

Valeur et langage chez Marx

Éric N. Duhaime

Number 4, 2022

De la *French Theory* à la déconstruction du monde

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1098608ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1098608ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collectif Société

ISSN

2562-5373 (print)

2562-5381 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Duhaime, É. N. (2022). Valeur et langage chez Marx. *Cahiers Société*, (4), 305–330. <https://doi.org/10.7202/1098608ar>

Article abstract

Since the publication of Capital in 1867, the concept of value has caused a lot of ink to flow. Many different and opposite interpretations have been proposed to clarify the meaning of this concept central to Marx's theory, some even arguing that value would take on two contradictory and irreconcilable meanings in his work, being presented sometimes as substance, sometimes as mediation. This article seeks to shed light on Marx concept of value, although tackling the question indirectly, that is to say from the ambiguous status that language takes on in his work. First, we will show that the way in which Marx conceives of the activity of production, as a social and historical activity, makes it possible to tie it to a more general theory which takes the symbolic into account. Then, by introducing some central theses of Michel Freitag's theory of the symbolic, we will show that language makes it possible to elucidate a central point of the specificity of human activity as depicted by Marx. Finally, we will show that value is located at the crossroads of production and language, in that it constitutes for Marx both an abstract category and a concrete social mediation.

© Collectif Société, 2022



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

Valeur et langage chez Marx

Éric N. DUHAIME
Université du Québec à Montréal

Considéré par plusieurs comme l'un des passages les plus ardues du *Capital*, le premier chapitre du premier livre présente de façon très succincte, voire abstraite, un ensemble de concepts indispensables à la compréhension de l'ouvrage. Marx lui-même n'était pas inconscient de ce problème, s'inquiétant dès la préface à la première édition allemande de la difficulté relative à l'entrée en matière qu'il avait privilégiée et qu'il imputa, dans la postface à la seconde édition allemande, à cette « coquetterie » qui l'avait incité à s'inspirer de la méthode d'exposition dialectique propre à Hegel¹. Or, cette préoccupation visait tout particulièrement le concept de valeur, dont l'ambiguïté n'a cessé de nourrir, depuis la parution du *Capital*, de nombreuses polémiques quant à ses tenants et aboutissants².

Au cours de la dernière décennie, le débat entourant la signification du concept de valeur chez Marx a été relancé avec la parution du livre d'André Orléan, *L'empire de la valeur*³, qui conclut à l'existence d'une « oscillation perpétuelle » entre deux positions à ses yeux « irréconciliables » chez Marx, à savoir : une définition de la valeur comme « substance », c'est-à-dire comme « dépense de force de travail », et une autre comme « institution », c'est-à-dire comme « rapport social » historiquement institué⁴. Or, si l'ambiguïté entourant le concept de valeur chez Marx a nourri de nombreuses

1. Karl Marx, *Le Capital*, livre I : *Le procès de production du capital*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, PUF, 1993, p. 3 et 17.

2. Voir, par exemple, tout le débat entourant la question de la transformation de la valeur en prix, discuté notamment dans : Gilles Dostaler, *Valeur et prix. Histoire d'un débat*, Montréal, PUQ, 1978 ; *Marx, la valeur et l'économie politique*, Paris, Anthropos, 1978.

3. André Orléan, *L'empire de la valeur. Refonder l'économie*, Paris, Seuil, 2011. Voir également le commentaire de Mark Hunyadi, « Marx, substantialiste ? À propos de *L'Empire de la valeur* d'André Orléan », *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 50, no 2, 2012 ; de même que celui de Jean-Marie Harribey, « André Orléan, *L'empire de la valeur, Refonder l'économie*, Paris, Seuil, 2011 », *Revue de la régulation*, vol. 10, 2e semestre 2011 ; en ligne : <<http://regulation.revues.org/9483>> ; et la réponse d'Orléan à ce dernier, « Réponse à Jean-Marie Harribey », *Revue de la régulation*, vol. 10, 2e semestre 2011 ; en ligne : <<http://regulation.revues.org/9502>>.

4. André Orléan, *op. cit.*, p. 46-47. En fait, cette lecture du concept de valeur chez Orléan s'inspire directement de l'interprétation de Cornelius Castoriadis, à qui il reprend d'ailleurs le terme d'« oscillation », ce dernier soutenant la présence d'une « antinomie » inhérente à la pensée de Marx, notamment en ce qui concerne la valeur qui serait présentée tantôt comme « physiologique-naturelle », tantôt comme « pleinement sociale ». Voir Cornelius Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 2017 [1978], p. 344-352.

polémiques qui perdurent à ce jour, cela s'explique en grande partie par un angle mort propre à sa pensée, soit l'occultation du caractère symbolique de l'activité humaine qui, d'un côté, se rattache aux pratiques sociales de production et, de l'autre, constitue ce par quoi des représentations particulières sont élaborées. D'où, nous semble-t-il, les difficultés d'interprétation entourant la valeur posée par Marx comme une catégorie ayant une « validité sociale », et qui devient difficilement intelligible compte tenu de l'occultation de la dimension symbolique de l'activité humaine⁵.

Cet article a pour but de contribuer à l'éclaircissement de la signification du concept de valeur chez Marx, mais en abordant la question de façon indirecte, soit par le détour que constitue la question du statut ambigu du langage dans son œuvre⁶. D'abord, en retournant aux textes de Marx, nous montrerons que la façon dont il conceptualise l'activité de production, posée comme étant à la fois sociale et historique, permet son arrimage à une théorie plus générale qui tient compte du symbolique. Ensuite, en explorant quelques thèses centrales de la théorie sociologique de Michel Freitag, nous montrerons que la reconnaissance du symbolique comme dimension fondamentale de l'activité humaine permet d'élucider un point central de la spécificité de cette activité telle que dépeinte par Marx. Sur cette base, nous reviendrons alors au concept de valeur afin de montrer que cette catégorie se situe au croisement de la production et du langage ou, autrement dit, de l'activité de transformation empirique du monde et de l'activité linguistique de sa symbolisation, deux dimensions de l'activité humaine qui se médiatisent réciproquement. Contre l'interprétation de la valeur chez Marx qui pose celle-ci comme étant écartelée entre deux positions irréconciliables, soit comme substance et comme médiation, nous soutiendrons que la valeur revêt effectivement ces deux dimensions. Toutefois, si la valeur est constituée pour Marx d'une substance, il s'agit d'une substance bien particulière, qui résulte de tout un processus d'abstraction. En ce sens, la valeur est donc une catégorie abstraite, mais qui agit à ce titre comme une médiation sociale concrète.

L'activité humaine comme activité sociohistorique chez Marx

Que les pratiques humaines revêtent chez Marx un caractère sociohistorique, voilà, nous semble-t-il, ce qu'il affirme dès les *Manuscrits de 1844* alors qu'il cherche à

5. Karl Marx, *Le Capital*, livre I, *op. cit.*, p. 79.

6. Il faut ici mentionner deux auteurs importants qui se sont également intéressés à la question du symbolique en partant de Marx. Le premier, Cornelius Castoriadis, a cherché à mettre en lumière l'importance centrale du symbolique à partir d'une critique de la réduction marxiste de l'activité humaine à la satisfaction du besoin ou aux intérêts économiques, en amalgamant toutefois le marxisme « orthodoxe » à la pensée de Marx elle-même. Le second, György Márkus, s'est efforcé à l'inverse d'intégrer des éléments relevant du symbolique à la façon dont Marx concevait la production, mais en se contentant, en définitive, d'indiquer quelques grandes lignes programmatiques. Voir Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975 ; György Márkus, *Langage et production*, trad. J. Cohen, C. Legrand et S. Naïr, Paris, Denoël/Gonthier, 1982.

explicitier ce qu'est la spécificité de l'être humain qu'il définit comme un être générique. C'est à travers ce concept d'être générique ou d'essence générique (*Gattungswesen*) que Marx cherche à rendre compte de la dimension sociohistorique de l'être humain, aussi bien en ce qui concerne les pratiques de production et de consommation, que les objets d'usage produits et les besoins qu'ils permettent de satisfaire⁷. Par ailleurs, c'est également à partir des caractéristiques de cette essence générique que le défaut d'une reconnaissance du caractère symbolique de l'activité humaine se fait sentir.

Le concept d'essence générique renvoie à la faculté qu'a l'être humain de poser son propre genre comme celui des êtres qui l'entourent en tant qu'objet de sa pensée. Par l'exercice de cette réflexivité, l'être humain se révèle donc, aux yeux de Marx, un être libre :

L'homme est un être générique, non pas seulement en ce qu'il prend pour objet sien, de façon pratique et théorique, le genre – aussi bien le sien propre que celui des autres choses –, mais aussi – et cela n'est qu'une autre expression pour la même chose – en ce qu'il se rapporte à lui-même comme au genre présent et vivant, en ce qu'il se rapporte à soi comme à un être *universel* et donc libre⁸.

Plus précisément, cette essence générique se décline sous trois dimensions distinctes, soit comme rapport de l'être humain à lui-même, au tout de la nature et à autrui.

