

LE « CÔTÉ OBSCUR » DE LA VALEUR ET LE DON

Anselm Jappe

La Découverte | *Revue du MAUSS*

2009/2 - n° 34
pages 96 à 113

ISSN 1247-4819

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2009-2-page-96.htm>

Pour citer cet article :

Jappe Anselm, « Le « côté obscur » de la valeur et le don »,
Revue du MAUSS, 2009/2 n° 34, p. 96-113. DOI : 10.3917/rdm.034.0096

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Le « côté obscur » de la valeur et le don

Anselm Jappe

Au cours des presque trente ans pendant lesquels la théorie du don est devenue une des pensées sociales les plus importantes d'aujourd'hui, elle s'est souvent confrontée avec les paradigmes d'origine marxiste. Le projet d'élaborer une critique radicale des fondements mêmes de la société marchande et de ses présupposés historiques, mais sur des bases autres que le marxisme, pourrait presque constituer une définition du parcours du MAUSS et de ce qui l'a amené à choisir Marcel Mauss et Karl Polanyi¹ comme références théoriques majeures. Plutôt que d'être explicitement *anti-marxiste*, comme l'étaient beaucoup de théories à la mode dans la même période historique, la théorie du don a semblé vouloir passer à *côté de Marx*, en tentant d'édifier une critique sociale tout aussi riche que celle de Marx, mais sans ses conséquences politiques jugées fâcheuses et sans ce qui était ressenti comme ses limites et ses unilatéralités dans ses conceptions de base mêmes. L'insuffisance principale de toute théorie marxiste, aux yeux du MAUSS, est son *économisme* : elle est accusée de réduire l'être humain à sa seule dimension économique, ou d'attribuer, au moins, à cette dimension une prépondérance absolue. L'approche marxiste serait strictement utilitariste : les hommes ne sont mus que par leurs seuls intérêts, et

1. « Plus maniable que Marx », selon la couverture de la *Revue du Mauss semestrielle* n° 29, et plus « consensuel » [Caillé 2007, p. 28]. Mais A. Caillé parle également de «... Mauss, par ailleurs grand admirateur de Marx et qui, aussi étrange que cela puisse sembler, pourrait à bon droit être tenu pour son principal héritier » [Caillé 2000, 2007, p. 59].

même par leurs intérêts strictement matériels et individuels. Dans ses fondements philosophiques et anthropologiques, le marxisme démontrerait ainsi une parenté surprenante avec le libéralisme bourgeois : c'est la conception de l'homme comme *Homo œconomicus*, incapable de tout acte qui ne fasse pas, directement ou indirectement, partie d'un calcul voué à maximiser ses avantages. Bien loin de s'en désoler, les marxistes prennent un plaisir malin à démontrer que dans la société bourgeoise toute expression de sympathie, de générosité ou de désintéressement n'est qu'un voile hypocrite étendu sur l'éternel choc des intérêts antagonistes.

Ce genre de marxisme n'est pas une pure « construction » bricolée par les théoriciens du don pour s'en démarquer plus facilement. Il existe vraiment, et il n'est pas nécessaire ici de s'étendre davantage sur cette évidence. Mais est-ce que la théorie de Marx se résout entièrement dans cet « économicisme » ? Et est-il sûr qu'on ne peut pas trouver chez Marx lui-même des outils théoriques pour sortir du paradigme utilitariste ? Ou, autrement dit, la théorie du don et une approche basée sur certains concepts de Marx sont-elles nécessairement incompatibles ? Et si elles ne le sont pas, s'agit-il de coller ensemble des morceaux, d'établir des « compétences spécifiques » pour chaque approche, ou pourrait-on plutôt constater une convergence (partielle, bien sûr) sur le fond même ?

J'ai publié en 2003 un livre, intitulé *Les Aventures de la marchandise*, qui apparemment ne serait pas « marxiste » – en effet, il s'est attiré les foudres de différents tenants de ce qui passe actuellement pour marxisme – mais qui développe les conséquences de certaines catégories de Marx. Je n'y ai pas mêlé trop d'autres apports théoriques ; mais vers la fin, j'ai pu relever qu'on trouve chez Polanyi, chez Mauss et chez les penseurs du don des observations qui vont dans le même sens que la critique marxienne telle que je l'avais reconstruite. Ainsi j'ai suggéré que ces penseurs non marxistes serraient peut-être plus proches de l'héritage de Marx que la majeure partie de ce qui s'appelle aujourd'hui « marxisme » [Jappe 2003, p. 246-250]².

