

Explication de texte

de :

Karl MARX

Le Capital

Livre premier

Le développement de la production capitaliste

I^o section : la marchandise et la monnaie

Chapitre premier : La marchandise
section IV

**Le caractère fétiche de la marchandise
et son secret.**

Le travail qui suit a consisté à relire un passage du Capital de Marx et le restituer sous forme d'explication de texte, quasi scolaire ; en le contextualisant et en le paraphrasant pour en expliciter le contenu quand cela semblait nécessaire ou utile. Ceci afin de le rendre accessible et de rendre sensible sa portée philosophique et scientifique pour tout lecteur ayant seulement quelques notions élémentaires et quelque intérêt pour les questions abordées par Marx, sans pour autant que ce lecteur néophyte ou aguerri ait en tête tout le corpus théorique de Marx et l'historique des débats philosophiques que cela présuppose. Cependant seuls les concepts et problématiques singuliers et propres à Marx sont expliqués et commentés à chaque fois que cela m'a semblé requis. Pour le reste le lecteur est invité à se référer aux dictionnaires qu'il a à sa disposition et au « dossier pédagogique » joint.

Ce dossier annexe est composé de quelques documents propédeutiques ou critiques qui devront sans doute être complétés par la suite :

Un extrait de la logique de Port-Royal qui donne des éléments fondamentaux sur les bases théoriques et conceptuelles de la métaphysique que réfère Marx, comme tous ses contemporains. Des fondamentaux issus de la « Révolution cartésienne » opérée sur la métaphysique scolastique et qui ont permis le développement de la connaissance des « modernes » depuis le 17^{ème} siècle, mais qui sont souvent inconnus ou méconnus du lecteur (même universitaire) d'aujourd'hui, tant s'est dégradée l'instruction publique dans notre pays ces 50 dernières années. Ces présupposés théoriques sont pourtant indispensables pour pouvoir s'appropriier le contenu ontologique revendiqué par Marx lui-même.

J'y ai joint deux contributions qui illustrent l'influence du texte de Marx sur notre modernité intellectuelle et idéologique mais qui sont surtout instructifs par « l'écart » que le lecteur pourra observer en les rapportant à ce qui les a inspirés.

Comme le courant de révision apocryphe et abusive de la pensée de Marx est hélas pléthorique et fait de strates successives accumulées, j'ai distingué une production typique, assez courte mais représentative de ces révisions de type « académique », consacrée à un contresens qui a eu une certaine fortune dans la glose post-marxienne : la *réification*. Cet article relativement condensé et synthétique donne une idée assez complète, y compris dans sa forme, de la pratique et des thématiques du « marxisme lénifiant » (comme dit mon petit camarade Garnier) tel qu'il s'est développé jusqu'à aujourd'hui dans son milieu d'élection : la classe moyenne et ses intellectuels tant organiques que spécifiques et singulièrement les clercs universitaires, les « radicaux esthètes », les « libéraux libertaires » et autres variantes de philistins contemporains .

Le deuxième document est une version PDF d'un livre qui fit date (en 1967), dont l'auteur Guy Debord revendiquait lui-même qu'il l'avait conçu comme palimpseste du passage du capital que nous allons étudier. « La société du spectacle » illustre un courant divergent de la postérité intellectuelle de Marx dans le Landernau intellectuel français. C'est la variante « artiste » et « rebelle érudit » qui a produit pas mal de figures de « subversifs » à ambitions politico-théoriques et qui parfois ont à proprement parler « fait école » et à ce titre exercé une influence sur les réceptions de Marx en France dans les milieux « esthètes » de la petite bourgeoisie intellectuelle. Depuis les surréalistes jusqu'aux situationnistes.

La qualité d'expression rhétorique de Debord ne tranche pas seulement avec la lourdeur du jargon académique qu'impose à Charbonnier à la fois son objet et son sujet elle atteste aussi du fait qu'à l'époque les « maîtres » non ignorants instruisaient encore efficacement nos élites petites bourgeoises des fondamentaux théoriques de la Philosophie. Singulièrement chez Debord on retrouvera donc l'acculturation raisonnée de Descartes, Hegel et Marx ... mais aussi l'inanité « dialectique » des pratiques sociales et politiques « de classe » qu'elle a alimenté.

Je suis parti de la traduction que Marx lui-même a dûment validée et dont il a même fait l'éloge dans son « Avis au lecteur » :

« M. J. Roy s'était engagé à donner une traduction aussi exacte et même littérale que possible; il a scrupuleusement rempli sa tâche. Mais ses scrupules mêmes m'ont obligé à modifier la rédaction, dans le but de la rendre plus accessible au lecteur.

Ces remaniements faits au jour le jour, puisque le livre se publiait par livraisons, ont été exécutés avec une attention inégale et ont dû produire des discordances de style.

Ayant une fois entrepris ce travail de révision, j'ai été conduit à l'appliquer aussi au fond du texte original (la seconde édition allemande), à simplifier quelques développements, à en compléter d'autres, à donner des matériaux historiques ou statistiques additionnels, à ajouter des aperçus critiques, etc. Quelles que soient donc les imperfections littéraires de cette édition française, elle possède une valeur scientifique indépendante de l'original et doit être consultée même par les lecteurs familiers avec la langue allemande. »

Karl Marx

Londres, 28 avril 1875.

Avant d'aller plus avant, il est d'ailleurs fortement recommandé à celles et ceux qui ne le ne connaissent pas, de lire l'extrait de la postface (par Marx) de la seconde édition allemande [publié sur le site marxists.org](https://www.marxists.org/francais/marx/works/1867/Capital-I/kmcapl-post.htm) ¹ qui a librement diffusé cette version française « autorisée » du Capital.

1

<https://www.marxists.org/francais/marx/works/1867/Capital-I/kmcapl-post.htm>

Ce travail n'a pas d'autre visée ou prétention que de faire œuvre d'instruction publique marxiste, dans une perspective d'éducation populaire.

Viktor Yugov

AVERTISSEMENT :

Du fait de leur nombre et importance dans les premiers paragraphes, et pour faciliter la lecture critique, attentive à saisir le sens et la portée du texte, j'ai surligné une série de « mots clés » dans leur première occurrence dans ce passage du chapitre 1.

Certains sont des qualificatifs qui déterminent l'affirmation inaugurale, les autres énoncent et décrivent les positions théoriques fondamentales d'un chapitre dont la forme très déliée et élaborée stylistiquement masque la densité et la complexité métaphysique revendiquée... dès la deuxième phrase.

Dans la logique de l'exposé dialectique de la pensée de Marx les idées et les termes par lesquels elles s'expriment sont d'abord désignés et posés affirmativement, avant d'être démontrés par le déploiement de leurs déterminations contradictoires.

Dans le passage qu'il s'agit ici d'expliquer certains des « mots clés » font l'objet du développement d'autres renvoient à des chapitres ou sections qui précèdent où succèdent. Seuls ceux dont la pleine acception est indispensable à la compréhension du texte sont commentés, référencés ou explicités de manière argumentée.

Une **marchandise** paraît au premier coup d'œil quelque chose de trivial et qui se comprend de soi-même.

Notre analyse a montré au contraire que c'est une chose très **complexe**, pleine de subtilités **métaphysiques** et d'arguties **théologiques**.

En tant que **valeur d'usage**, il n'y a en elle rien de mystérieux, soit qu'elle satisfasse les besoins de l'homme par ses **propriétés**, soit que ses propriétés soient **produites** par le **travail humain**.

Il est évident que l'**activité de l'homme** transforme les **matières** fournies par la **nature** de façon à les rendre **utiles**. La **forme** du bois, par exemple, est changée, si l'on en fait une table. Néanmoins, la table reste bois, une **chose ordinaire** et qui tombe sous les **sens**.

Mais dès qu'elle se **présente** comme marchandise, c'est une tout autre affaire.

A la fois saisissable et insaisissable, il ne lui suffit pas de poser ses pieds sur le sol ; elle se dresse, pour ainsi dire, sur sa tête de bois **en face des autres marchandises** et se livre à des caprices plus bizarres que si elle se mettait à danser [28].

Le **caractère mystique** de la marchandise ne provient donc pas de sa valeur d'usage. Il ne provient pas davantage des caractères qui **déterminent** la valeur.

D'abord, en effet, si variés que puissent être les **travaux utiles** ou les **activités productives**, c'est une vérité physiologique qu'ils sont avant tout des **fonctions** de l'organisme humain, et que toute fonction pareille, quels que soient son **contenu** et sa **forme**, est essentiellement une **dépense** du cerveau, des nerfs, des muscles, des organes, des sens, etc., de **l'homme**.

Cet incipit est un avertissement « clair et distinct » : les conclusions de l'analyse à laquelle s'est livrée Marx (telle qu'elle va être développée dans tout le reste de l'ouvrage) commandent d'alerter le lecteur du caractère « métaphysique » du concept qui y est donné, d'une chose (une marchandise) qui peut paraître absolument triviale mais qui bien considérée s'avère « subtile et complexe ».

Le tour ontologique de ce chapitre est donné d'emblée par le premier exemple, sur un mode classique quasiment scolastique celui de la « **quiddité** »² de la table en bois. Mais il le fait sur le mode cartésien, c'est à dire : non pas vue du point de vue des qualités sensibles, ou de l'esthétique (au sens de Kant c'est à dire le divers du monde phénoménal, tel qu'il s'offre aux sens), mais en tant qu'Être et chose **substantielle**.

De ce point de vue, celui de la « substance », la table est et reste « bois », même sous forme table. Mais dès qu'elle se présente « en face des autres », comme marchandise « c'est une tout autre affaire » (Cf. « la chose modifiée » dans la Logique de Port-Royal).

Dans ce passage, introduit par **ce qui précède dans le Livre 1**,³ (et qu'il est donc indispensable de lire avant) où est exposé le caractère « mystique » que revêt la marchandise **sous forme monnaie** (or ou argent, etc.), Marx commence donc à dérouler l'ontologie « négative » de la marchandise en niant que ce caractère relève de la **valeur** qu'on pourrait lui attribuer.