Premièrement, à la différence de l'animal dont l'attention se trouve entièrement mobilisée lors de la réalisation d'un comportement déterminé, qui « est » son activité, affirme Marx, l'être humain « a » quant à lui une activité, c'est-à-dire qu'il « fait de son activité vitale elle-même l'objet de sa volonté et de sa conscience. Il a de l'activité vitale consciente⁹ ». Autrement dit, puisque l'être humain est en mesure de poser sa propre activité comme objet de sa conscience, il lui est donc possible de prendre un certain recul réflexif à son égard, ce qui lui permet de moduler son activité, de la réaliser d'une manière sensiblement différente, voire de la transformer en lui conférant de nouvelles formes, en employant de nouvelles méthodes, de nouveaux matériaux, de nouveaux instruments, etc.

Deuxièmement, à la différence de l'animal dont les comportements déterminés se rapportent le plus souvent aux mêmes objets de façon récurrente, dans la mesure où l'être humain transforme sa propre activité, il en vient aussi à se rapporter à de

7. Pour une discussion plus approfondie du concept d'essence générique chez Marx, mis en rapport avec la pensée de G. W. F. Hegel, Ludwig Feuerbach et Moses Hess, voir Éric N. Duhaime, « L'essence générique comme inventivité humaine », *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, no 41, 2017, p. 99-116.

8. Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. F. Fischbach, Paris, Vrin, 2007, p. 121. L'auteur souligne.

9. *Ibid.*, p. 123.

nouveaux objets qu'il intègre à l'horizon de sa pratique, qu'il s'agisse de la découverte de nouveaux matériaux ou de la fabrication et de l'emploi de nouveaux outils. Par conséquent, la totalité de la nature se trouve ainsi posée comme un horizon potentiel de sa pratique. Qui plus est, lorsque l'être humain parvient à satisfaire certains besoins immédiats, il ne s'arrête pas pour autant de produire, mais prolonge sa production au-delà de la satisfaction de ces besoins de base. Il ne se contente donc pas de puiser au sein de la nature ce dont il a besoin, mais il élargit son activité jusqu'à opérer une transformation de la nature en elle-même, en fonction des usages qu'il détermine : « [...] c'est seulement dans l'élaboration du monde objectif que l'homme s'atteste réellement comme étant un être générique. Cette production est sa vie générique à l'œuvre¹⁰. » Ainsi, l'être humain aménage des terres pour les rendre cultivables, détourne des cours d'eau, construit des habitations, des routes, des ponts, etc.

Troisièmement, à la différence de l'animal qui se rapporte à son genre essentiellement à travers la reproduction, l'activité que déploie l'être humain s'inscrit toujours au sein de la vie sociale qui constitue pour celui-ci, au côté de la nature, son milieu vital essentiel. En ce sens, l'être humain est, pour Marx, un être irréductiblement social puisqu'il réalise toujours son activité, de façon plus ou moins lointaine, en rapport ou de concert avec autrui, c'est-à-dire dans le cadre d'une certaine division du travail qui implique une interdépendance ou encore une « intégration réciproque » de l'activité des individus en société¹¹. Cette vie sociale est donc posée par Marx comme un milieu dont l'être humain ne peut être séparé. C'est en elle qu'il prend connaissance des formes de la pratique et des savoir-faire légués par les générations passées et que, sur cette base, il parvient à développer ses propres potentialités. Qui plus est, c'est de cette vie sociale que provient la conscience humaine, celle-ci se développant par le langage et en rapport avec le caractère interdépendant de la pratique des individus en société et avec la nécessité qui en découle pour ceux-ci de communiquer avec leurs semblables.

L'être humain est donc posé comme un être qui, par le déploiement d'une activité consciente et de concert avec autrui, parvient à développer ses propres potentialités, à transformer la nature tout en se transformant lui-même. Pour cause, les trois aspects de son essence générique impliquent que son activité n'est pas, chez lui, immédiatement déterminée par le besoin : l'activité consciente implique de pouvoir suspendre le cours normal d'une pratique qui peut alors faire l'objet de réflexion ; la transformation de la nature implique une production qui s'étend au-delà de la satisfaction de besoins de base ; enfin, l'être humain ne produit pas simplement pour

10. *Idem*.

11. Cette troisième dimension de l'essence générique est plus explicite dans un autre texte de Marx écrit la même année et désigné sous le titre « Notes sur Mill », que l'on retrouve sous les gloses 10 à 23 de la section « Notes de lecture » incorporée à la traduction des « Manuscrits de 1844 » de M. Rubel, dans Karl Marx, *Œuvres*, t. 2 : *Économie*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1968, p. 16-34.

satisfaire ses propres besoins, mais aussi ceux d'autrui. Il y a donc, dans les trois cas, une désinscription de l'activité à l'égard du contexte singulier et étroit déterminé par la satisfaction de besoins immédiats et l'inscription de celle-ci au sein d'un horizon dont la portée est universelle.

C'est pourquoi, aux yeux de Marx, les objets d'usage produits et les besoins qu'ils permettent de satisfaire, de même que les pratiques de production et de consommation relèvent d'un double procès à travers lequel les êtres humains engendrent un monde objectif en aménageant la nature et s'engendrent eux-mêmes comme sujets sociohistoriques en développant de nouvelles façons de produire :

La nature n'est ni objectivement, ni subjectivement présente de façon immédiatement adéquate à l'être humain. Et de même que tout ce qui est naturel doit être engendré, de même l'homme possède son acte d'engendrement, l'histoire, qui cependant, pour lui, est un acte d'engendrement conscient¹².

Toute forme humaine de production ou de consommation se révèle donc, pour Marx, sociohistorique : « L'activité et la jouissance – celle-ci étant le contenu de la première – sont également, d'après leur mode d'existence, une activité sociale et une jouissance sociale¹³. »

On remarque par ailleurs que ces trois dimensions de l'essence générique sont intimement reliées dans la mesure où l'activité consciente par laquelle les êtres humains transforment leur pratique et la nature provient elle-même du fait que leur activité se déploie en rapport à autrui. En ce sens, on voit ici de quelle façon l'argument se boucle chez Marx. Cela dit, on comprend moins bien de quelle façon la conscience serait spontanément générée par le strict établissement de rapports d'interdépendance avec autrui, ce que Marx semble considérer comme allant de soi. De fait, nous sommes ici reconduits à l'argument de Ludwig Feuerbach, qui semble subrepticement repris par Marx, et qui pose la rencontre d'autrui comme étant au fondement de la pensée humaine. En effet, sur la base de la capacité des êtres humains de se mettre à la place de l'autre et de l'effort de décentrement que cela suppose, ces derniers sont, pour Feuerbach, en mesure d'internaliser le rapport « je-tu », d'anticiper le point de vue d'autrui, si bien qu'il en résulte un dialogue intérieur, en lequel consiste précisément la pensée. C'est pourquoi il la définit comme une conversation intérieure : « L'homme pense, c'est-à-dire il converse, il parle avec lui-même¹⁴. » À ce sujet, il nous semble, précisément dans le prolongement de

12. Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 167.

13. *Ibid.*, p. 147.

14. Ludwig Feuerbach, *L'essence du christianisme*, trad. J.-P. Osier et J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 1992, p. 118. L'auteur souligne.

cette idée de décentrement qu'implique la prise de parole, que la pensée de Freitag nous permet d'apporter quelques éclaircissements.

Le caractère symbolique de l'activité humaine chez Freitag

La théorie du symbolique de Freitag permet non seulement d'éclaircir les trois dimensions de l'activité humaine relevées par Marx, mais également de montrer que ce qui assure l'unité de ces trois dimensions – le rapport à soi, au tout de la nature et à autrui – s'explique par le langage¹⁵.

Premièrement, en ce qui concerne le rapport à soi, le langage est au fondement de la réflexivité accrue qui caractérise les êtres humains. L'activité linguistique, comme mobilisation du langage, permet en effet d'opérer une virtualisation des objets auxquels se rapportent les pratiques sociales ainsi qu'une virtualisation de ces pratiques elles-mêmes. L'unification des symboles opérée par le système qu'est le langage – des mots, verbes, articles, compléments, etc. – et les parcours qu'il nous est possible d'emprunter au sein de ce système lorsque nous prenons la parole permettent selon Freitag de désigner des objets en l'absence de ces derniers ou de la réalisation effective des pratiques qui s'y rapportent¹⁶. C'est là ce qui distingue à ses yeux l'être humain de l'animal pour qui le signal – par exemple la discrimination perceptive d'une proie sur le fond que constitue l'environnement – se rattache d'emblée à l'actualisation d'un schème de comportement déterminé – dans le cas présent, celui de la chasse. En opérant une virtualisation des objets et des pratiques, le langage permet aux êtres humains de les évoquer, d'en discuter, de les interroger et de les réfléchir en dehors de la présence effective des premiers ou de la réalisation effective des seconds. Il permet ainsi d'accroître leur réflexivité à l'égard des objets et des pratiques¹⁷.

Deuxièmement, en ce qui concerne le rapport à la totalité de la nature, le langage constitue également ce qui permet, sur la base d'une activité de production qui s'étend à la totalité de la nature, d'opérer une unification synthétique des objets de la pratique. Cette unification est opérée, d'une part, à travers la mise en relation virtuelle de l'ensemble des objets de la pratique humaine que permet le langage et, d'autre part, par l'emboîtement hiérarchique des objets sous une multitude de notions et de catégories qui vont du plus particulier au plus général et dont l'unité

15. Quant à l'intérêt de ce rapprochement entre les perspectives théoriques de Karl Marx et Michel Freitag, voir Éric Pineault, « Ontologie de l'agir et matérialisme pratique : un dialogue Marx / Freitag », *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, no 41, 2017, p. 117-137.

16. Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 2 : *Introduction à une théorie générale du symbolique*, Montréal, Liber, 2011, p. 198-199 et 246.

17. *Ibid.*, p. 250.

d'ensemble peut alors être désignée en tant que totalité, par exemple avec les notions de « nature » ou de « monde »¹⁸. C'est là aussi un élément qui distingue l'être humain de l'animal, dont la discrimination des signaux sur le fond de l'environnement extérieur s'opère de façon circonstancielle en rapport avec les besoins récurrents qu'il éprouve et à la réalisation de schèmes de comportement déterminés.

Enfin, en ce qui concerne le rapport à autrui, la mobilisation du langage à travers la prise de parole implique l'adoption de la posture du « je », qui suppose un décentrement opéré à l'égard de l'identification immédiate à la parole d'autrui. Il s'agit d'un effort qui n'est pas négligeable comme le montre le jeune enfant qui tend pendant un certain temps à se désigner lui-même à la troisième personne du singulier, en employant le « il », ou encore en utilisant son prénom. Or, le décentrement qui permet à un sujet de se désigner lui-même en adoptant la posture du « je » s'opère en parallèle à la reconnaissance d'autrui comme « tu » ou comme « il », impliquant ainsi une reconnaissance intersubjective simultanée de soi en rapport à autrui¹⁹. Aussi, dans la mesure où la prise de parole vise à véhiculer et partager une signification, elle suppose une référence à autrui, ne serait-ce qu'à l'égard d'un interlocuteur potentiel ou impersonnel. Si elle permet ainsi le partage d'une expérience singulière qui se trouve mise en commun, elle suppose aussi inversement l'intériorisation des significations propres au langage que partage une communauté donnée et qui revêt pour celle-ci un caractère identitaire qui est fondamental à sa reproduction. Qui plus est, ce décentrement se comprend chez Freitag en rapport avec le décentrement homologue qui caractérise l'interdépendance des individus dans le cadre de la division sociale du travail, que celle-ci relève de la famille, de la tradition ou encore des échanges opérés sur les marchés. La division du travail suppose en effet que la production que réalisent les individus ne vise pas seulement la satisfaction de leurs propres besoins, mais également la satisfaction des besoins des autres qui se trouvent anticipés. Inversement, ces individus attendent la possibilité de satisfaire les multiples besoins que ne satisfait pas leur propre activité en anticipant la production réalisée par les autres²⁰. Ainsi, la division du travail qui caractérise la production implique une reconnaissance intersubjective qui fait écho à celle qui caractérise le langage.

Où l'on voit, chez Freitag, de quelle façon le langage permet d'opérer l'unité des trois dimensions de l'activité humaine relevées par Marx à travers le concept d'essence générique :

La symbolisation donne en effet accès à la *coordination effective d'activités virtuelles*, non directement liées entre elles dans

18. *Ibid.*, p. 187.

19. Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 3 : *Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société*, Montréal, Liber, 2013, p. 142-144.

20. *Ibid.*, p. 137-140.

la satisfaction d'un besoin concret, et donc indépendamment de leur effectuation pratique (spatiotemporelle, sensorimotrice). Du même coup, la symbolisation permet la *construction progressive des relations que tous les objets possibles* des différentes activités particulières entretiennent entre eux au sein de cette activité généralisée qu'est justement l'activité symbolique. Mais le symbolique fait beaucoup plus puisqu'il permet ou assure *l'identification de tous les objets d'un sujet singulier avec ceux d'autrui*, en passant par la médiation de cet autrui généralisé qui est le sujet impersonnel de la reconnaissance²¹.

Pour compléter ce point sur la question du langage et, de manière plus générale, sur le caractère symbolique de l'activité humaine, il nous reste à éclairer les modalités à travers lesquelles l'activité linguistique de symbolisation du monde se révèle inextricablement liée à l'activité pratique de manipulation et de transformation du monde. De fait, il s'agit là des deux facettes complémentaires et irréductibles de la « réalité sociale » qui, pour Freitag, « n'est rien d'autre qu'une totalité structurée de pratiques médiatisées symboliquement²² ». D'un côté, le système que constitue le langage se déploie sous la forme d'une activité linguistique de symbolisation permettant de désigner, d'énoncer et d'exprimer les différents aspects d'un monde partagé et les expériences qui y sont réalisées. De l'autre, la structure sociale se déploie quant à elle comme un ensemble de pratiques inscrites dans des rapports sociaux déterminés assurant la manipulation, la transformation et l'appropriation du monde. Ces deux dimensions, inséparables l'une de l'autre et se médiatisant « mutuellement », forment ensemble la réalité sociale que l'on peut aussi désigner sous la notion de « culture »²³.

C'est à travers le concept d'idéologie, compris dans un sens très général – par opposition au sens plus restreint auquel renvoie l'idéologie de légitimation –, que Freitag cherche à rendre compte des modalités à travers lesquelles les deux dimensions de la réalité sociale sont inextricablement reliées²⁴. Si le langage permet d'évoquer des objets ou des pratiques en dehors de leur présence ou de leur réalisation effective, il ne constitue jamais pour autant un univers clos sur lui-même et qui s'opposerait à la pratique concrète. Au contraire, le langage et sa mobilisation se rapportent toujours, de près ou de loin, à l'activité pratique de manipulation et de transformation du monde, dont ils assurent la régulation et l'orientation normative. En effet, tout symbole inhérent au langage véhicule sous la forme d'une charge normative un ensemble de règles relatives à la façon dont il convient de se comporter

21. Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 2, *op. cit.*, p. 319. Nous soulignons.

22. Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 3, *op. cit.*, p. 118.

23. *Ibid.*, p. 118 et 139.

24. Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 2, *op. cit.*, p. 379-381.

à l'égard de l'objet désigné. Or, ces normes se présentent au quotidien avec une certaine évidence à laquelle renvoie la notion de « sens commun ». Pour cause, ces normes ne sont pas explicitement assumées comme le résultat d'une création historique et sociale. Cet acte de création est plutôt refoulé dans la mesure où les normes établies sont projetées et réifiées dans les choses désignées par les symboles, et cela comme si elles correspondaient à leur essence profonde.

Voilà en quoi consiste la « fonction idéologique » pour Freitag, et qui se révèle inhérente à l'activité humaine en tant qu'activité symbolique, soit comme régulation normative des pratiques sociales concrètes par le langage :

L'idéologie exprime donc la vérité essentielle d'un rapport au monde déterminé et déterminant. Cependant [...], elle n'annonce pas cette vérité comme la vérité de ce rapport, elle la dit immédiatement comme valeur attachée à la chose qui est objet du rapport, comme essence de la chose déterminant normativement l'intentionnalité qui la vise ; en elle, la pratique intentionnelle se voit donc comme dépossédée de sa propre autonomie originelle et de sa propre puissance créatrice ou inaugurante²⁵.

En retour, le déploiement effectif d'une activité qui se conforme à la « nature » supposée de l'objet auquel elle se rapporte vient confirmer dans la pratique les normes que véhicule le symbole qui le désigne et qui se trouvent projetées sur lui, assurant ainsi leur reproduction. Où l'on comprend de quelle façon le système que constitue le langage et la structure des actions réalisées en société, autrement dit l'activité linguistique de symbolisation du monde et l'activité pratique de sa manipulation et de sa transformation, se médiatisent réciproquement, ce que Freitag désigne sous l'expression de « chaîne de la reproduction culturelle²⁶ ». Jouant un rôle prépondérant chez les sociétés primitives quant à leur reproduction, ce mécanisme n'en demeure pas moins fondamental dans la vie quotidienne chez les sociétés modernes et contemporaines.

Dans cet ordre d'idées, on peut certes parler, affirme Freitag, du langage comme d'un « reflet » de la pratique, comme le suggèrent Marx et Engels à propos de la pensée humaine dans *L'idéologie allemande*²⁷, mais non pas dans un sens « passif » ou « illusoire », soit comme une simple excroissance de l'activité concrète. Le langage se superpose et se rattache de façon inextricable à l'activité pratico-sensible pour en assurer l'orientation et la régulation normative, en participant ainsi pleinement à la réalité sociale et à sa reproduction :

25. *Ibid.*, p. 388.

26. Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 3, *op. cit.*, p. 113.

27. Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, trad. H. Auger *et al.*, Paris, Éditions sociales, 2012, p. 20.

encore faut-il insister sur le fait que ce reflet n'a rien de passif, d'irréel ou même d'illusoire, puisqu'il n'est pas relatif à une réalité qui posséderait sa propre consistance ontologique hors de lui. Il fait au contraire pleinement partie de l'objectivité ou plutôt de la consistance ontologique de la structure sociale lorsque, refusant de la réifier, on la comprend comme procès structuré de reproduction des pratiques concrètes²⁸.

Qui plus est, c'est au moyen du langage que l'être humain acquiert une réflexivité accrue, qu'il s'ouvre à l'universel et au possible, et qu'il se révèle un être sociohistorique :

le langage permet d'aller d'un objet à d'autres, d'une circonstance à celles qui l'ont précédée et à celles qui vont la suivre, ici et ailleurs, pour les tisser et les broder en pensée avec tout ce que je peux imaginer : c'est une gigantesque liberté propre à la pensée, et qui n'est donnée qu'à elle dans le symbolique – et qui n'appartient donc pas à la pulsion immédiate vers la jouissance ou à la recherche calculée de l'intérêt. Le langage offre un accès au possible et au virtuel, nés d'un élargissement indéfini du réel et de l'actuel, mais qui sont néanmoins reliés à eux comme le bateau l'est à un port²⁹.