2. Le fait que Polanyi soit arrivé à ses conclusions à partir d'une théorie assez différente de celle de Marx donne alors encore plus de poids à la négation du statut transhistorique de l'économie : différentes recherches amènent donc au même résultat. Il faut cependant souligner que Polanyi attribue à Marx la théorie de la valeur-travail qui en vérité était de Ricardo et qui est radicalement niée par la critique marxienne

Dans ce qui suit, il ne s'agit pas d'affirmer que le paradigme du don et la pensée de Marx coïncident point par point, mais qu'une certaine relecture de Marx, celle qui est faite par la « critique de la valeur », permet de tirer des conclusions qui recourent partiellement celles de la théorie du don.

Mais faisons d'abord un pas en arrière

Il ne faut pas oublier que *Le Capital* n'a pas pour sous-titre « Traité d'économie politique », mais « Critique de l'économie politique ». Tout au long de l'œuvre de Marx, au début comme à la fin, on trouve des remarques critiquant l'existence même d'une « économie ». Son intuition qu'une économie séparée du reste des activités sociales (« désenchâssée », dirait Polanyi) constitue déjà une aliénation a été reprise par certains de ses interprètes. Ainsi, en 1923, le penseur marxiste le plus lucide de son époque, Georg Lukács, écrit à propos de la future « économie socialiste » : « Cette "économie" n'a plus cependant la fonction qu'avait auparavant toute économie : elle doit être la servante de la société consciemment dirigée ; elle doit perdre son immanence, son autonomie qui en faisait proprement une économie ; elle doit être supprimée comme économie » [Lukács 1923/1984, p. 289]³. À partir des années 1940, ceux qui mirent en doute le lien nécessaire entre la critique marxienne du capitalisme et une conception utilitariste et productiviste de l'homme, voué exclusivement à élargir sa domination de la nature, furent surtout les représentants de l'École de Francfort, Theodor W. Adorno et Herbert Marcuse en tête, ainsi que, d'une manière assez différente, les situationnistes et Guy Debord. L'expérience de l'art moderne constituait chez les uns

de la double nature du travail. Mais Polanyi, comme à peu près tout le monde à son époque, lisait Marx exclusivement à travers le marxisme « orthodoxe » selon lequel Marx aurait posé la valeur-travail comme base positive de l'émancipation des travailleurs, et non comme objet d'une critique visant son abolition.

3. Il est assez remarquable que trois des analyses critiques de la société moderne les plus novatrices ont paru au même moment, en 1923-1924 : *L'Essai sur le don* de Mauss, *Histoire et conscience de classe* de Lukács et les *Essais sur la théorie de la valeur de Marx* d'Isaac Roubin, publiés en 1924 à Moscou [première édition française, Maspéro, Paris, 1977 ; nouvelle édition française : Syllepse, Paris, 2009] : ce dernier livre était à son époque la meilleure reprise de concepts marxistes presque oubliés, comme « travail abstrait » et « fétichisme ».

comme chez les autres le modèle d'un rapport moins « intéressé » avec les choses, plus ludique et convivial. Dans la mesure où ces courants critiques voient le défaut majeur de la société de l'après-guerre non plus dans la misère matérielle, mais dans l'aliénation de la vie quotidienne, la sortie qu'ils prévoient ne devait plus se dérouler exclusivement à un niveau économique, mais était censée comprendre tous les aspects de la vie.

C'est la question du *travail* qui constitue alors le véritable enjeu. Marx a hésité, dès ses œuvres de jeunesse et jusqu'à ses derniers écrits, comme la *Critique du programme de Gotha*, entre le programme d'une libération *du* travail (donc à travers le travail) et celui d'une libération *à l'égard* du travail (donc en se libérant du travail). Sa critique de l'économie politique contient une ambiguïté profonde par rapport au travail. Le mouvement ouvrier et le marxisme officiel, devenus dans certains pays l'idéologie d'une modernisation de rattrapage, et dans d'autres celle de l'intégration effective de la classe ouvrière, n'en ont retenu que la centralité et l'éloge du travail, en concevant chaque activité humaine comme un travail et en appelant à l'avènement d'une « société des travailleurs ». Les premiers à mettre en doute l'ontologie du travail, tout en se réclamant des concepts essentiels de Marx, furent les mêmes auteurs critiques de l'économie que nous venons de citer. Le « Ne travaillez jamais » des situationnistes, hérité des Rimbaud et des surréalistes, rejoignait alors le « grand refus » dont parlait Marcuse.