Ce **caractère** est nié en tant que déterminant de la valeur et va ensuite être opposé, en tant que caractère générique, et sur ce même plan ontologique à ... la **forme**. Déjà le ton cartésien est donné : on a l'opposition dualiste entre **qualités sensibles** et réalité ontologique des choses. Il est donc essentiel de comprendre que Marx considère ici la marchandise non seulement sous sa forme particulière **d'équivalence absolue qu'est la monnaie**⁴, mais sous sa forme ontologique générale qui est selon lui la forme sociale du produit des activités productives des individus.

L'ontologie de Marx est l'ontologie de l'Être **social**.

2

<http://www.cnrtl.fr/definition/quiddité>

3 <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1867/Capital-I/kmcapl-I-3.htm>

4 <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1867/Capital-I/kmcapl-I-3.htm>

En second lieu, pour ce qui sert à déterminer la quantité de la valeur, c'est-à-dire la durée de cette dépense ou la quantité de travail, on ne saurait nier que cette quantité de travail se distingue visiblement de sa qualité.

Dans tous les états sociaux le temps qu'il faut pour produire les moyens de consommation a dû intéresser l'homme, quoique inégalement, suivant les divers degrés de la civilisation [29].

Enfin dès que les hommes travaillent d'une manière quelconque les uns pour les autres, leur travail acquiert aussi une forme sociale.

D'où provient donc le caractère énigmatique du produit du travail, dès qu'il revêt la forme d'une marchandise ?

Évidemment de cette forme elle-même.

Dans ce qui précède ce passage du « fétiche et de son secret », Marx a donc décrit le phénomène

« Mais, de même que les propriétés matérielles d'une chose ne font que se confirmer dans ses rapports extérieurs avec d'autres choses au lieu d'en découler, de même, l'habit semble tirer de la nature et non du rapport de valeur de la toile sa forme équivalente, sa propriété d'être immédiatement échangeable, au même titre que sa propriété d'être pesant ou de tenir chaud. De là, le côté énigmatique de l'équivalent, côté qui ne frappe les yeux de l'économiste bourgeois que lorsque cette forme se montre à lui tout achevée, dans la monnaie. »

Dans l'approche épistémologique de Marx, telle qu'elle s'exprime ici, un caractère fondamental de la forme marchandise est de rendre commensurables les marchandises « entre elles ». C'est à dire que la forme marchandise les rend « pour soi » comparables « en soi » dans un rapport de mesure de grandeur homogène. C'est pourquoi elles doivent être présentes au monde (« se présenter ») comme divers multiple et différencié d'une totalité dont elles constituent le processus contradictoire de totalisation : la production par l'homme de la substance au sens ontologique de sub-sistance *.

Ces produits de l'activité humaine (et des ressources naturelles), initialement hétérogènes et discrets, deviennent commensurables dès qu'ils prennent la forme marchandise. Mais le rapport de grandeur qu'on peut mesurer (en durée) selon le labeur nécessaire à leur production ne dit rien de leurs qualités respectives (au sens de fonctions ou propriétés d'usage ou qualités sensibles). Dès lors que comme Marx le précise cette activité humaine prend une forme sociale, le caractère « d'égalité » de ces marchandises (ce qui les rend équivalentes), prend un tour énigmatique... autrement dit contradictoire, puisque des choses parfaitement distinctes telles que de l'étoffe, du blé ou de l'or deviennent une même « chose ». Ce « mystère » s'accomplit par l'opération non pas du saint esprit mais du caractère acquis d'interchangeabilité, et sous les espèces de la substance commune qui les homogénéise : la valeur. Un rapport de valeur qui lui-même n'a rien de substantiel au sens où on l'entend communément. Cette équivalence désigne simplement le fait que ces choses peuvent être mises en rapport entre elles pour pouvoir être comparées en vue de leur échange « équitable » et que ce rapport s'exprime et se communique socialement selon une mesure de grandeur proportionnelle. Il semble utile de rappeler ici que la « substance » dans une perspective cartésienne*, qui est ici explicitement celle de Marx, n'a rien de matériel et n'est qu'étendue, c'est à dire avec au moins une dimension mesurable.

* « j'appelle chose ce que l'on conçoit comme subsistant par soi-même & comme le sujet de tout ce que l'on y conçoit. C'est ce que l'on appelle autrement substance »
(La logique ou l'art de penser).

Le caractère d'égalité des travaux humains acquiert la forme de valeur des produits du travail ;

la mesure des travaux individuels par leur durée acquiert la forme de la grandeur de valeur des produits du travail ;

enfin les rapports des producteurs, dans lesquels s'affirment les caractères sociaux de leurs travaux, acquièrent la forme d'un rapport social des produits du travail.

Voilà pourquoi ces produits se convertissent en marchandises, c'est-à-dire en choses qui tombent et ne tombent pas sous les sens, ou choses sociales.

La substance de la valeur est ainsi posée comme réponse (dialectique) à l'énigme de la forme marchandise du produit du travail.

Viennent alors les « trois moments » déterminants de la valeur...-

Premier moment : l'égalité (l'équivalence de nature) des travaux humains prend forme (donc représentation de l'idée en tant qu'objet de la conscience) comme dimension de la valeur mesurable, de ce que produisent ces travaux; ce moment est celui de la division du travail.

- **deuxième moment** : cette grandeur de mesure prend la forme de la durée du travail associé à la production ainsi évaluée ; ce moment est celui de la production.

- **troisième moment** : les produits ainsi évalués déterminent le rapport social entre leurs divers producteurs ; ce moment est celui de la circulation (et de l'échange).

Les choses sociales - c'est à dire ce qu'il y a de proprement social dans l'activité productive de l'homme générique - imposent le dualisme de la forme marchandise : dont le sens (devenu la valeur) est indépendant des qualités « sensibles » .

C'est ainsi que l'impression lumineuse d'un objet sur le nerf optique ne se présente pas comme une excitation subjective du nerf lui-même, mais comme la forme sensible de quelque chose qui existe en dehors de l'œil.

Il faut ajouter que dans l'acte de la vision la lumière est réellement projetée d'un **objet extérieur sur un autre objet**, l'œil ; c'est un **rapport physique** entre des **choses physiques**.

Mais la forme valeur et le **rapport de valeur des produits du travail** n'ont absolument rien à faire avec leur nature physique. C'est seulement un rapport social déterminé des hommes entre eux qui revêt ici pour eux la **forme fantastique** d'un rapport des choses entre elles.

Pour trouver une analogie à ce **phénomène**, il faut la chercher dans la région nuageuse du monde religieux.

Là les produits du cerveau humain ont l'aspect d'êtres indépendants, doués de corps particuliers, en communication avec les hommes et entre eux.

Il en est de même des produits de la main de l'homme dans le monde marchand. C'est ce qu'on peut nommer le fétichisme attaché aux produits du travail, dès qu'ils se présentent comme des marchandises, fétichisme inséparable de ce mode de production.

On retrouve cette analogie transposée dans l'appellation « spectacle » par quoi Debord désigne la forme marchandise en tant que forme sociale « signifiante et signifiée » :

« Le spectacle, compris dans sa totalité, est à la fois le résultat et le projet du mode de production existant. Il n'est pas un supplément au monde réel, sa décoration surajoutée. Il est le cœur de l'irréalisme de la société réelle. Sous toute ses formes particulières, information ou propagande, publicité ou consommation directe de divertissements, le spectacle constitue le modèle présent de la vie socialement dominante. »

Guy Debord « la société du spectacle ».

On peut facilement observer ici encore la critique dualiste de la substance (celle du morceau de cire de Descartes). Mais, là où Descartes fustigeait prudemment le charlatanisme des alchimistes, Marx ne se gêne pas pour dénoncer la « région nuageuse du monde religieux » en général... comme modèle du fétichisme attribuant aux objets le pouvoir (la valeur comme « force ») de ce qu'ils représentent, à l'instar des reliques, fétiches, totems et grigris figurant les saints, les puissances naturelles, et celles de l'au-delà. On observera au passage que cette conception du fétichisme est parfaitement contradictoire avec l'idée de « réification » telle que Lukacs la conçoit pourtant en sollicitant ce texte. À l'inverse de l'aliénation qui pour Marx dénote la séparation (du producteur de sa production), la « réification » est une notion « post-marxiste » qu'on trouvera d'autant moins sous la plume de Marx que le fétichisme qu'il nous décrit ici consiste au contraire (de l'interprétation « mystique » de Lukacs) à idéaliser / identifier les choses produites et non à « chosifier » leurs producteurs !

Marx fait alors une analogie entre la forme marchandise et celle que prennent en tant que choses les objets de culte (comme fétiche, totem, relique, etc.). Sous ce rapport religieux il souligne ce que nos modernes appelleront le *signifiant* opérant la distinction du signe, objet qui est *là* pour « présentifier » ce qui est absent et non l'occulter ou s'y substituer contrairement à l'interprétation qu'en font Lukacs ou l'école de Francfort, etc. à l'inverse de conception du « spectacle » par Debord (cf. passage ajouté ci-contre au texte de Marx) .

Le fétichisme dénoncé par Marx n'est nullement une réification, au sens par exemple où l'automate pourrait être décrit comme une réification de l'homme et/ou de son activité. Il désigne précisément l'inverse... l'humanisation des « choses » inertes, comme sujets des « forces » naturelles ou « surnaturelles », opérée par l'abstraction idéaliste, dont « l'archè-type » est la compulsion religieuse. Marx observe d'ailleurs que dans le monde marchand, les produits de « la main de l'homme » acquièrent la même autonomie vis à vis de leur producteur que ceux du cerveau humain (les idées) dans le monde religieux. Ce qu'il décrit ici, cette autonomie acquise par le produit de l'activité humaine vis à vis de son producteur, c'est déjà le phénomène qu'il désigne plus loin ([chapitre XIV-5 dans le capital](#))⁵ comme *séparation*. Phénomène qu'il associe en premier lieu à la division du travail, telle qu'appliquée selon le mode de production qu'implique cette *forme* par sa *destination*. Cette « séparation formelle » est ici anticipée et extrapolée à son origine selon sa portée ontologique.