En ce sens, la capacité qu'ont les êtres humains de se rapporter à leurs besoins de façon indirecte et non pas immédiate, ce dont Marx cherche à rendre compte à travers le concept d'essence générique, et par laquelle ils se révèlent pour lui des êtres universels et libres, sociohistoriques, s'explique en grande partie par le langage et le caractère symbolique de leur activité.

La valeur comme catégorie abstraite

En ce qui concerne le caractère sociohistorique des formes de la pratique humaine que nous avons relevé chez Marx à partir du concept d'essence générique, on pourrait nous répondre qu'il s'agit là de réflexions limitées à ses textes de jeunesse, plus philosophiques, qu'il aurait par la suite abandonnées dans ses textes de maturité³⁰. Or, malgré l'abandon du concept d'essence générique lui-même, dont Marx fera une critique approfondie dès 1845 dans les *Thèses sur Feuerbach* – plus précisément, du

28. Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 3, *op. cit.*, p. 114.

29. Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 2, *op. cit.*, p. 178-179.

30. C'est le point de vue soutenu par exemple par Louis Althusser dans *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 2005, p. 59 sq.

sens que celui-ci revêt chez Feuerbach –, l'essentiel de la façon dont Marx dépeint l'activité humaine à travers ce concept sera maintenu dans ses textes de maturité.

En effet, dans le cinquième chapitre du *Capital*, alors que Marx cherche à rendre compte du travail compris dans une perspective transhistorique, c'est-à-dire abstraction faite des formes qu'il emprunte historiquement dans des sociétés déterminées, il reprend en grande partie les arguments avancés dans les *Manuscripts de 1844*, en particulier l'idée de ce double procès à travers lequel les êtres humains se développent comme sujets sociohistoriques tout en aménageant leur monde objectif. Le travail y est en effet présenté comme un « métabolisme » qu'entretient l'être humain envers la nature et par lequel il en vient à transformer celle-ci en fonction des usages qu'il détermine tout en se transformant lui-même en parallèle : « en agissant sur la nature extérieure et en la modifiant par ce mouvement, il modifie aussi sa propre nature. Il développe les potentialités qui y sont en sommeil, et soumet à sa propre gouverne le jeu des forces qu'elle recèle³¹. »

Qui plus est, le caractère sociohistorique des formes particulières qu'emprunte l'activité humaine est également observable à la façon dont Marx définit le travail utile comme une activité orientée en finalité ou, pour reprendre ses mots, comme une « activité adéquate à une fin³² ». Dans la réalisation de travaux concrets, affirme Marx, il faut « subordonner sa volonté³³ » à l'idée que l'on cherche à matérialiser, c'est-à-dire à la représentation mentale *a priori* de l'objet d'usage que l'on cherche à produire, aux propriétés matérielles et formelles qu'il doit comporter en tant qu'il est destiné à un usage social particulier. La variété de formes qu'emprunte le travail utile implique donc l'adoption d'une multitude de manières de faire particulières, socialement et historiquement développées, et qui sont reproduites en étant subjectivement assumées.

Dans cette perspective, le monde objectif se présente selon Marx comme un ensemble d'objets d'usage à la fois produits et consommés, socialement et historiquement constitués, auxquels renvoie le concept de « valeur d'usage ». Cela dit, il nous faut ajouter, en nous référant cette fois à Freitag, que tout ce monde au sein duquel se déploie l'activité sociale de production et de consommation se trouve par ailleurs médiatisé par le langage qui assure l'orientation et la régulation normative de cette activité, les normes qui encadrent socialement le rapport actif aux biens d'usage étant projetées et réifiées dans ces objets comme si elles relevaient de leur nature intérieure. Or, n'est-ce pas là, en partie, ce que Marx suggérait déjà lui-même à travers le concept de valeur d'usage, à savoir que les utilités multiples des objets historiquement produits et intégrés au monde humain se

31. Karl Marx, *Le Capital*, livre I, *op. cit.*, p. 199-200.

32. *Ibid.*, p. 200.

33. *Idem.*

trouvent projetées sur les choses elles-mêmes comme s'il s'agissait de leur nature essentielle ? Les mots à travers lesquels les objets se trouvent désignés véhiculent avec eux ces usages multiples, ceux-ci pouvant par ailleurs être subsumés sous un terme plus générique comme celui de « biens » ou de « valeurs d'usage ». Du moins, c'est là ce que Marx laisse entendre dans un texte tardif :

À un certain point de l'évolution, après la multiplication et le développement de leurs besoins et des activités pour les assouvir, les hommes baptiseront à l'aide de mots toute la catégorie de ces choses que l'expérience leur a permis de distinguer du reste du monde extérieur [...]. *Les hommes ne leur attribuent un nom particulier (generic) que parce qu'ils savent déjà qu'elles servent à satisfaire leurs besoins et qu'ils s'efforcent de les acquérir par des actes fréquemment répétés*, donc de les garder en leur possession ; ils les appellent peut-être « biens » ou d'une autre façon, ce qui signifie qu'ils utilisent ces choses dans la pratique, que ces choses leur sont utiles, et *ils confèrent à la chose ce caractère d'utilité comme lui appartenant en propre*, quoiqu'un mouton puisse difficilement imaginer que le fait d'être comestible aux hommes compte parmi ses propriétés « utiles »³⁴.

Voilà qui permet d'étoffer davantage le concept de valeur d'usage que l'on retrouve dans *Le Capital* et qui renvoie aux objets du monde en tant qu'ils sont produits et consommés en fonction d'usages sociaux spécifiques, historiquement développés. S'il n'est pas dans la nature du mouton d'être « comestible » pour l'être humain, il n'est pas davantage dans la nature du sol d'être défriché pour nourrir le mouton ou encore dans celle de la roche de former des clôtures pour délimiter son pâturage.

Ces choses, comme toutes les autres choses qui forment le monde d'une société de pâtres ou celles qui forment aujourd'hui le nôtre, aussi matérielles, concrètes et objectives soient-elles, n'en acquièrent pas moins, par nos usages, des significations qui nous sont propres, qui sont étrangères à leur nature, mais que nous projetons en elles comme s'il s'agissait de leur essence, réifiant en elles les significations que nous développons socialement et historiquement, ce qui en fait des objets significatifs pour nous. Ces significations sont ou bien respectées et confirmées au cours de la réalisation d'activités concrètes, assurant ainsi la reproduction du monde tel que nous le connaissons, ou bien remises en question et transformées en modifiant ainsi le monde lui-même. En ce sens, le monde qui résulte de ces pratiques est un monde rempli de significations sociales et historiques, à la fois pratiques et concrètes, mais aussi normatives et symboliques. Le concept de valeur d'usage ne doit donc pas être

34. Karl Marx, « Notes critiques sur le Traité d'économie politique d'Adolph Wagner », dans Karl Marx, *Œuvres*, t. 2 : *Économie, op. cit.*, p. 1538-1539. Nous soulignons.

compris dans une perspective strictement matérielle qui s'opposerait à une perspective idéale dont relèveraient la valeur et le fétichisme de la marchandise qui s'y rattache (nous y reviendrons). La valeur d'usage constitue déjà un point de vue particulier qui est posé sur les choses environnantes en tant qu'objets utiles et significatifs. Elle relève déjà d'une représentation idéale de ce monde qui nous entoure en tant qu'il résulte des pratiques développées socialement et historiquement.

Cela étant dit, cette dimension des objets d'usage ne constitue que l'une des deux facettes qu'ils acquièrent lorsque ceux-ci sont produits dans le cadre du mode de production capitaliste, duquel émerge un autre point de vue posé sur les biens produits. En effet, dans le contexte social spécifique de la production capitaliste, étant donné que ces objets d'usage sont produits de façon généralisée pour être écoulés sur les marchés, ils acquièrent par ailleurs une nouvelle dimension en tant que marchandises, soit une valeur d'échange. Or, si la valeur d'usage renvoie à la dimension qualitative des objets produits socialement, soit aux propriétés formelles et matérielles qu'ils doivent comporter en tant qu'ils sont destinés à des usages sociaux particuliers, la valeur d'échange revêt quant à elle une dimension strictement quantitative, renvoyant à la proportion en fonction de laquelle une quantité donnée de biens d'usage déterminés peut être échangée contre une autre quantité donnée de biens d'usage différents³⁵. Dès lors, la valeur elle-même – un concept qu'il importe de distinguer aussi bien de la valeur d'usage que de la valeur d'échange – renvoie à la forme spécifique qu'emprunte la mesure de la richesse sous le mode de production capitaliste. La valeur constitue en effet l'étalon de mesure qui est employé afin d'opérer la commensurabilité des marchandises sur les marchés. Définie comme « temps de travail socialement nécessaire³⁶ », elle agit comme une tierce référence ou comme un critère abstrait qui est employé dans le but de réaliser des échanges équivalents, de déterminer les grandeurs de valeurs d'échange respectives des marchandises les unes à l'égard des autres. Or, en partant des biens produits socialement comme valeurs d'usage, l'établissement de cet étalon relève d'un quadruple procès d'abstraction.