Cependant, la plupart de ceux qui avaient commencé leur carrière intellectuelle pendant les « Trente glorieuses » à l'enseignement du marxisme ont choisi, pour s'en éloigner, d'accuser la pensée marxiste, même dans ses versions les plus hétérodoxes, de ne saisir qu'une partie limitée de l'existence humaine. Ses analyses économiques sont peut-être justes, affirment-ils, mais la pensée marxiste se trompe lourdement quand elle veut en déduire des conséquences pour les autres sphères de l'existence de l'homme : linguistique, symbolique, affective, anthropologique, religieuse, etc. Cornelius Castoriadis et Jürgen Habermas sont des cas paradigmatiques de ceux qui ont réduit Marx au rôle d'un expert en économie, où il pourrait garder une certaine utilité, mais qui ne serait pas très « compétent » dans les vastes autres champs de la vie censés obéir à des logiques bien différentes.

La critique de la valeur

Un autre chemin a été suivi par un courant international qu'on appelle souvent « critique de la valeur ». Cette dernière tente plutôt de démontrer que la critique de l'économie politique de Marx contient une mise en question des bases de la société capitaliste beaucoup plus radicale que ce que proposait le marxisme traditionnel : la valeur, l'argent, la marchandise et le travail ne sont plus considérés par la « critique de la valeur » comme des données « neutres » et transhistoriques, éternelles, mais comme le cœur de la spécificité négative du capitalisme moderne. Ce sont donc ces catégories de base qu'il faut critiquer, et pas seulement l'existence des classes sociales, du profit, de la survaleur (ou plus-value), du marché et les rapports juridiques de propriété – qui sont essentiellement les formes de distribution de la valeur, c'est-à-dire des phénomènes dérivés.

Ce point de vue a été développé, à partir des années 1980 par Moishe Postone, professeur à Chicago, dans son grand œuvre *Temps, Travail et Domination sociale* [Postone 1993/2009], enfin disponible, depuis cette année, en traduction française. Par ailleurs, il a été élaboré peu à peu par les revues allemandes *Krisis* (depuis 1987) et *Exit !* et par leur auteur principal Robert Kurz⁴. Peu importe si l'on veut les qualifier de néomarxistes, de post-marxistes ou encore d'une autre manière. Pour eux, il ne s'agit pas de « combiner » l'approche marxiste, ou considérée comme telle, avec d'autres approches, mais de lire l'œuvre de Marx lui-même très différemment de ce qu'ont fait les marxistes pendant plus d'un siècle. Ceux-ci ont mis au centre de leur critique la *survaleur* (ou *plus-value*) et sa distribution, et ont ontologisé la *valeur*, qui cependant en est la base et qui est tout autant un produit historique.

4. En français sont disponibles : Groupe Krisis, *Manifeste contre le travail*, éd. Lignes, 2002, UGE 10/18, 2004 ; Robert Kurz : *Lire Marx*, La Balustrade, 2002 ; Anselm Jappe et Robert Kurz : *Les Habits neufs de l'Empire. Remarques sur Negri, Hardt et Ruffin*, éd. Lignes, 2003 ; Robert Kurz : *Avis aux naufragés. Chroniques du capitalisme mondialisé en crise*, éd. Lignes, 2005 ; Robert Kurz : *Critique de la démocratie balistique*, éd. Mille et une Nuits, 2006 ; Moishe Postone : *Face à la mondialisation, Marx est-il devenu muet ?*, éd. L'Aube, 2003. D'autres textes, en plusieurs langues, sont disponibles sur les sites www.exitonline.org, www.krisis.org, www.streifzuege.org. Dans Jappe [2003] j'ai tenté de donner un résumé de toute la critique de la valeur.

Plutôt que d'effectuer une ample comparaison entre les points de vue de la critique de la valeur et de la théorie du don – qui reste cependant assez souhaitable – je me limiterai ici à indiquer quelques points où la critique de la valeur s'éloigne le plus du marxisme traditionnel et où une confrontation théorique avec la théorie du don semble plus prometteuse. Dans le meilleur des cas, chacune des deux théories en sortirait enrichie et comblerait quelque lacune dans sa propre conception. Cette première ébauche d'une comparaison se limite essentiellement à la sphère théorique. Elle laisse de côté les conséquences pratiques où la distance paraît plus grande – surtout en ce qui concerne les espoirs que la théorie du don place dans l'associationnisme, le « tiers secteur », etc., et jusqu'au projet de fonder une « social-démocratie radicalisée et universalisée » dans le but de revenir au modèle fordiste considéré comme une forme de « réencastrement de l'économie dans la société » [Caillé 2008, p. 14]⁵. Cela, aux yeux de la critique de la valeur, n'est ni possible ni souhaitable.