À titre accessoire c'est aussi une critique matérialiste (et aristotélicienne)... du platonisme. Rappelons que du point de vue de l'ontologie Marx est du côté d'Aristote et s'oppose à l'idéalisme de Platon qu'il rejoint cependant (de manière critique) du point de vue du Politique. Mais c'est une autre histoire...

⁵ <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1867/Capital-I/kmcapl-14-5.htm>

En général, des objets d'utilité ne deviennent des marchandises que parce qu'ils sont les produits de travaux privés exécutés indépendamment les uns des autres. L'ensemble de ces travaux privés forme le travail social, Comme les producteurs n'entrent socialement en contact que par l'échange de leurs produits, ce n'est que dans les limites de cet échange que s'affirment d'abord les caractères sociaux de leurs travaux privés.

Ou bien les travaux privés ne se manifestent en réalité comme **divisions** du travail social que par les rapports que l'échange établit entre les produits du travail et indirectement entre les producteurs.

Il en résulte que pour ces derniers les rapports de leurs travaux privés apparaissent ce qu'ils sont, c'est-à-dire non des **rapports sociaux immédiats** des personnes dans leurs travaux mêmes, mais bien plutôt des rapports sociaux entre les choses.

C'est seulement dans leur échange que les produits du travail acquièrent comme valeurs une existence sociale identique et uniforme, distincte de leur existence matérielle et multiforme comme objets d'utilité. Cette scission du produit du travail en objet utile et en objet de valeur s'élargit dans la pratique dès que l'échange a acquis assez d'étendue et d'importance pour que des objets utiles soient produits en vue de l'échange, de sorte que le caractère de valeur de ces objets est déjà pris en considération dans leur production même.

C'est l'échange de ses produits qui donne son caractère social au travail privé. Marx déroule ici la genèse logique qui transforme les objets simples produits du travail privé en « *objets de valeur* », c'est à dire porteurs de valeur d'échange « symbolique » en sus de leur valeur d'usage « réel et rationnel ».

C'est bien la division du travail social que manifeste la séparation vécue et éprouvée par le travailleur au travers des rapports que l'échange établit entre les produits (et non une « réification »). C'est toute la cohérence épistémologique du système de Marx et de sa théorie de la valeur, car cette division du travail est aussi à l'origine de la division en classes sociales ([chapitre XIV-5 dans le capital](#)⁶).

Commentaire personnel : Dans une certaine mesure, ce que Marx décrit ici, en distinguant le rapport social « immédiat » qu'il associe au « travaux privés », du rapport social « médiatisé » par les marchandises, relève de ce que d'autres, après lui, désigneront comme rapport symbolique. Mais chez Marx cette médiation ne relève pas plus de la subjectivité individuelle que de l'imaginaire. Elle n'est pas simplement une expérience générique partagée. Elle est produite réellement et très concrètement, comme le reste de l'Être social, par une nécessité pratique et collective. (Cf. la citation de Debord). Nous verrons un peu plus loin (page suivante) que Marx fait une analogie entre la médiation par l'échange et celle opérée par le langage, comme « produits de la société » ; c'est à dire conséquences de la nécessité ontologique et primordiale, inhérente au fait social humain (ce que Bernard Bourgeois souligne à juste titre). Cela nous renvoie aussi à la « grande névrose dépressive de la bourgeoisie » professée par Lacan qui y voyait la confusion entre « l'imaginaire et le symbolique ». Mais celui qui a le mieux saisi cette conception de la représentation est certainement Clouscard quand il évoque « l'inconscient (marxiste) de l'inconscient (freudien) ».

La même genèse logique est élargie au mode de production lui-même quand les objets sont d'emblée produits en vue d'être échangés et non plus en vue d'être « usés » (réalisés/consommés) immédiatement.

C'est le « saut périlleux » de la valeur (qui intrigue tant certains marxistes de chair) qui est ici en quelque sorte « impulsé » par le mode de circulation que Marx qualifie de marchand, dès lors qu'il détermine la production elle-même. Car le procès de production, initialement distinct de celui de circulation de ce qui est produit, ne s'y identifie que dès lors que la production circule et donc est déterminée par les caractères qui déterminent cette circulation.

⁶ <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1867/Capital-I/kmcapl-14-5.htm>

A partir de ce moment, les travaux privés des producteurs acquièrent en fait un double caractère social. D'un côté, ils doivent être travail utile, satisfaire des besoins sociaux, et, s'affirmer ainsi comme parties intégrantes du travail général, d'un système de division sociale du travail qui se forme spontanément ; de l'autre côté, ils ne satisfont les besoins divers des producteurs eux-mêmes, que parce que chaque espèce de travail privé utile est échangeable avec toutes les autres espèces de travail privé utile, c'est-à-dire est réputé leur égal. L'égalité de travaux qui diffèrent *toto coelo* [complètement] les uns des autres ne peut consister que dans une abstraction de leur inégalité réelle, que dans la réduction à leur caractère commun de dépense de force humaine, de travail humain en général, et c'est l'échange seul qui opère cette réduction en mettant en présence les uns des autres sur un pied d'égalité les produits des travaux les plus divers.

Le double caractère social des travaux privés ne se reflète dans le cerveau des producteurs que sous la forme que leur imprime le commerce pratique, l'échange des produits. Lorsque les producteurs mettent en présence et en rapport les produits de leur travail à titre de valeurs, ce n'est pas qu'ils voient en eux une simple enveloppe sous laquelle est caché un travail humain identique ; tout au contraire : en réputant égaux dans l'échange leurs produits différents, ils établissent par le fait que leurs différents travaux sont égaux. Ils le font sans le savoir [30]. La valeur ne porte donc pas écrit sur le front ce qu'elle est. Elle fait bien plutôt de chaque produit du travail un hiéroglyphe. Ce n'est qu'avec le temps que l'homme cherche à déchiffrer le sens de l'hiéroglyphe à pénétrer les secrets de l'œuvre sociale à laquelle il contribue, et la transformation des objets utiles en valeurs est un produit de la société, tout aussi bien que le langage.

C'est donc bien ce mode de production qui détermine le double caractère social des produits du travail :

- d'abord sociaux par leur usage (qui n'est plus individualisé à celui qui les produit)
- ensuite leur production même devient sociale car elle fournit de quoi les échanger contre leurs équivalents correspondant aux autres besoins individuels du producteur.

Ce double caractère ne pouvant être acquis que du fait de leur « transsubstantiation » en valeur.

C'est ainsi et c'est pourquoi des produits et des travaux totalement divers doivent être ramenés à une « unité » qui opère donc comme indétermination et réduction au « même ». C'est l'échange qui opère cette « égalisation » (purement imaginaire) des efforts individuels et de ce qui en résulte.

Le fait social est ici décrit selon une nécessité qui fait de l'homme un être social et historique.

La médiation opérée par l'échange et (au même titre que l'échange) inhérente au fait social, est comparée par Marx à une autre nécessité sociale immanente : le langage.

D'où la métaphore des hiéroglyphes qu'il faut apprendre à déchiffrer pour « pénétrer les secrets de l'œuvre sociale » .

Noter au passage que Marx fait ici (comme souvent) un subtil jeu de mot car « œuvre sociale » renvoie à l'« œuvre de Dieu » et à ses desseins, comme on sait « impénétrables ». C'était le genre d'humour auquel ses lecteurs français de l'époque étaient très sensibles puisque majoritairement « proto-communards » et donc féroce anti-cléricaux.

La découverte scientifique faite plus tard que les produits du travail, en tant que valeurs, sont l'expression pure et simple du travail humain dépensé dans leur production, marque une époque dans l'histoire du développement de l'humanité mais ne dissipe point la fantasmagorie qui fait apparaître le caractère social du travail comme un caractère des choses, des produits eux-mêmes.

Ce qui n'est vrai que pour cette forme de production particulière, la production marchande, à savoir : que le caractère social des travaux les plus divers consiste dans leur égalité comme travail humain, et que ce caractère social spécifique revêt ne forme objective, la forme valeur des produits du travail, ce fait, pour l'homme engrené dans les rouages et les rapports de la production des marchandises, paraît, après. comme avant la découverte de la nature de la valeur, tout aussi invariable et d'un ordre tout aussi naturel que la forme gazeuse de l'air qui est restée la même après comme avant la découverte de ses éléments chimiques.

Ce qui intéresse tout d'abord pratiquement les échangistes, c'est de savoir combien ils obtiendront en échange de leurs produits, c'est-à-dire la proportion dans laquelle les produits s'échangent entre eux. Dès que cette proportion a acquis une certaine fixité habituelle, elle leur paraît provenir de la nature même des produits du travail. Il semble qu'il réside dans ces choses une propriété de s'échanger en proportions déterminées comme les substances chimiques se combinent en proportions fixes.

Ici Marx amorce la critique de la théorie économique (classiquement libérale) inaugurée par Adam Smith qui synthétisait les « découvertes scientifiques » des économistes anglais de la fin du XVIIIème siècle et expliquait déjà que la richesse des nations n'était rien d'autre que le « prix des marchandises en travail ».

Marx observe que cette conception naturaliste (et substantialiste) de la valeur n'en attribuait pas moins l'essence sociale de la valeur aux objets produits plutôt qu'aux rapports entre leurs producteurs.

Il en résulte, comme le résume Marx, l'idée commune qu'il « réside dans ces choses une propriété de s'échanger en proportions déterminées ».

Pour Marx, on n'est pas loin des qualités sensibles des alchimistes et de la transsubstantiation du plomb (du blé ou de l'étoffe, etc.) en or ... et réciproquement.

Marx résume enfin sa démonstration par la description des intérêts concrets des « échangistes » qu'il va en conclusion confronter à ceux des choses qu'ils ont investies de ces pouvoirs « naturels » mystérieux, sur le modèle des alchimistes... avant que ne se développe la science « vraie » des chimistes.