Dans un premier temps, pour établir la valeur d'échange des marchandises, affirme Marx, on fait abstraction de l'ensemble des caractéristiques qui se rattachent à leur valeur d'usage, donc aussi bien des propriétés de la matière dont elles se composent que des formes particulières qui leur furent conférées en vue d'usages sociaux déterminés. On ne retient alors qu'un seul critère, à savoir que toute marchandise est le résultat d'un certain travail humain. Dans un deuxième temps, on fait abstraction des formes concrètes des travaux utiles qui permettent de produire ces objets d'usage particuliers, c'est-à-dire de l'ensemble des formes spécifiques des travaux utiles en tant qu'ils constituent des activités orientées en finalité, et donc

35. Karl Marx, *Le Capital*, livre I, *op. cit.*, p. 40-41.

36. *Ibid.*, p. 44.

comme ensemble de savoir-faire développés et légués d'une génération à l'autre au fil de l'histoire³⁷. Encore une fois, on ne retient alors qu'un seul critère, à savoir que tout travail, peu importe sa forme ou son contenu, implique une certaine « dépense de force de travail » ou encore une « dépense productive de matière cérébrale, de muscles, de nerfs, de mains, etc.³⁸ ».

Rendu à ce point, Marx en vient à discuter de la substance de la valeur, ce qui en a justement mené plusieurs à considérer celle-ci comme une substance. Or, ce dernier dépeint cette « substance » comme du « travail identique³⁹ », ce qui renvoie à ce que Marx désigne sous le concept de « travail abstrait », diamétralement opposé au concept de « travail utile » :

En même temps que les caractères utiles des produits du travail, disparaissent ceux des travaux présents dans ces produits, et par là même les différentes formes concrètes de ces travaux, qui cessent d'être distincts les uns des autres, mais se confondent tous ensemble, se réduisent à du travail humain identique, à du *travail humain abstrait*⁴⁰.

Dans cet ordre d'idées, Marx n'affirme donc pas que *la valeur est une substance*, mais plutôt que *le travail abstrait constitue la substance de la valeur*, une idée complètement différente.

Il importe d'insister sur le fait que le travail dont il est question ici est en lui-même, précisément, une abstraction, en ce sens que toutes les dimensions qualitatives et concrètes des travaux utiles en tant que savoir-faire particuliers développés historiquement, de même que toutes les significations inhérentes aux pratiques de production et de consommation qui se rattachent aux biens d'usage produits, se trouvent mises de côté, ce qui correspond à ce que l'on nomme aujourd'hui un « réductionnisme ». Les diverses formes de pratiques qui constituent autant de manières de faire particulières et qui comportent toutes des dimensions qualitatives irréductibles les unes aux autres – ce que désigne le concept de travail utile –, se trouvent réduites à leur plus petit dominateur commun, à savoir qu'elles impliquent toutes un certain effort ou une certaine dépense de force de travail – ce que désigne quant à lui le concept de travail abstrait.

Aux yeux de Marx, la « substance » dont se compose la valeur n'a donc rien de matériel ou de naturel, et encore moins de transhistorique puisqu'elle n'apparaît que dans le cadre d'une société où les biens sont produits pour être écoulés sur le

37. *Ibid.*, p. 42-43.

38. *Ibid.*, p. 50.

39. *Ibid.*, p. 43.

40. *Idem.* Nous soulignons.

marché. Marx la désigne plutôt comme une « substance sociale » ou encore comme une « objectivité fantomatique » :

Considérons maintenant ce résidu des produits du travail. Il n'en subsiste rien d'autre que cette même *objectivité fantomatique*, qu'une simple gelée de *travail humain indifférencié*, [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 cristallisation de cette *substance sociale*, qui leur est commune, qu'elles sont des valeurs : des valeurs marchandes⁴¹.

Or, une fois qu'a été opérée cette double réduction, poursuit Marx, il reste toutefois à déterminer la mesure particulière qui permettra d'établir la quantité de cette « substance sociale » qui varie d'une marchandise à l'autre.

Dans un troisième temps, la mesure qui fut retenue pour établir cette quantité, affirme Marx, n'est autre que le temps. Cela dit, la représentation particulière du temps à laquelle il est fait référence ne renvoie ni aux cycles naturels à travers lesquels l'écoulement du temps était traditionnellement compté – les jours comme alternance des périodes de luminosité et d'obscurité, les mois établis en fonction des cycles lunaires, et cela avec toutes les zones d'imprécisions transitoires que cela implique –, ni davantage au temps vécu, avec l'élasticité qui le caractérise – les moments de longueur et d'attente ou les moments de précipitation où l'on ne voit pas le temps passer. Le temps dont il est question est à la fois abstrait et homogène, saisi et calculé sous la forme d'un écoulement régulier, ce que rendait possible l'utilisation de plus en plus généralisée de l'horloge mécanique, et aujourd'hui de l'horloge atomique⁴². L'unité de compte fut alors établie en heures, en minutes, voire en secondes. Désormais, c'est en rapport avec ce temps abstrait et homogène que se trouvent exprimés les résultats d'un ensemble de travaux utiles rendus indifférents les uns des autres, alors que ceux-ci s'exprimaient *a priori* dans leurs résultats effectifs et concrets, soit comme formes particulières conférées à la matière, comme biens destinés à des usages sociaux déterminés.

Enfin, dernière abstraction, il y a toujours certaines différences, affirme Marx, quant aux performances singulières des individus lorsqu'ils s'acquittent de tâches ou de travaux particuliers. En effet, certains font preuve d'une plus grande ardeur ou d'une plus grande dextérité, et inversement. Il existe aussi des différences quant aux moyens de production qui sont employés, notamment en ce qui concerne les

41. *Idem*. Nous soulignons.

42. Éric Pineault, « Capital, valeur et réversibilité : recherche sur les fondements de l'approche marxienne du capital financier », dans Olivier Clain (dir.), *Marx philosophe*, Québec, Nota bene, 2009, p. 217 ; voir aussi Jonathan Martineau, *L'ère du temps. Modernité capitaliste et aliénation temporelle*, Montréal, Lux, 2017.

outils ou les formes d'énergie mobilisés, et qui affectent également les performances des travailleurs. Par conséquent, si la valeur d'échange des marchandises renvoyait au travail effectivement déployé par les individus, il en résulterait des disparités et une forme d'iniquité dans les échanges opérés sur les marchés. C'est pourquoi, soutient Marx, on fait abstraction des performances et des méthodes singulières qui sont employées par les individus, en se référant plutôt à la « moyenne » de temps de travail socialement nécessaire à la production de biens déterminés dans une société donnée⁴³. En tant que moyenne, la valeur en vient donc à s'imposer comme une contrainte à l'égard des performances et des procédés. Elle oblige les travailleurs à produire les marchandises à l'intérieur d'intervalles temporels déterminés, et donc en privilégiant les modalités de production les plus performantes, sans quoi le temps de travail qui est dépensé au-dessus de la moyenne est réalisé en pure perte, ne pouvant être valorisé sur les marchés.

Sur la base de ce quadruple procès d'abstraction, on en arrive donc à l'idée que la valeur, comme mesure spécifique de la richesse sous le mode de production capitaliste, renvoie au « temps de travail socialement nécessaire », c'est-à-dire à la quantité de temps de travail abstrait qui est dépensée en moyenne dans une société donnée afin de produire des biens déterminés :

le travail qui constitue *la substance des valeurs est du travail humain identique*, dépense de la même force de travail humaine. La force de travail globale de la société, qui s'expose dans les valeurs du monde des marchandises, est prise ici pour une seule et même force de travail humaine, 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 nécessaire⁴⁴.

Maintenant que nous avons vu que la valeur constitue pour Marx une catégorie abstraite qui relève d'un quadruple procès d'abstraction, il reste à voir en quoi cette catégorie agit par ailleurs comme une médiation sociale concrète qui est centrale au mode de production capitaliste.

43. Karl Marx, *Le Capital*, livre I, *op. cit.*, p. 44.

44. *Idem.*

La valeur comme médiation sociale concrète

Le rôle que joue la valeur comme médiation des pratiques sociales d'échange est exposé dans la section du *Capital* portant sur le fétichisme de la marchandise. Dans cette section, Marx commence par rappeler le double caractère de la marchandise en tant que valeur d'usage et valeur d'échange, et cela pour montrer que ce qui doit être éclairé ne renvoie pas à la valeur d'usage, mais bien à l'« objectivité fantomatique » qu'acquiert la marchandise avec sa valeur d'échange :

Tant qu'elle est valeur d'usage, elle ne comporte rien de mystérieux [...]. Il tombe sous le sens que l'homme modifie par son activité les formes des matières naturelles d'une façon qui lui est utile. La forme du bois, par exemple, est modifiée quand on en fait une table. La table n'en reste pas moins du bois, chose sensible ordinaire⁴⁵.

Plus précisément, Marx cherche à clarifier les enjeux qui se rattachent au fait que, sur les marchés, la marchandise n'est pas considérée à l'aune du travail utile qui l'a produite ou de l'usage social auquel elle est destinée, mais plutôt à l'aune de la catégorie de valeur dans le but de la mettre en relation quantitative avec un ensemble d'autres marchandises :

Mais dès [que la table] entre en scène comme marchandise, elle se transforme en une chose sensible suprasensible. Elle ne tient plus seulement debout en ayant les pieds sur terre, mais elle se met sur la tête, face à toutes les autres marchandises, et sort de sa petite tête de bois toute une série de chimères qui nous surprennent plus encore que si, sans rien demander à personne, elle se mettait soudain à danser⁴⁶.