NB : à titre d'exemple amusant - mais à son époque pris très au sérieux - de la démarche heuristique moquée ici par Marx, et de ses conséquences épistémologiques, je recommande la phlogistique⁷. Une illustration que sollicite également l'allusion fréquente de Marx à la propension qu'ont ces « économistes » à découvrir ou inventer des « substances chimiques de ce genre » comme on va le voir en conclusion.

⁷ <https://fr.wikipedia.org/wiki/Phlogistique>

Le caractère de valeur des produits du travail ne ressort en fait que lorsqu'ils se déterminent comme quantités de valeur. Ces dernières changent sans cesse, indépendamment de la volonté et des prévisions des producteurs, aux yeux desquels leur propre mouvement social prend ainsi la forme d'un mouvement des choses, mouvement qui les mène, bien loin qu'ils puissent le diriger. Il faut que la production marchande se soit complètement développée avant que de l'expérience même se dégage cette vérité scientifique : que les travaux privés, exécutés indépendamment les uns des autres, bien qu'ils s'entrelacent comme ramifications du système social et spontané de la division du travail, sont constamment ramenés à leur mesure sociale proportionnelle.

Et comment ?

Parce que dans les rapports d'échange accidentels et toujours variables de leurs produits, le temps de travail social nécessaire à leur production l'emporte de haute lutte comme loi naturelle régulatrice, de même que la loi de la pesanteur se fait sentir à n'importe qui lorsque sa maison s'écroule sur sa tête [31].

La détermination de la quantité de valeur par la durée de travail est donc un secret caché sous le mouvement apparent des valeurs des marchandises ; mais sa solution, tout en montrant que la quantité de valeur ne se détermine pas au hasard, comme il semblerait, ne fait pas pour cela disparaître la forme qui représente cette quantité comme un rapport de grandeur entre les choses, entre les produits eux-mêmes du travail.

Ce passage fait clairement écho à celui de la préface de la critique de l'économie politique :

« Dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, rapports de production qui correspondent à un degré de développement déterminé de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base concrète sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociale déterminées. Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel en général. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience. »

Ici, Marx donne une petite leçon de dialectique qui lui permet d'aborder la « question centrale », celle du *secret* caché sous le mouvement apparent des choses : « la détermination de la quantité de valeur par la durée de travail » dont il entend démontrer le caractère de *contradiction* « motrice » du mode de production capitaliste.

Pour cela Marx introduit un autre préalable logique qu'il met en évidence : le fait que la *révélation* de ce secret (par les premiers « économistes vulgaires » théorisant l'économie politique) ne révèle rien du fait que la forme marchandise représente cette *quantité de valeur* comme *un rapport entre les produits du travail et non entre les producteurs*. Ce qui est pourtant la « vérité » du secret qu'exprime le rapport exprimé en *proportion* des *quantités* de « substance valeur » mesurées.

C'est l'exemple de la *loi* de la pesanteur dont la « révélation » n'a pas davantage permis au vulgaire de découvrir le secret de cette « loi régulatrice » mieux qu'il ne le faisait jusqu'à là, en *éprouvant* le « sens » de la loi des parpaings sur la tronche si sa maison s'écroule...

Bref, le « secret de la richesse des nations » tel que prétendent nous le révéler les économistes depuis Adam Smith, ne nous avance pas à grand chose sinon à légitimer la conception *naturaliste* qui vise à légitimer *l'état* existant du mouvement des forces productives. L'état (au sens physico-mathématique que Descartes va le premier conceptualiser) que Marx identifie comme une phase historique *déterminée*. Celle de l'ère capitaliste avec son idéologie libérale et son mode de production caractérisé par l'accumulation... *capitaliste*.

Marx était-il donc complotiste ?

La réflexion sur les formes de la vie sociale, et, par conséquent, leur analyse scientifique, suit une route complètement opposée au mouvement réel. Elle commence, après coup, avec des données déjà tout établies, avec les résultats du développement. Les formes qui impriment aux produits du travail le cachet de marchandises et qui, par conséquent, président déjà à leur circulation possèdent aussi déjà la fixité de formes naturelles de la vie sociale, avant que les hommes cherchent à se rendre compte, non du caractère historique de ces formes qui leur paraissent bien plutôt immuables, mais de leur sens intime.

Ainsi c'est seulement l'analyse du prix des marchandises qui a conduit à la détermination de leur valeur quantitative, et c'est seulement l'expression commune des marchandises en argent qui a amené la fixation de leur caractère valeur.

Or, cette forme acquise et fixe du monde des marchandises, leur forme argent, au lieu de révéler les caractères sociaux des travaux privés et les rapports sociaux des producteurs, ne fait que les voiler. Quand je dis que du froment, un habit, des bottes se rapportent à la toile comme à l'incarnation générale du travail humain abstrait, la fausseté et l'étrangeté de cette expression sautent immédiatement aux yeux. Mais quand les producteurs de ces marchandises les rapportent, à la toile, à l'or ou à l'argent, ce qui revient au même, comme à l'équivalent général, les rapports entre leurs travaux privés et l'ensemble du travail social leur apparaissent précisément sous cette forme bizarre.

Les catégories de l'économie bourgeoise sont des formes de l'intellect qui ont une vérité objective, en tant qu'elles reflètent des rapports sociaux réels, mais ces rapports n'appartiennent qu'à cette époque historique déterminée, où la production marchande est le mode de production social. Si donc nous envisageons d'autres formes de production, nous verrons disparaître aussitôt tout ce mysticisme qui obscurcit les produits du travail dans la période actuelle.

Vient donc ce passage où Marx expose très clairement ce qu'est sa méthode dialectique appliquée à l'histoire et l'oppose à la démarche « réflexive » de ses prédécesseurs.

La « fixité » acquises ainsi par les formes de la vie sociale est présentée par Marx comme le résultat d'une analyse lacunaire (car non historique) des phénomènes. Une analyse qui se propose de commencer seulement au moment où le phénomène a *déjà* accompli le développement historique qui les a produites. C'est ainsi que ces formes dissociées du développement qui les a produites peuvent être présentées comme *immuables*. De là elles prennent le caractère de formes *naturelles*, ontologiquement inhérentes à ce dont elle sont les formes « par nature ».

Rapportée à la forme marchandise Marx montre que cette naturalisation, par défaut d'analyse historique, consiste à réduire cette forme sociale à l'état présent *im-médiat*, sans rien dire de ce qu'exprime cette forme de son histoire donc des forces qui en déterminent la genèse et le sens : ce qu'elle *est* « en *vérité* » par son *de-venir*.

Marx explique que le caractère inconsistant des résultats fournis par une telle démarche est éludé par le caractère naturalisé acquis par les formes ainsi décrites et analysées. Car l'abstraction réductrice qu'opère cette naturalisation interdit de comprendre l'*activité* propre des individus sociaux, les déterminations évolutives et l'histoire qui ont produit ces formes sociales et qui les transforment. Cette démarche heuristique est donc incapable de saisir et rendre compte du sens et de la nature de ce dont ces formes sont l'expression et moins encore de ce qui les modèle et les transforme.

C'est à partir de cette prémisse méthodologique et critique qu'il introduit une de ses critiques fondamentales de l'économie politique. Si il nous prend d'envisager que ces formes ne sont pas véritablement « naturelles » et donc que d'autres formes ont existé et existeront, exprimant les mêmes réalités - ce que précisément nous apprend l'histoire - alors le caractère « mystique » acquis par ces formes, comme figées dans l'espace et le temps, apparaît pour ce qu'il est : dogmatique et arbitraire. Comme une tautologie inintelligible et simplement admise.

Commentaire personnel : Histoire de faire un peu de provoc j'observe que cette réduction an-historique, interdisant la compréhension intrinsèque des phénomènes et du réel qu'ils constituent est tellement ancrée dans l'idéologie libérale et dominante qu'elle se retrouve aujourd'hui dans la phobie désormais compulsive du « *complotisme* »...jetant l'opprobre sur toute démarche de connaissance qui se fonderait non pas sur des hypothèses ou corrélations loufoques et indémontrables mais simplement sur l'étude historique et les faits attestés pour remettre en question les déterminations communément admises et les rapports sociaux qu'elles déterminent.

Puisque l'économie politique aime les Robinsonades [32], visitons d'abord Robinson dans son île.

Modeste, comme il l'est naturellement, il n'en a pas moins divers besoins à satisfaire, et il lui faut exécuter des *travaux utiles de genre différent*, fabriquer des meubles, par exemple, se faire des outils, apprivoiser des animaux, pêcher, chasser, etc. De ses prières et autres bagatelles semblables nous n'avons rien à dire, puisque notre Robinson y trouve son plaisir et considère une activité de cette espèce comme une distraction fortifiante. Malgré la variété de ses fonctions productives, à savoir qu'elles ne sont que les formes diverses par lesquelles s'affirme le même Robinson, c'est-à-dire tout simplement des modes divers de travail humain. La nécessité même le force à partager son temps entre ses occupations différentes. Que l'une prenne plus, l'autre moins de place dans l'ensemble de ses travaux, cela dépend de la plus ou moins grande difficulté qu'il a à vaincre pour obtenir l'effet utile qu'il a en vue. L'expérience lui apprend cela, et notre homme qui a sauvé du naufrage montre, grand livre, plume et encre, ne tarde pas, en bon Anglais qu'il est, à mettre en note tous ses actes quotidiens. Son inventaire contient le détail des objets utiles qu'il possède, des différents modes de travail exigés par leur production, et enfin du temps de travail que lui coûtent en moyenne des quantités déterminées de ces divers produits.

Tous les rapports entre Robinson et les choses qui forment la richesse qu'il s'est créée lui-même sont tellement simples et transparents que M. Baudrillard pourrait les comprendre sans une trop grande tension d'esprit. Et cependant toutes les déterminations essentielles de la valeur y sont contenues.

Pour étayer par une rhétorique cette critique méthodologique, Marx l'illustre « mutos logos » sur le mode coutumier de ses adversaires « économistes bourgeois », en moquant les Robinsonnades auxquelles ils recourent pour légitimer leur « histoire sans histoire » et l'origine « mythique » de la génération spontanée des formes sociales de leur temps.

Il procède en trois « temps ».

Le premier est le temps « ontologique » primordial, tel que le figurent volontiers les savants économistes classiques du XVIII^{ème} siècle : l'abstraction de l'économie politique réduite à un individu face au monde, présenté sur le mode du « divers esthétique » kantien. C'est ce qui permet à Marx d'exposer la représentation généralement admise de l'activité humaine. Le travail individuel dans sa pureté « originelle » tel que naturalisé par les théoriciens du libéralisme. Il constate que dans cette représentation on considère un travail qui pour n'être pas social n'en est pas moins un et même un travail si *utile* qu'il relève de la *nécessité*. Ce dont le producteur solitaire doit déjà être *comptable* et qui fonde pour lui, à titre individuel, la valeur des choses n'est ni plus ni moins que la mesure relative et la répartition des efforts qu'il doit produire pour les obtenir. La valeur de ces choses - qui ne sont pas encore sociales - relève non pas du degré de jouissance qu'elles apportent mais de la peine qu'elles donnent pour les obtenir.

On a là, selon le mode de représentation le plus prisé des économistes bourgeois de l'époque, l'allégorie des abstractions qu'ils manipulent habituellement dans leur production théorique.

Tout en se prêtant au jeu, Marx souligne et insiste sur cette *nécessité* qui contraint Robinson à s'imposer des « travaux utiles de genre différent » déclinant la « variété des fonctions productives » et des contraintes qu'elle implique, notamment de répartition du temps saisi dans sa durée.

Dans sa conclusion sur ces « premiers jours » de l'économie libérale, Marx observe que le principal avantage de ce modèle est ... sa simplicité. Mais il remarque aussitôt que ce modèle rudimentaire est pourtant réputé déjà contenir « toutes les déterminations essentielles de la valeur ». Dès lors que ce sont les mêmes déterminations qu'on observera encore, du même point de vue, dans le monde socialisé et composite du capitalisme émergent.

Transportons-nous, maintenant de l'île lumineuse de Robinson dans le sombre moyen âge européen. Au lieu de l'homme indépendant, nous trouvons ici tout le monde dépendant, serfs et seigneurs, vassaux et suzerains, laïques et clercs. Cette dépendance personnelle, caractérise aussi bien les rapports sociaux de la production matérielle que toutes les autres sphères, de la vie auxquelles elle sert de fondement. Et c'est précisément parce que la société est basée sur la dépendance personnelle que tous, les rapports sociaux apparaissent comme des rapports entre les personnes. Les travaux divers et leurs produits n'ont en conséquence pas besoin de prendre une figure fantastique distincte de leur réalité. Ils se présentent comme services, prestations et livraisons en nature. La forme naturelle du travail, sa particularité — et non sa généralité, son caractère abstrait, comme dans la production marchande — en est aussi la forme sociale. La corvée est tout aussi bien mesurée par le temps que le travail qui produit des marchandises ; mais chaque corvéable sait fort bien, sans recourir à un Adam Smith, que c'est une quantité déterminée de sa force de travail personnelle qu'il dépense au service de son maître. La dîme à fournir au prêtre est plus claire que la bénédiction du prêtre.

De quelque manière donc qu'on juge les masques que portent les hommes dans cette société, les rapports sociaux des personnes dans leurs travaux respectifs s'affirment nettement comme leurs propres rapports personnels, au lieu de se déguiser en rapports sociaux des choses, des produits du travail.

Pour rencontrer le travail commun, c'est-à-dire l'association immédiate, nous n'avons pas besoin de remonter à sa forme naturelle primitive, telle qu'elle nous apparaît au seuil de l'histoire de tous les peuples civilisés [33]. Nous en avons un exemple tout près de nous dans l'industrie rustique et patriarcale d'une famille de paysans qui produit pour ses propres besoins bétail, blé, toile, lin, vêtements, etc.

Le deuxième temps est celui qui illustre le mode social de production « archaïque » qui a précédé l'ère capitaliste et qui a été rejeté « aux poubelles de l'histoire » par le développement de la modernité : le libéralisme avec sa classe dominante : la bourgeoisie.

On n'est plus dans l'idéal édénique où Robinson a si bien su décrypter et domestiquer tous les secrets de la valeur capitaliste, mais dans un monde féodal et médiéval occidental, généralement considéré comme celui de l'obscurantisme, et pourtant déjà bien plus élaboré que celui de Robinson, en matière de rapports sociaux de production.

Le social y est déjà déterminant et Marx insiste sur le fait qu'il est déterminant en tant que « dépendance personnelle ». De là se construit cette chose sociale nécessaire qu'est le travail social.

Mais dans cette formation sociale à proprement parler moyenâgeuse les rapports sociaux ont encore une caractéristique qui les distingue de ceux qui vont leur succéder, en ceci que ce sont des rapports personnels directs entre des personnes et qu'ils se donnent pour tels, à qui veut bien s'y intéresser.

Les rapports de propriété, et de même le travail, prennent spontanément la forme que Marx entend promouvoir : celle de « l'association immédiate » et singulièrement celle qu'auto-organisent les « producteurs associés » selon un modèle qui ressemble non pas à l'auto-gestion mais plus prosaïquement à la coopérative... (l'autonomie qui doit assurer l'immédiateté des rapports sociaux, telle que la décrit Marx, n'étant pas garantie par la « gestion » mais par la propriété commune des instruments de la production). Marx refuse les actionnaires comme parasites mais juge l'organisation rationnelle de la division du travail comme relevant de la nécessité propre au procès de production et inhérente au social en tant que tel.

N.B. : C'est évidemment un hiatus fondamental aux yeux du gauchisme libertaire et des anarcho-marxistes.

Ces divers objets se présentent à la famille comme les produits divers de son travail et non comme des marchandises qui s'échangent réciproquement. Les différents travaux d'où dérivent ces produits, agriculture, élève du bétail, tissage, confection de vêtements, etc., possèdent de prime abord la forme de fonctions sociales, parce qu'ils sont des fonctions de la famille qui a sa division de travail tout aussi bien que la production marchande. Les conditions naturelles variant avec le changement des saisons, ainsi que les différences d'âge et de sexe, règlent dans la famille la distribution du travail et sa durée pour chacun. La mesure de la dépense des forces individuelles par le temps de travail apparaît ici directement comme caractère social des travaux eux-mêmes, parce que les forces de travail individuelles ne fonctionnent que comme organes de la force commune de la famille.

Représentons-nous enfin une réunion d'hommes libres travaillant avec des moyens de production communs, et dépensant, d'après un plan concerté, leurs nombreuses forces individuelles comme une seule et même force de travail social. Tout ce que nous avons dit du travail de Robinson se reproduit ici, mais socialement et non individuellement. Tous les produits de Robinson étaient son produit personnel et exclusif, et, conséquemment, objets d'utilité immédiate pour lui.

Le produit total des travailleurs unis est un produit social. Une partie sert de nouveau comme moyen de production et reste sociale ; mais l'autre partie est consommée et, par conséquent, doit se répartir entre tous. Le mode de répartition variera suivant l'organisme producteur de la société et le degré de développement historique des travailleurs. Supposons, pour mettre cet état de choses en parallèle avec la production marchande, que la part accordée à chaque travailleur soit en raison son temps de travail. Le temps de travail jouerait ainsi un double rôle.

À ce stade de la conjecture proposée par Marx, il n'y a pas encore de séparation entre le producteur et ce qu'il produit. L'individu est directement et essentiellement associé socialement à son activité et cette activité donne la mesure (relative) de sa valeur.

N.B : C'est l'époque où Baltasar Gracian⁸ peut encore dire que « *L'art perfectionne ce qui est bon et corrige ce qui est mauvais* » pour désigner la valeur sociale « proto-manufacturière » de l'artisan (car en ces temps obscurs il y a déjà des petits-bourgeois mais il n'y a pas encore véritablement « d'artiste »).

Ce moment « mythique » de la formation sociale et son état objectif en matière de production permettent à Marx d'introduire sa conception du travail, de la division du travail et de la mesure de sa valeur. Cette dernière non pas en tant que durée ou intensité mais comme « caractère social des travaux eux-mêmes ».

La communauté sociale spontanée qu'est la famille et sa production de « subsistance » propre donnent le modèle de cette valorisation sociale par l'activité... commune. Cette forme de valeur est encore une pure relation (logique et relative) et non une proportion (chiffirable et opératoire).

Le troisième moment est celui d'une hypothétique « réunion d'hommes libres », conçue de manière abstraite comme un ensemble de Robinsons contraints au « vivre ensemble ». Ces Robinsons socialisés sont imaginés comme une communauté autonome ou le travail et ses produits sont partagés entre tous.

Marx conjecture analytiquement la transformation que cela opérerait sur le produit de cette activité collective. Cette transformation qui se manifesterait essentiellement par la répartition, conséquence logique de la mutualisation initiale de l'activité productive.

C'est donc le moment de la répartition du produit social pris comme « totalité ». Marx s'y intéresse surtout sous l'angle qui va être le thème majeur du Capital : la répartition selon la durée de temps de travail, réputée donner une représentation quantifiable des contributions individuelles à cette totalisation. I

Il observe d'abord que, conformément à ce qu'il vient de montrer, relativement au double rôle social inhérent à la forme marchandise, la durée du travail « jouerait un double rôle » (on pourrait même parler ici de « double jeu »).

⁸ https://fr.wikipedia.org/wiki/Baltasar_Gracián

D'un côté, sa distribution dans la société règle le rapport exact des diverses fonctions aux divers besoins ;

de l'autre, il mesure la part individuelle de chaque producteur dans le travail commun, et en même temps la portion qui lui revient dans la partie du produit commun réservée à la consommation.

Les rapports sociaux des hommes dans leurs travaux et avec les objets utiles qui en proviennent restent ici simples et transparents dans la production aussi bien que dans la distribution.