À partir de là, l'argument en fonction duquel la catégorie de valeur constitue une médiation sociale se décline en trois temps.

Premièrement, si les biens d'usage acquièrent sur les marchés une forme mystérieuse, c'est non seulement qu'ils se trouvent mis en comparaison les uns avec les autres à l'aune de l'étalon que constitue la valeur, mais aussi que cette catégorie se trouve en fait projetée, de manière idéologique – d'après le sens établi par Freitag⁴⁷ –, sur les marchandises et réifiée en elles comme une propriété qui leur serait inhérente :

45. *Ibid.*, p. 81.

46. *Idem.*

47. En fait, le concept même d'idéologie chez Michel Freitag fut largement inspiré de la façon dont Marx problématise la réification, notamment en rapport avec le fétichisme de la marchandise, comme Freitag le reconnaît d'ailleurs lui-même : *Dialectique et société*, vol. 2, *op. cit.*, p. 388.

Ce qu'il y a de mystérieux dans la forme-marchandise consiste donc simplement en ceci qu'elle renvoie aux hommes l'image des caractères sociaux de leur propre travail comme des caractères objectifs des produits du travail eux-mêmes, *comme des qualités sociales que ces choses posséderaient par nature* : elle leur renvoie ainsi l'image du rapport social des producteurs au travail global, comme un rapport social existant en dehors d'eux, entre des objets. C'est ce quiproquo qui fait que les produits du travail deviennent des marchandises, des choses sensibles suprasensibles, des choses sociales⁴⁸.

Cette réification tend ainsi à occulter le fait que la valeur est une production sociale, une catégorie qui a été générée dans un contexte social donné et qui s'est imposée de façon dominante à mesure que se généralisaient les pratiques d'échange.

Deuxièmement, ce caractère mystérieux des marchandises ne doit toutefois pas être entendu comme une simple mystification, comme une représentation illusoire et tronquée de la réalité qu'il faudrait tout simplement chasser de notre esprit. De fait, cette projection idéologique joue un rôle effectif dans la structuration et la régulation des pratiques sociales. C'est précisément par son entremise qu'un ensemble de travaux privés, réalisés de part et d'autre de la société, se trouvent mis en relation et coordonnés, quoique de façon impersonnelle, par l'intermédiaire des résultats des travaux sur lesquels la valeur se trouve projetée :

C'est pourquoi les relations sociales qu'entretiennent leurs travaux privés *apparaissent aux producteurs pour ce qu'elles sont*, c'est-à-dire, non pas comme des rapports immédiatement sociaux entre les personnes dans leur travail même, mais au contraire comme rapports impersonnels entre des personnes et rapports sociaux entre des choses impersonnelles⁴⁹.

Ainsi, non seulement la valeur revêt-elle un caractère idéologique comme regard particulier qui est projeté sur les biens d'usage et réifié en eux lorsqu'ils se présentent sur les marchés comme marchandises, elle revêt également un caractère idéologique dans la mesure où elle structure et oriente normativement les pratiques qui s'y rapportent. S'il en est une, la mystification qui est en jeu ici renvoie simplement au fait que la catégorie de valeur, en étant projetée sur les marchandises, n'est pas assumée comme le résultat d'une production sociale et que la médiation effective et concrète des travaux privés qu'elle opère emprunte alors, aux yeux des individus, une forme étrangère et impersonnelle, soit comme relations quantitatives établies

48. Karl Marx, *Le Capital*, livre I, *op. cit.*, p. 82-83. Nous soulignons.

49. *Ibid.*, p. 83-84. Nous soulignons.

entre les marchandises ou encore comme quantités de valeurs d'échange mesurées à l'aune de la valeur.

Enfin, on parvient alors plus judicieusement à comprendre en quoi le travail abstrait qui est établi comme substance de la valeur est aussi qualifié par Marx d'« objectivité fantomatique ». L'objectivité dont il est ici question ne renvoie ni à une quelconque naturalité, ni à un critère scientifique qui aurait été rigoureusement établi. Cette objectivité renvoie plutôt au caractère contraignant que revêt la valeur en tant que médiation sociale⁵⁰. C'est en ce sens qu'elle comporte une « validité sociale⁵¹ », ce qui est à comprendre dans un double sens. D'un côté, au sens où cette catégorie constitue une création sociale qui a été générée au fil des pratiques d'échange, comme la mise en place d'un étalon de mesure assurant la commensurabilité des marchandises sur les marchés et qui n'a acquis une pleine validité sociale qu'avec la généralisation de la production orientée vers l'échange marchand. D'un autre côté, au sens où elle intervient en retour de façon structurante comme médiation à l'égard des pratiques sociales, et cela aussi bien dans la sphère de la circulation – en déterminant la grandeur des valeurs d'échange des marchandises – que dans la sphère de la production – en déterminant la moyenne de temps imparti à la production de marchandises déterminées.

Pour Marx, la valeur relève donc *a priori* du sens commun qui caractérise la vie quotidienne des individus dans une société où règne le mode de production capitaliste et l'échange marchand, mais toujours en tant qu'elle constitue une création sociale, et cela d'une manière comparable au langage :

La valeur ne porte donc pas écrit sur le front ce qu'elle est. La valeur transforme au contraire tout produit du travail en hiéroglyphe social. Par la suite, les hommes cherchent à déchiffrer le sens de l'hiéroglyphe, à percer le secret de leur propre produit social, car la détermination des objets d'usage comme valeurs est leur propre production sociale, au même titre que le langage⁵².

La valeur renvoie donc au regard particulier qui est porté par des échangistes sur les biens produits socialement dans un contexte sociohistorique déterminé. En considérant ainsi les biens d'usage par le petit bout de la lorgnette, ceux-ci acquièrent alors une signification unilatérale qui nivelle la complexité des significations dont ils relèvent en tant que valeurs d'usage. Et cette signification unilatérale se substitue alors à la multiplicité des significations sociales – à la fois pratiques, symboliques et

50. À ce sujet, voir Franck Fischbach, *Philosophies de Marx*, Paris, Vrin, 2015, p. 69-70 et 179 ; Michael Heinrich, *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*, New York, Monthly Review Press, 2004, p. 39-79.

51. Karl Marx, *Le Capital*, livre I, *op. cit.*, p. 79.

52. *Ibid.*, p. 85.

normatives – qu'ils comportent en tant qu'ils sont produits et consommés en fonction d'usages socialement et historiquement déterminés.

Ce n'est qu'après coup, affirme Marx, soit à partir du moment où une telle catégorie a acquis une validité sociale et qu'elle s'est imposée de façon dominante au point de se révéler structurante à l'égard des pratiques sociales, que la valeur a pu faire l'objet d'une réflexion systématique, ce qu'a précisément cherché à opérer l'économie politique :

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 marchande⁵³.

En ce sens, l'erreur contre laquelle Marx cherche à nous mettre en garde consisterait à omettre ou à occulter le fait que cette catégorie, qui peut certainement bénéficier d'un éclaircissement formel, n'en demeure pas moins une catégorie socialement et historiquement située, et qui agit en tant que médiation concrète des pratiques et rapports sociaux. Or, voilà précisément l'erreur qu'opère à ses yeux l'économie politique lorsqu'elle projette rétrospectivement sur les sociétés passées la catégorie de valeur comme si celle-ci avait existé de toute éternité. Le résultat qui en découle consiste alors à naturaliser et à universaliser une catégorie qui appartient pourtant à un contexte sociohistorique bien défini, occultant ainsi le fait qu'elle résulte d'une production sociale et légitimant subrepticement le rôle qu'elle joue comme médiation sociale. De façon paradoxale, c'est cette même erreur que reproduit l'interprétation substantialiste de la valeur chez Marx, lorsque cette dernière est comprise comme une substance transhistorique qui aurait existé de toute éternité.

La critique de la valeur

Si la théorie générale du symbolique de Freitag permet d'apporter certains éclaircissements à l'égard du concept de valeur chez Marx, et si tous les deux s'entendent sur la centralité des médiations sociales en ce qui concerne le développement et la reproduction des sociétés, il reste toutefois un point essentiel à éclairer en ce qui concerne la portée critique des théories respectives de l'un et de l'autre, précisément en ce qui concerne les médiations sociales. Cette discussion nous permettra par ailleurs de souligner une ambiguïté fondamentale quant à la critique de Marx à l'endroit de la valeur.

53. *Ibid.*, p. 87.

Pour Freitag, l'existence de catégories abstraites qui agissent comme médiations sociales concrètes par le biais de la projection idéologique ne constitue pas en soi un problème. Au contraire, il s'agit là d'une dimension fondamentale et immanente de l'activité humaine en tant qu'activité symbolique, qui renvoie certes au caractère contingent de la réalité sociale, mais qui lui confère sa consistance propre et son objectivité. En un mot, sans elles, il n'y aurait tout simplement pas de monde humain ou de vie sociale :

que ferions-nous si nous cessions de donner continuellement aux choses les vertus de nos gestes, si nous renoncions à la vertu désaltérante de l'eau, à la vertu nutritive du pain, et à toutes les autres vertus que le désir, l'habitude et la nécessité donnent à leurs objets. L'idéologie, c'est notre mouvement vers les choses, qui fait, selon nous, les choses bonnes ou mauvaises, mais qui les fait aussi être simplement *ce que pour nous elles sont*, puisqu'en elles-mêmes, qui saura jamais ce qu'elles sont vraiment ? L'idéologie est le rapport *positif et nécessaire* que nous entretenons a priori avec le monde et avec la société⁵⁴.