Le monde religieux n'est que le reflet du monde réel. Une société où le produit du travail prend généralement la forme de marchandise et où, par conséquent, le rapport le plus général entre les producteurs consiste à comparer les valeurs de leurs produits et, sous cette enveloppe des choses, à comparer les uns aux autres leurs travaux privés à titre de travail humain égal, une telle société trouve dans le christianisme avec son culte de l'homme abstrait, et surtout dans ses types bourgeois, protestantisme, déisme, etc., le complément religieux le plus convenable. Dans les modes de production de la vieille Asie, de l'antiquité en général, la transformation du produit en marchandise ne joue qu'un rôle subalterne, qui cependant acquiert plus d'importance à mesure que les communautés approchent de leur dissolution.

Des peuples marchands proprement dits n'existent que dans les intervalles du monde antique, à la façon des dieux d'Epicure, ou comme les Juifs dans les pores de la société polonaise.

Ces vieux organismes sociaux sont, sous le rapport de la production, infiniment plus simples et plus transparents que la société bourgeoise ; mais ils ont pour base l'immatérialité de l'homme individuel — dont l'histoire n'a pas encore coupé, pour ainsi dire, le cordon ombilical qui l'unit à la communauté naturelle d'une tribu primitive — ou des conditions de despotisme et d'esclavage.

Ce double rôle se caractérise comme :

- Répartition selon les besoins collectifs et les fonctions qu'ils privilégient et déterminent (ou la demande dans une logique libérale classique).
- Répartition selon les apports individuels au prorata de leur contribution au produit du travail devenu « commun » c'est à dire collectif, et à la consommation impliquée par les besoins individuels afférents.

Dans ce modèle « simple » et idéal du travail socialisé, qui n'est autre que celui que Marx préconisera sous le vocable de « libre association de producteurs », les rapports sociaux sont « simples » car leur production individuelle et collective est évaluée directement en tant que relations, rapports d'homme à homme, homme et femme naturellement.

Ici Marx introduit pour les besoins de son exposé, une critique explicite du monde religieux en associant singulièrement le christianisme à la forme marchandise. Selon Marx c'est le « culte de l'homme abstrait » propre au christianisme qui le prédispose à hiérarchiser les hommes « sous l'enveloppe des choses » plutôt qu'en se fondant sur leur activité. Mais il précise aussitôt que ce sont surtout les « types » c'est à dire les archétypes sociaux promus par ce monde chrétien qui en constituent le « complément religieux le plus favorable ».

De manière très significative les exemples qu'il donne de « types bourgeois » sont très caractéristiques de ceux qu'il avait côtoyé au long de ses études dans le landernau universitaire, en cette période d'apogée de l'idéalisme allemand : « protestantisme, déisme, etc. ». Par comparaison la « vieille Asie », du fait de son extériorité à ce « renouveau religieux » prend un retard qu'elle mettra du temps à rattraper. Une « dynamique du capitalisme » que Weber, voire Braudel ne récuseront pas... En contrepoint de sa « dénonciation » des chrétiens Marx désigne les juifs comme seul peuple « moderne » pouvant se prévaloir d'une antériorité depuis l'antiquité. Encore était-ce dans les « pores de la société polonaise ». Ce passage est évidemment redevable de la fulminante proclamation de la [critique de la philosophie du droit de Hegel](#)⁹, dont j'extrais ce passage particulièrement significatif dans ce contexte :

« Mais l'homme n'est pas un être abstrait, extérieur au monde réel. L'homme, c'est le monde de l'homme, l'État, la société. Cet État, cette société produisent la religion, une conscience erronée du monde, parce qu'ils constituent eux-mêmes un monde faux. La religion est la théorie générale de ce monde, son compendium encyclopédique, sa logique sous une forme populaire, son point d'honneur spiritualiste, son enthousiasme, sa sanction morale, son complément solennel, sa raison générale de consolation et de justification »

⁹ <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1843/00/km18430000.htm>

Le degré inférieur de développement des forces productives du travail qui les caractérise, et qui par suite imprègne, tout le cercle de la vie matérielle, l'étrécit des rapports des hommes, soit entre eux, soit avec la nature, se reflète idéalement dans les vieilles religions nationales.

En général, le reflet religieux du monde réel ne pourra disparaître que lorsque les conditions du travail et de la vie pratique présenteront à l'homme des rapports transparents et rationnels avec ses semblables et avec la nature. La vie sociale, dont la production matérielle et les rapports qu'elle implique forment la base, ne sera dégagée du nuage mystique qui en voile l'aspect, que le jour où s'y manifesteront l'œuvre d'hommes librement associés, agissant consciemment et maîtres de leur propre mouvement social. Mais cela exige dans la société un ensemble de conditions d'existence matérielle qui ne peuvent être elles-mêmes le produit que d'un long et douloureux développement.

L'économie politique a bien, à est vrai, analysé la valeur et la grandeur de valeur [34], quoique d'une manière très imparfaite.

Mais elle ne s'est jamais demandé pourquoi le travail se représente dans la valeur, et la mesure du travail par sa durée dans la grandeur de valeur des produits. Des formes qui manifestent au premier coup d'œil qu'elles appartiennent à une période sociale dans laquelle la production et ses rapports régissent l'homme au lieu d'être régis par lui paraissent à sa conscience bourgeoise une nécessité tout aussi naturelle que le travail productif lui-même. Rien d'étonnant qu'elle traite les formes de production sociale qui ont précédé la production bourgeoise, comme les Pères de l'Eglise traitaient les religions qui avaient précédé le christianisme [35].

Dans ce même texte de 1844 (plus de 20 ans avant le Capital), Marx annonçait d'ailleurs son programme de recherche :

« L'histoire a donc la mission, une fois que la vie future de la vérité s'est évanouie, d'établir la vérité de la vie présente. Et la première tâche de la philosophie, qui est au service de l'histoire, consiste, une fois démasquée l'image sainte qui représentait la renonciation de l'homme à lui-même, à démasquer cette renonciation sous ses formes profanes. La critique du ciel se transforme ainsi en critique de la terre, la critique de la religion en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique. »

On observe donc ici la belle constance de Marx dans son projet critique (ce qui au passage ridiculise les prétentions à découper Marx selon ses « âges »...). Mais après avoir à peine dissipé les vapeurs de l'opium des peuples, et au détour de l'affirmation « canonique » que « la production matérielle et les rapports qu'elle implique forment la base de la vie sociale », il aborde un autre thème qu'il juge connexe et qui connaît aujourd'hui un regain d'intérêt, celui des rapports transparents et rationnels des hommes avec leurs semblables et avec la nature.

Ici commence, après ce détour « ontologique » la critique de l'économie politique proprement dite.

Rappelons à ce propos que le projet de Marx n'est pas de proposer une « contre-économie politique marxiste » mais au contraire de récuser toute portée gnoseologique à « l'Économie politique » qu'il disqualifie comme pseudo-discipline scientifique servant l'idéologie bourgeoise. Il s'emploiera tout au long du Capital à en dénoncer et invalider méthodiquement la légitimation abusive d'un mode de production hégémonique mais confronté au mouvement des contradictions qui l'ont fait advenir dans l'histoire des formations sociales humaines.

La forme première de cette « naturalisation » du capitalisme par l'idéologie constitutive de l'économie politique est, selon Marx, parfaitement homologue à la démarche théologique servant l'illusion chimérique et néfaste portée par les religions.

« Cet État, cette société produisent la religion, une conscience erronée du monde, parce qu'ils constituent eux-mêmes un monde faux. »

Dans la représentation que s'en fait Marx, la pseudo-science politico-économique est une religion civile, dont le clergé et les clercs servent essentiellement le pouvoir des puissants et dont la clientèle d'élection est faite de nouveaux philistins.

(wiki : Dans la littérature allemande du XIXe siècle en particulier, les philistins (allemand : Philister) sont les personnes étrangères aux universités, les « bourgeois ». Ce mot désigne plus généralement une personne à l'esprit obtus)

Ce qui fait voir, entre autres choses, l'illusion produite sur la plupart des économistes par le fétichisme inhérent au monde marchand ; ou par l'apparence matérielle des attributs sociaux du travail, c'est leur longue et insipide querelle à propos du rôle de la nature dans la création de la valeur d'échange. Cette valeur n'étant pas autre chose qu'une manière sociale particulière de compter le travail employé dans la production d'un objet ne peut pas plus contenir d'éléments matériels que le cours du change, par exemple.

Dans notre société, la forme économique la plus générale et la plus simple qui s'attache aux produits du travail, la forme marchandise, est si familière à tout le monde que personne n'y voit malice.

Considérons d'autres formes économiques plus complexes.

D'où proviennent, par exemple, les illusions du système mercantile ? Evidemment du caractère fétiche que la forme monnaie imprime aux métaux précieux.

Et l'économie moderne, qui fait l'esprit fort et ne se fatigue pas de ressasser ses fades plaisanteries contre le fétichisme des mercantilistes, est-elle moins la dupe des apparences ? N'est-ce pas son premier dogme que des choses, des instruments de travail, par exemple, sont, par nature, capital, et, qu'en voulant les dépouiller de ce caractère purement social, on commet un crime de lèse-nature ?

Enfin, les physiocrates, si supérieurs à tant d'égards, n'ont-ils pas imaginé que la rente foncière n'est pas un tribut arraché aux hommes, mais un présent fait par la nature même aux propriétaires ?

Mais n'anticipons pas et contentons-nous encore d'un exemple à propos de la forme marchandise elle-même.

Ici un passage pour lequel je confesse une particulière dilection, aisément compréhensible par ceux qui connaissent mon mépris profond pour l'irrationalisme benêt (et petit-bourgeois) de l'idéologie écologiste ... parfait « compendium encyclopédique » (comme disait Marx) pour le culte de la religion libérale du capitalisme, salutairement « réformé » aux sources de la mystique « soutenable ».

C'est l'occasion pour Marx de disqualifier, dans un raccourci sarcastique réjouissant, toute prétention à « valoriser la Nature » (il faudra 600 pages à J-M.-Harribey et l'inventaire de toutes les élucubrations pseudo-scientifiques des écologistes publiées sur le sujet...pour s'en apercevoir).

Marx est ici simplement allusif et réfère la longue et scrupuleuse critique (qu'il a rédigée avec Engels) de celui qui exemplifie pour lui « l'économiste vulgaire » : [Malthus](#)¹⁰. Critique assez perturbante pour ceux des tenants de « Marx premier écologiste » qui prennent le temps de la lire ...

Le principe de base étant maintenant posé et décrit dans ses déterminations « ontologiques », Marx va l'illustrer par quelques exemples analogues pour lui donner le caractère de concept général sur lequel il va appuyer son travail critique.

Le caractère fétiche de la forme monnaie.

La sacralisation du capital comme propriété des instruments de production.

La rente foncière (alors principale forme d'accumulation) comme tribut « naturel » du à ses détenteurs.

L'exemple « canonique » (et surtout matérialiste) que va proposer Marx en conclusion de son « ontologie » de la marchandise, va référer (comme je l'ai évoqué plus haut) la science et la sémantique savante des chimistes de son époque. Parmi toute la polysémie du terme « propriété » c'est son usage par les chimistes (et les alchimistes) que Marx met en avant pour les besoins de sa démonstration (qui relève d'une critique de la naturalisation de la « propriété » bourgeoise opérée par l'idéologie de son économie politique).

¹⁰ http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels_Marx/critique_de_malthus/critique_de_malthus_presentation.html

Les marchandises diraient, si elles pouvaient parler : Notre valeur d'usage peut bien intéresser l'homme ; pour nous, en tant qu'objets, nous nous en moquons bien. Ce qui nous regarde c'est notre valeur. Notre rapport entre nous comme choses de vente et d'achat le prouve. Nous ne nous envisageons les unes les autres que comme valeurs d'échange. Ne croirait-on pas que l'économiste emprunte ses paroles à l'âme même de la marchandise quand il dit : « La valeur (valeur d'échange) est une propriété des choses, la richesse (valeur d'usage) est une propriété de l'homme. La valeur dans ce sens suppose nécessairement l'échange, la richesse, non [36]. » »

La richesse (valeur utile) est un attribut de l'homme ; la valeur, un attribut des marchandises. Un homme ou bien une communauté est riche, une perle ou un diamant possède de la valeur et la possède comme telle [37]. » Jusqu'ici aucun chimiste n'a découvert de valeur d'échange dans une perle ou dans un diamant.

Les économistes qui ont découvert ou inventé des substances chimiques de ce genre, et qui affichent une certaine prétention à la profondeur, trouvent, eux, que la valeur utile des choses leur appartient indépendamment de leurs propriétés matérielles, tandis que leur valeur leur appartient en tant que choses. Ce qui les confirme dans cette opinion, c'est cette circonstance étrange que la valeur utile des choses se réalise pour l'homme sans échange, c'est-à-dire dans un rapport immédiat entre la chose et l'homme, tandis que leur valeur, au contraire, ne se réalise que dans l'échange, c'est-à-dire dans un rapport social. Qui ne se souvient ici du bon Dogberry, et de la leçon qu'il donne au veilleur de nuit, Seacoal :

« Etre un homme bien fait est un don des circonstances, mais savoir lire et écrire, cela nous vient de la nature [38]. »

(To be a well-favoured man is the gift of fortune ; but to write and read comes by nature.)

En préliminaire à sa conclusion, Marx résume la dialectique de la valeur de la marchandise sur le mode de la contradiction « en procès » qui lui est coutumière : deux *choses sociales* sont à considérer « essentiellement » dans la valeur : l'échange et l'usage.

- La valeur d'échange comme valeur et propriété des choses (en soi).
- et la valeur d'usage comme richesse et à ce titre propriété humaine (pour soi).

Ce sont les deux formes contradictoires d'une même « contradiction en procès » exprimant un même « être social ». On observe ici que ce dualisme phénoménologique est classiquement cartésien...mais opère par *double négation* et non par contradiction purement exclusive comme chez Descartes. Marx est cartésien dans son approche ontologique « créative » c'est à dire sa « méthode d'invention », autrement dit de production théorique. Il est hégélien dans son approche dialectique c'est à dire dans sa logique démonstrative. Ainsi, dans son ontologie de la valeur et de la marchandise, il reprend le mode de distinction hégélienne entre logique objective et logique subjective. Une modalité souvent perçue comme « contre-intuitive » par les « philistins »... et singulièrement les adeptes de la « subjectivation ».

Au moment de conclure, le moment « ontologique » de sa critique de l'économie politique va donc porter sur la *substantialisation* que doit opérer cette dernière pour naturaliser le rapport social de valeur. Avec pour conséquence de produire une discipline pseudo-scientifique qui théorise la découverte d'une étrange « substance » qui aurait comme *propriété* « chimique » d'être porteuse de valeur d'échange. Le genre de substance que ses chimistes empiristes du social devraient donc être en mesure d'identifier comme très densément présente dans la perle ou le diamant, puisque c'est une propriété des choses et que ces choses se manifestent (dans le rapport social) comme « riches en valeur d'échange », en dépit de leur assez médiocre valeur d'usage.

Marx dénonce enfin l'inconsistance épistémologique de cette théorie qui tire son autorité d'une parfaite absurdité logique : la valeur qui n'aurait de réalité « substantielle » qu'en dehors de son échange, ne se réalise que dans et par l'échange de cette substance. Le genre de mystère du genre de celui de la sainte trinité, qu'il s'agit donc d'admettre plutôt que de le démonter, à l'instar des dogmes de la Foi.

Il conclue par une botte finale, qu'il juge décisive, sur le mode sarcastique qu'il affectionne, en illustrant son propos d'une citation « paradoxale » de Shakespeare (un de ses auteurs favoris) tirée non sans malice de la comédie « Beaucoup de bruit pour rien ».

Le lecteur attentif pourra constater ensuite que le capital a pour « plan » de déployer l'ensemble des déterminations sous-jacentes à cet être social essentiellement contradictoire. Avec le projet de démontrer, au travers de ses propres représentations idéologiques mises en contradiction avec elles-mêmes, que dans sa forme marchandise historiquement « dominante », cet être social confronte son mode de production à une contradiction *sui generis*, donc indépassable autrement que par sa propre « destruction créatrice ».

Ce qu'il s'agit pour Marx de démontrer c'est que cette « contradiction centrale » tient non pas à l'Être social en tant que nécessité ontologique, mais au mode qu'il s'est historiquement appliqué en auto-élaborant électivement l'ère capitaliste.

Contradiction que dans son travail préparatoire à la rédaction de l'ouvrage, il avait formellement identifiée ainsi (dans les Grundrisse) :

« Le capital est lui-même la contradiction en tant que processus, 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. C'est pourquoi il diminue le temps de travail sous la forme du travail nécessaire pour l'augmenter sous la forme du travail superflu ; et pose donc dans une mesure croissante le travail superflu comme condition – question de vie ou de mort – pour le travail nécessaire.

D'un côté donc, il donne vie à toutes les puissances de la science et de la nature comme à celles de la combinaison sociale et du commerce social pour rendre la création de richesse indépendante (relativement) du temps de travail qui y est employé. De l'autre côté, il veut mesurer au temps de travail ces gigantesques forces sociales ainsi créées, et les emprisonner dans les limites qui sont requises pour conserver comme valeur la valeur déjà créée. Les **forces productives*** et les **relations sociales*** – les unes et les autres étant **deux côtés différents du développement de l'individu social*** – n'apparaissent au capital que comme les moyens, et ne sont pour lui que des moyens de produire à partir de la base fondamentale bornée qui est la sienne. Mais en fait elles sont les conditions matérielles pour faire sauter cette base. »

* c'est moi qui souligne

L'échec évolutif (au sens darwinien) que Marx identifie dans son analyse historique de l'Être social explique donc qu'il ait décidé d'intituler son livre (initialement présenté de manière très académique comme « critique l' 'économie politique ») en en désignant frontalement le responsable : ***l'accumulation propre*** au mode de production capitaliste tel qu'il s'est progressivement imposé au fil de la lutte des classes , jusqu'à maintenant (cf. tout le développement consacré dans la suite de l'ouvrage à la genèse historique de cette accumulation et ses conséquences).

Très tôt, dans la conception de son « opus magnum », Marx avait décidé d'inaugurer l'ouvrage par une proposition résolument phénoménologique . Qui se résume à la question : Sous quelle forme notre formation sociale, c'est à dire la forme actuelle de l'Être social, nous apparaît-elle ? (étant entendu qu'il s'agira de la représentation d'elle-même que nous en donne l'économie politique).

« La richesse des sociétés dans lesquelles règne le mode de production capitaliste s'annonce comme une « immense accumulation de marchandises ».

L'analyse de la marchandise, forme élémentaire de cette richesse, sera par conséquent le point de départ de nos recherches. »

premières phrases du livre 1 du Capital

Ce que nous constatons aujourd'hui, plus que jamais, c'est que ce ***maintenant*** du Capital de Marx est toujours actuel. Raison pour laquelle le système de connaissance de Marx reste « la philosophie indépassable de ce temps » qui est encore le notre...

et dont Marx, à titre de téléologie, nous indique à la fois l'entrée et la sortie.

Notes de Marx

[28] On se souvient que la Chine et les tables commencèrent à danser, lorsque tout le reste du monde semblait ne pas bouger — *pour encourager les autres*.