De cette compréhension de la réalité sociale se dégage une visée particulière pour la théorie critique, qui consiste à prendre à rebours le chemin de la projection idéologique. Retracer l'origine et la genèse de catégories et de représentations sociales particulières et en opérer la mise en perspective historique en lien avec les pratiques et rapports sociaux de leur contexte d'émergence, voilà qui permet de dé-réifier les normes qui orientent les pratiques qui se rapportent à des objets déterminés. Celles-ci peuvent alors être ouvertement repensées et transformées. Cela dit, cette critique ne peut être opérée qu'à la pièce, de proche en proche, pour des représentations particulières et pour les pratiques qui s'y rattachent, mais non en bloc, c'est-à-dire en cherchant tout simplement à les abolir sur la base du fait qu'elles constituent des représentations sociohistoriques et contingentes, sans quoi c'est la réalité sociale elle-même qui en perdrait sa consistance propre. Si la critique de catégories et de représentations particulières permet d'ouvrir et d'approfondir notre expérience du monde et si elle se révèle d'autant plus souhaitable lorsque ces dernières entraînent des effets délétères comme la destruction de la nature ou l'accroissement des inégalités, celles-ci n'en demeurent pas moins, en définitive, immanentes à la vie sociale et indispensables, sous une forme ou sous une autre, à son maintien.

Chez Marx, les choses se présentent d'une manière différente. Pour le dire d'un mot, la valeur n'est pas critiquée seulement en raison de ses effets délétères, mais aussi simplement du fait qu'elle constitue une catégorie abstraite qui agit comme une

54. Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 2, *op. cit.*, p. 391. L'auteur souligne.

médiation sociale concrète. En tant que regard particulier qui est porté sur les biens d'usage produits socialement, la valeur apparaît problématique aux yeux de Marx dans la mesure où elle opère, en tant que médiation sociale, une coordination « impersonnelle » de l'activité sociale de production⁵⁵. Cette critique de la valeur en tant que médiation s'observe notamment à travers les liens qu'il établit entre la valeur et la religion⁵⁶, deux types de représentations qui, aux yeux de Marx, impliquent une subordination des individus à leurs propres créations, à des représentations dont ils sont les auteurs, mais sur lesquelles ils perdent leur emprise et qui en viennent à les dominer. Pour Marx, toutes deux relèvent ainsi de l'aliénation, comprise chez lui comme un procès au fil duquel s'opère pour les individus un « devenir étranger⁵⁷ ». En opposition, le dépassement de la production capitaliste et l'émancipation des individus impliquent, pour Marx, une critique à la fois théorique et pratique permettant de rompre avec ces catégories abstraites qui, comme la valeur, agissent comme médiations sociales concrètes, celles-ci devant plutôt être remplacées par une organisation « rationnelle » de la société⁵⁸. Or, comme nous l'avons vu avec Freitag, de telles catégories et représentations constituent pourtant une dimension immanente et fondamentale de la vie sociale, qui la colorent et la traversent de part en part, si bien qu'elles ne sauraient être tout simplement écartées en bloc du fait qu'elles constituent des catégories sociohistoriques et contingentes⁵⁹.

55. Karl Marx, *Le Capital*, livre I, *op. cit.*, p. 83-84.

56. *Ibid.*, p. 83.

57. Sur la signification du concept d'aliénation chez Marx, voir Franck Fischbach, « Présentation », dans Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, *op. cit.*, en particulier p. 17-26.

58. Karl Marx, *Le Capital*, livre I, *op. cit.*, p. 91. C'est là un élément que reprend Moishe Postone à sa façon, en opposant la médiation que constitue la valeur comme mesure spécifique de la richesse sous le capitalisme aux rapports sociaux « non déguisés » ou au « mode de médiation ouvertement social » qui seraient nécessaires afin de mesurer la véritable richesse, soit la « richesse matérielle » (Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale*, Paris, Mille et une nuits, 2009, p. 280-281). Or, dans cet ordre d'idées, la valeur, comme médiation sociale, se trouve d'emblée posée comme relevant d'une forme de domination abstraite ou encore comme une « "substance" de rapports aliénés » (*Ibid.*, p. 290). Cette proposition jure avec la distinction que nous souhaitons opérer dans la suite de cette section, en cherchant à identifier la dimension proprement pathologique de la valeur, en dehors du simple fait qu'elle constitue une médiation sociale. Malgré tout, nous partageons la thèse centrale de l'ouvrage de Postone, à savoir que la valeur constitue chez Marx une catégorie abstraite qui agit comme une médiation sociale concrète, historiquement située (*Idem*).

59. Dans une perspective similaire à la distinction que nous cherchons à établir dans cette section, en discutant pour sa part de la portée sociologique du concept d'aliénation chez Marx, Claude Lefort remarque à propos de la société des Nuer, étudiée par l'anthropologue Edward Evan Evans-Pritchard, que l'on pourrait être tenté de voir dans leur mode de vie une forme d'aliénation étant donné la centralité qu'occupe la vache dans cette société, et cela aussi bien en ce qui concerne la confection d'objets d'usage de tous les jours que les rapports sociaux qu'elle médiatise de bout en bout (prestige, rôles familiaux, mariages, alliances, etc.). Lefort rapproche d'ailleurs le rôle que joue la vache dans cette société du fétichisme de la marchandise de Marx : « le système des relations personnelles est masqué par un système de dépendance animal » (Claude Lefort, « L'aliénation comme concept sociologique » [1955], *Cahiers internationaux de sociologie*, nouv. série, vol. 101, 1996, p. 202). Or, ce rapprochement vise en fait à montrer que la vache et les représentations qui s'y rattachent agissent chez les Nuer comme une médiation sociale fondamentale, caractéristique d'un « univers vaccal » qui est au cœur de leur identité et de leur capacité à se reproduire matériellement et socialement (*Ibid.*, p. 203-204). Or, c'est alors

Est-il alors possible de cerner avec plus de précision ce qui constitue l'élément véritablement problématique de la valeur, sa dimension proprement « pathologique » ? Existe-t-il un critère qui nous permettrait de cerner et de départager ce qui constitue la part pathologique de cette médiation sociale particulière, en dehors du fait qu'elle constitue une médiation sociale contingente ? La théorie élaborée par Marx dans le *Capital* comporte des éléments qui permettent selon nous d'apporter des précisions sur ce point. Il faut, pour ce faire, se référer à ce qui est posé par lui comme les deux présuppositions historiques du mode de production capitaliste, à savoir : la production de marchandises pour le marché et la disponibilité du travail comme marchandise⁶⁰.

En ce qui concerne la première présupposition, elle renvoie à ce que Marx désigne également sous les notions de « production marchande » ou de « procès de circulation simple », et qu'il résume sous la formule M-A-M, c'est-à-dire vendre des marchandises (M) contre de l'argent (A) dans le but d'acheter d'autres marchandises (M)⁶¹. Dans ce contexte, la valeur agit simplement comme une médiation sociale concrète. Elle est au cœur de ce que Marx appelle un « métabolisme social » qui est complémentaire à la division sociale du travail, et qui permet de faire « passer des marchandises de mains où elles sont non-valeurs d'usage en des mains où elles sont valeurs d'usage⁶² ». Certes, la valeur constitue déjà dans ce contexte un regard limité et unilatéral porté sur les biens d'usage, dont a été écartée toute dimension qualitative et qui se trouvent ainsi réduits à une simple dépense de temps de travail socialement nécessaire. De même, elle réalise une coordination « impersonnelle » de l'activité sociale de production, plutôt que d'être réalisée, comme Marx semble le souhaiter, dans le cadre de « rapports immédiatement sociaux⁶³ ». Cela dit, à supposer des producteurs autonomes qui agiraient de façon indépendante ou associée et qui seraient détenteurs de leurs moyens de production et donc maîtres de leur travail, la médiation qu'opère la valeur dans ce contexte n'apparaît pas particulièrement problématique. Autrement dit, aussi longtemps que la valeur agit simplement comme un étalon de mesure qui assure la commensurabilité des marchandises et leur échange dans des proportions équivalentes sur les marchés, elle n'entraîne pas d'effets particulièrement délétères, si ce n'est qu'elle opère une coordination impersonnelle de l'activité sociale de production⁶⁴.

également la coordination impersonnelle dont relève l'échange marchand qui n'apparaît plus tellement problématique, l'aliénation étant plutôt à rechercher, d'après Lefort, du côté de la situation contradictoire que génère la grande industrie qui parvient à unifier le procès de travail et les travailleurs dans le cadre d'un morcellement des tâches et de leur réduction aux gestes les plus simples (*Ibid.*, p. 209-210).

60. Karl Marx, *Un chapitre inédit du « Capital »*, trad. R. Dangeville, Paris, Union Générale d'Éditions, 1971, p. 74-77.

61. Karl Marx, *Le Capital*, livre I, *op. cit.*, p. 120.

62. *Ibid.*, p. 118.

63. *Ibid.*, p. 83-84.

64. Précisons toutefois que cette médiation opérée par la valeur semble suffisante aux yeux de Marx pour

Cependant, en ce qui concerne la seconde présupposition, à savoir l'avènement du travail comme marchandise ou, autrement dit, de la « force de travail », la valeur se révèle alors au cœur d'une dynamique d'une tout autre nature et aux effets particulièrement délétères. Cette présupposition historique renvoie à ce que Marx désigne également sous la notion de « travailleur libre », entendu dans un double sens, positif et négatif. Ce dernier est « libre », d'une part, dans la mesure où il est affranchi des rapports de dépendance personnels caractéristiques des sociétés traditionnelles et jouit désormais de droits formels, mais aussi, d'autre part, dans la mesure où son travail a été « libéré » pour le marché alors qu'il se voyait soustrait tout moyen de production qui lui permettrait de satisfaire ses besoins de façon autonome. Ce dernier ne peut donc plus subsister par les résultats de sa production, que ce soit en consommant directement les biens produits ou en écoulant ceux-ci sur le marché, mais se voit plutôt contraint de vendre la seule ressource dont il dispose encore, à savoir sa force de travail.

C'est alors le regard limité et unilatéral qui est caractéristique de la valeur qui se trouve projeté sur le travailleur lui-même, ce dernier s'en trouvant dépouillé de toute dimension qualitative, au même titre que les autres marchandises. Cependant, dans le cas de la force de travail, un double arbitraire sévit aussi bien du côté de sa valeur d'échange que de sa valeur d'usage, ce qui en fait une marchandise tout à fait particulière, pour ne pas dire « fictive », d'après l'expression de Karl Polanyi⁶⁵. Un double arbitraire qui, en définitive, ne trouve d'équilibre momentané que dans le cadre de rapports de force déterminés et des luttes qui s'y rattachent. D'un côté, pour établir la valeur d'échange de la force de travail, on ne se réfère pas au temps de travail qui est nécessaire afin de « produire » la personne qui offre cette marchandise, mais plutôt, de façon indirecte et détournée, à la valeur d'échange du panier de biens de consommation qui permet d'assurer sa subsistance. Or, ce panier fluctue d'une génération ou d'une société à l'autre, relevant d'une norme sociale ou, d'après les mots de Marx, d'« un élément historique et moral⁶⁶ ». D'un autre côté, l'usage qui est fait de cette marchandise, soit l'étendue de la journée de travail, relève également de l'arbitraire. Cette dernière peut être allongée de telle sorte que la valeur d'échange produite par la force de travail au cours d'une journée de travail se révèle supérieure à celle qui est cédée sous forme de salaire afin que le travailleur puisse se procurer les biens nécessaires à sa subsistance. De fait, c'est précisément le différentiel entre la valeur d'échange et la valeur d'usage de la force de travail qui rend possible l'extraction

entraîner une dynamique concurrentielle générant une tendance à l'augmentation de la productivité, un processus sur lequel les individus perdent leur emprise, ce qui implique déjà un certain degré d'aliénation (*Ibid.*, p. 358-359). En ce sens, à moins d'une association des producteurs permettant d'y remédier, il n'est pas dit que le seul statut de « producteurs autonomes » permette de contrer cette tendance.

65. Karl Polanyi, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, trad. C. Malamoud et M. Angeno, Paris, Gallimard, 1983, p. 107.

66. Karl Marx, *Le Capital*, livre I, *op. cit.*, p. 193.

de survaleur, laquelle constitue le mode d'exploitation spécifique de la production capitaliste. C'est la consommation spécifique de cette marchandise unique qui rend possible un procès indéfini d'accumulation de la valeur, que Marx résume sous la formule A-M-A', c'est-à-dire l'échange d'argent (A) contre des marchandises (M) dont la consommation permet de générer une plus grande somme d'argent (A')⁶⁷.

Avec l'apparition de la force de travail, la valeur n'agit donc plus seulement comme un étalon de mesure assurant une coordination impersonnelle des travaux réalisés de part et d'autre de la société, elle se trouve érigée comme une fin en soi. L'activité sociale de production se trouve alors emportée dans un processus indéfini d'accumulation de la valeur, un processus sans fin et sans finalité, si ce n'est l'extraction cumulative de survaleur, et auquel la pratique de tout un chacun se trouve subordonnée. C'est à partir de ce moment, nous semble-t-il, que s'opère pour les travailleurs un véritable « devenir étranger », de leurs rapports à eux-mêmes, au tout de la nature et à autrui, soit une triple perte d'emprise : sur leur pratique qui se trouve réduite aux gestes les plus simples et répétitifs ou à la surveillance de machines, sur leur monde qui prend la forme d'un gigantesque système de production automatisé qui échappe à leur contrôle et qui emprunte la forme d'une « puissance étrangère », ainsi que sur leurs rapports à autrui – le rapport capital-travail – qu'ils reproduisent par leur propre travail sous une forme asymétrique et à une échelle toujours plus grande. Ainsi, c'est à partir du moment où la valeur n'agit plus seulement comme un étalon de mesure mais se trouve érigée comme une fin en soi qu'elle entraîne la mise en place d'un procès d'accumulation indéfini de la valeur à caractère pathologique et aliénant.

Conclusion

S'il est possible de reprocher à certains courants marxistes dits « traditionnels » un certain réductionnisme technico-économique, Marx reconnaît pour sa part à la pratique sociale un caractère irréductiblement sociohistorique. Or, si la production est comprise de la sorte, comme un ensemble d'activités orientées en finalités, développées et léguées d'une génération à l'autre, une telle conception de la production nous semble tout à fait compatible avec la prise en compte du caractère symbolique de l'activité humaine, un aspect qui fait défaut à la pensée de Marx. Les activités qui se rapportent aux biens produits et consommés en société peuvent dès lors être conceptualisées comme activités symboliques, médiatisées par le langage qui les oriente en projetant idéologiquement sur ces objets les règles et les normes qui les encadrent. Inversement, en se conformant aux règles et aux normes réifiées dans ces biens d'usage, les activités concrètes qui s'y rapportent en assurent la confirmation tout en reproduisant par le fait même la régulation symbolique que le langage opère

67. *Ibid.*, p. 170.

à leur endroit. Voilà, nous semble-t-il, qui permet d'offrir une compréhension plus approfondie de ce que Marx désigne sous le concept de valeur d'usage.

De même, cela nous permet par ailleurs de mieux saisir le sens que revêt la valeur qui est comprise chez Marx à la fois comme une catégorie abstraite *et* une médiation sociale concrète, comme une catégorie qui a une « validité sociale ». La valeur apparaît ainsi comme un regard unilatéral qui est porté sur les biens d'usage lorsque ceux-ci sont produits pour le marché, et sont alors réduits à des quantités de valeurs d'échange occultant tout le registre de significations pratiques, symboliques et normatives dont relève leur valeur d'usage. La valeur se trouve alors pleinement conceptualisée comme une médiation sociale concrète, comme une catégorie abstraite qui est à la fois générée par les pratiques d'échange et qui se révèle inversement déterminante à leur égard. Celle-ci assure la médiation des pratiques d'échange et de production, et donc la coordination des travaux privés réalisés en société, en projetant et réifiant le regard unilatéral qu'elle porte sur les biens d'usage en tant que marchandises.

Une telle compréhension de la valeur posée comme médiation sociale, en opposition à la conception substantialiste de la valeur, permet de remédier à un double problème. D'abord, en comprenant la valeur comme une substance transhistorique, certaines variantes traditionnelles du marxisme commettent la même erreur que celle que Marx reproche à l'économie politique. Cette catégorie se trouve en effet projetée rétrospectivement sur l'ensemble des sociétés passées, un processus naturalisant et universalisant une catégorie qui relève pourtant d'un contexte sociohistorique déterminé, ce qui tend paradoxalement à légitimer celle-ci en en faisant une loi fondamentale régissant l'ensemble des sociétés. Ensuite, et par opposition, la reconnaissance de la valeur comme médiation sociale concrète et comme catégorie sociohistorique contingente offre à son égard une certaine emprise critique, et cela en théorie comme en pratique. Il devient alors possible de remettre en question, comme le fait Marx lui-même, l'autonomisation et la perte de contrôle qui caractérisent la valeur dans le cadre du mode de production capitaliste, lorsque celle-ci n'agit plus seulement comme étalon de mesure pour établir des échanges équivalents sur les marchés, mais se trouve plutôt recherchée pour elle-même en emportant avec elle toutes les dimensions significatives de la pratique sociale dans le cadre d'un procès d'accumulation indéfini de la valeur. Par ailleurs, il devient également possible de développer des formes alternatives de mesure de la richesse. Pour reprendre une proposition de Marx, il est par exemple possible d'opposer à la richesse mesurée par le temps de travail une mesure de la richesse reposant plutôt sur le « temps disponible⁶⁸ », c'est-à-dire sur le temps dont nous disposons pour agir librement et pour développer les potentialités de notre agir en dehors des circuits étroits et bornés de la valorisation du capital.

68. Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (« Grundrisse »)*, t. 2, trad. collective sous la responsabilité de J.-P. Lefebvre, Paris, Éditions sociales, 1980, p. 196.