[29] Chez les anciens Germains la grandeur d'un arpent de terre était calculée d'après le travail d'un jour, et de là son nom *Tagwerk*, *Mannwerk*, etc. (*Jurnale* ou *jurnal*, *terra jurnal* ou *diurnal*.) D'ailleurs l'expression de « journal » de terre subsiste encore dans certaines parties de la France (voir Georg Ludwig von MAURER, *Einleitung zur Geschichte der Mark-, Hof-, Dorf- und Stadt-Verfassung...*, Munich, 1854, p. 129 et suiv.). [Deuxième édition]

[30] Quand donc Galiani dit : « La valeur est un rapport entre deux personnes » ! *La Ricchezza è una ragione tra due persone*. (GALIANI, *Della Moneta*, p. 221, t. III du recueil de Custodi : *Scrittori classici italiani di Economia politica. — Parte moderna*, Milan, 1803), il aurait dû ajouter : un rapport caché sous l'enveloppe des choses. [Deuxième édition]

[31] « Que doit-on penser d'une loi qui ne peut s'exécuter que par des révolutions périodiques ? C'est tout simplement une loi naturelle fondée sur l'inconscience de ceux qui la subissent. » (Friedrich ENGELS « *Umriss, zu einer Kritik der Nationalökonomie* », p. 103, dans les *Annales franco-allemandes*, éditées par Arnold Ruge et Karl Marx, Paris, 1844.)

[32] Ricardo lui-même a sa Robinsonade. Le chasseur et le pêcheur primitifs sont pour lui des marchands qui échangent le poisson et le gibier en raison de la durée du travail réalisé dans leurs valeurs. A cette occasion, il commet ce singulier anachronisme, que le chasseur et le pêcheur consultent, pour le calcul de leurs instruments de travail, les tableaux d'annuités en usage à la Bourse de Londres en 1817. Les « parallélogrammes de M. Owen » paraissent être la seule forme de société qu'il connaisse en dehors de la société bourgeoise (K. Marx, *Contribution...*, *op. cit.*, p. 38-39). [Deuxième édition]

[33] C'est un préjugé ridicule, répandu ces derniers temps, de croire que la propriété collective *primitive* est une forme de propriété spécifiquement slave, voire exclusivement russe. C'est la forme primitive dont on peut établir la présence chez les Romains, les Germains, les Celtes, mais dont on rencontre encore, aux Indes, tout un échantillonnage aux spécimens variés, bien qu'en partie à l'état de vestiges. Une étude rigoureuse des formes de la propriété collective en Asie, et spécialement aux Indes, montrerait qu'en se dissolvant les différentes formes de la propriété collective primitive ont donné naissance à différentes formes de propriété. C'est ainsi que l'on peut, par exemple, déduire les différents types originaux de propriété privée à Rome et chez les Germains de différentes formes de propriété collective aux Indes (K. Marx, *Contribution...*, *op. cit.*, p. 13). [Deuxième édition]

[34] Un des premiers économistes qui après William Petty ait ramené la valeur à son véritable contenu, le célèbre Franklin, peut nous fournir un exemple de la manière dont l'économie bourgeoise procède dans son analyse. Il dit : « Comme le commerce en général n'est pas autre chose qu'un échange de travail contre travail, c'est par le travail qu'on estime le plus exactement la valeur de toutes choses » (*The Works of Benjamin Franklin*. etc., éditions Sparks, Boston, 1836, t. II. p. 267). Franklin trouve tout aussi naturel que les choses aient de la valeur, que le corps de la pesanteur. A son point de vue, il s'agit tout simplement de trouver comment cette valeur sera estimée le plus exactement possible. Il ne remarque même pas qu'en déclarant que « c'est par le travail qu'on estime le plus exactement la valeur de toute chose », il fait abstraction de la différence des travaux échangés et les réduit à un travail humain égal. Autrement il aurait dû dire : puisque l'échange de bottes ou de souliers contre des tables n'est pas autre chose qu'un échange de cordonnerie contre menuiserie, c'est par le travail du menuisier qu'on estimera avec le plus d'exactitude la valeur des bottes ! En se servant du mot travail en général, il fait abstraction du caractère utile et de la forme concrète des divers travaux.

L'insuffisance de l'analyse que Ricardo a donnée de la grandeur de la valeur — et c'est la meilleure — sera démontrée dans les Livres III et IV de cet ouvrage. Pour ce qui est de la valeur en général, l'économie politique classique ne distingue jamais clairement ni expressément le travail représenté dans la valeur du même travail en tant qu'il se représente dans la valeur d'usage du produit. Elle fait bien en réalité cette distinction, puisqu'elle considère le travail tantôt au point de vue de la qualité, tantôt à celui de la quantité. Mais il ne lui vient pas à l'esprit qu'une différence simplement quantitative des travaux suppose leur unité ou leur égalité qualitative, c'est-à-dire leur réduction au travail humain abstrait. Ricardo, par exemple, se déclare d'accord avec Destutt de Tracy quand celui-ci dit : « Puisqu'il est certain que nos facultés physiques et morales sont notre seule richesse originaire, que l'emploi de ces facultés, le travail quelconque, est notre seul trésor primitif, et que c'est toujours de cet emploi que naissent toutes les choses que nous appelons des biens... il est certain même que tous ces biens ne font que représenter le travail qui leur a donné naissance, et que, s'ils ont une valeur, ou même deux distinctes, ils ne peuvent tenir ces valeurs que de celle du travail dont ils émanent. » (DESTUTT DE TRACY, *Éléments d'idéologie*, IVe et Ve parties, Paris, 1826, p. 35, 36.) (Comp. RICARDO, *The Principles of Political Economy*, 3e éd., London, 1821, p. 334.) Ajoutons seulement que Ricardo prête aux paroles de Destutt un sens trop profond. Destutt dit bien d'un côté que les choses qui forment la richesse représentent le travail qui les a créées ; mais, de l'autre, il prétend qu'elles tirent leurs deux valeurs différentes (valeur d'usage et valeur d'échange) de la valeur du travail. Il tombe ainsi dans la platitude de l'économie vulgaire qui admet préalablement la valeur d'une marchandise (du travail, par exemple) pour déterminer la valeur des autres.

Ricardo le comprend comme s'il disait que le travail (non sa valeur) se représente aussi bien dans la valeur d'usage que dans la valeur d'échange. Mais lui-même distingue si peu le caractère à double face du travail que dans tout son chapitre « Valeur et Richesse », il est obligé de discuter les unes après les autres les trivialités d'un J.-B. Say. Aussi est-il à la fin tout étonné de se trouver d'accord avec Destutt sur le travail comme source de valeur, tandis que celui-ci, d'un autre côté, se fait de la valeur la même idée que Say.

[35] « Les économistes ont une singulière manière de procéder. Il n'y a pour eux que deux sortes d'institutions, celles de l'art et celles de la nature. Les institutions de la féodalité sont des institutions artificielles, celles de la bourgeoisie sont des institutions naturelles. Ils ressemblent en cela aux théologiens, qui, eux aussi, établissent deux sortes de religions. Toute religion qui n'est pas la leur est une invention des hommes, tandis que leur propre religion est une émanation de Dieu... Ainsi il y a eu de l'histoire, mais il n'y en a plus. » (Karl MARX, *Misère de la philosophie. Réponse à la Philosophie de la misère de M. Proudhon*, 1847, p. 113.) Le plus drôle est Bastiat, qui se figure que les Grecs et les Romains n'ont vécu que de rapine. Mais quand on vit de rapine pendant plusieurs siècles, il faut pourtant qu'il y ait toujours quelque chose à prendre ou que l'objet des rapines continues se renouvelle constamment. Il faut donc croire que les Grecs et les Romains avaient leur genre de production à eux, conséquemment une économie, qui formait la base matérielle de leur société, tout comme l'économie bourgeoise forme la base de la nôtre.

Ou bien Bastiat penserait-il qu'un mode de production fondé sur le travail des esclaves est un système de vol ? Il se place alors sur un terrain dangereux. Quand un géant de la pensée, tel qu'Aristote, a pu se tromper dans son appréciation du travail esclave, pourquoi un nain comme Bastiat serait-il infaillible dans son appréciation du travail salarié? — Je saisis cette occasion pour dire quelques mots d'une objection qui m'a été faite par un journal allemand-américain à propos de mon ouvrage : *Contribution à la critique de l'économie politique*, paru en 1859. Suivant lui, mon opinion que le mode déterminé de production et les rapports sociaux qui en découlent, en un mot que la structure économique de la société est la base réelle sur laquelle s'élève ensuite l'édifice juridique et politique, de telle sorte que le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle — suivant lui, cette opinion est juste pour le monde moderne dominé par les intérêts matériels mais non pour le Moyen Age où régnait le catholicisme, ni pour Athènes et Rome où régnait la politique. Tout d'abord, il est étrange qu'il plaise à certaines gens de supposer que quelqu'un ignore ces manières de parler vieilles et usées sur le Moyen Age et l'Antiquité. Ce qui est clair, c'est que ni le premier ne pouvait vivre du catholicisme, ni la seconde de la politique. Les conditions économiques d'alors expliquent au contraire pourquoi là le catholicisme et ici la politique jouaient le rôle principal. La moindre connaissance de l'histoire de la République romaine, par exemple, fait voir que le secret de cette histoire, c'est l'histoire de la propriété foncière. D'un autre côté, personne n'ignore que déjà don Quichotte a eu à se repentir pour avoir cru que la chevalerie errante était compatible avec toutes les formes économiques de la société.

[36] « *Value is a property of things, riches of man. Value, in this sense, necessarily implies exchanges, riches do not.* » (*Observations on certain verbal Disputas in Political Economy, particularly relating to value and to demand and supply*, London, 1821, p. 16.)

[37] « Riches are the attribute of men, value is the attribute of commodities. A man or a community is rich, a pearl or a diamond is valuable... A pearl or a diamond is *valuable as a pearl or diamond.* » (S. Bailey, *op. cit.*, p. 165.)

[38] L'auteur des *Observations* et S. BAILEY accusent Ricardo d'avoir fait de la valeur d'échange, chose purement relative, quelque chose d'absolu. Tout au contraire, il a ramené la relativité apparente que ces objets, tels que perle et diamant, par exemple, possèdent comme valeur d'échange, au vrai rapport caché sous cette apparence, à leur relativité comme simples expressions de travail humain. Si les partisans de Ricardo n'ont su répondre à Bailey que d'une manière grossière et pas du tout concluante, c'est tout simplement parce qu'ils n'ont trouvé chez Ricardo lui-même rien qui les éclairât sur le rapport intime qui existe entre la valeur et sa forme, c'est-à-dire la valeur d'échange.