Moishe Postone s'applique surtout à démontrer que Marx, au contraire de presque toute la tradition marxiste, n'argumente pas *du point de vue du travail*, conçu comme une essence éternelle, qui dans le capitalisme serait « cachée » derrière les autres formes sociales : « Dans d'autres sociétés, les activités de travail sont enchâssées dans une matrice sociale non déguisée et ne sont donc ni des “essences” ni des “formes phénoménales”. C'est le rôle unique joué par le travail sous le capitalisme qui constitue le travail à la fois comme essence et comme forme phénoménale. En d'autres termes, parce que les rapports sociaux caractérisant le capitalisme sont médiatisés par le travail, cette formation sociale a pour particularité que le travail ait une essence. Ou encore : du fait que les rapports sociaux caractérisant le capitalisme sont médiatisés par le travail, cette formation sociale a pour particularité d'avoir une essence » [Postone 2009, p. 248].

Ce n'est que dans le capitalisme que le travail, au lieu d'être « enchâssé » dans l'ensemble des relations sociales, comme c'était le cas dans les sociétés précapitalistes, devient lui-même un principe

5. Caillé et Laville disent que « société de marché et démocratie demeurent incompatibles » [Caillé et Laville 2007, p. 100], mais quand ils parlent du marché ou du capitalisme, ils semblent penser au seul néolibéralisme.

de médiation sociale⁶. Le mouvement d'accumulation d'unités de travail mort (c'est-à-dire, du travail déjà exécuté) sous forme de « capital » devient le « sujet automate » – le terme est de Marx – de la société moderne. Évidemment, toute société doit organiser de quelque manière sa production matérielle, son « métabolisme avec la nature » (Marx), mais dans les sociétés précapitalistes cette production rentrait dans des cadres sociaux organisés selon d'autres critères que l'échange d'unités de travail entre producteurs formellement indépendants. Voilà pourquoi il n'y existait ni le « travail » ni l'« économie » au sens moderne⁷. Le travail, au sens moderne, a une double nature : il est, en même temps, travail concret et travail abstrait (qui, chez Marx, n'a rien à voir avec un « travail immatériel »). Ce ne sont pas deux types différents de travail, mais deux côtés du même travail. Ce qui crée le lien social dans le capitalisme n'est pas la variété infinie des travaux concrets, mais le travail dans sa qualité d'être un travail abstrait, toujours égal et soumis au mécanisme fétichiste de son accroissement, qui est sa seule finalité. Dans ces conditions, la socialisation ne se crée que *post festum*, comme *conséquence* de l'échange d'unités de valeur, et non comme sa présupposition. Là où la production est organisée autour du travail abstrait, on peut donc dire que le lien social se constitue d'une manière déjà aliénée, dérobée au contrôle humain⁸, tandis que dans les autres sociétés le travail est subordonné à un lien social établi d'une manière différente. La « synthèse sociale »

6. Postone, après avoir mentionné que Polanyi « souligne également la nature historiquement unique du capitalisme moderne », lui reproche de mettre l'accent « presque exclusivement sur le marché » et de se baser sur une « ontologie sociale implicite ». Selon Postone, pour Polanyi c'est seulement la transformation du travail humain, de la terre et de l'argent en marchandises qui caractérise le capitalisme, tandis que « l'existence des produits du travail en tant que marchandises est en quelque sorte socialement "naturelle" ». Cette compréhension très commune diffère de celle de Marx, pour qui rien n'est "par nature" une marchandise et pour qui la catégorie de marchandise se rapporte à une forme historiquement spécifique de rapports sociaux et non pas à des choses, des hommes, de la terre ou de l'argent » [Postone 1993, 2009, p. 223].

7. Des historiens comme Moses Finley [1973/1975] et Jean-Pierre Vernant [1965, 1988] l'ont démontré pour l'Antiquité.

8. Dans une société fétichiste, le holisme méthodologique, comme celui de Durkheim, est donc infiniment plus proche de la vérité que tout « individualisme méthodologique » ; mais il ontologise ce qui est le propre d'une formation historique particulière.

existe donc sous deux formes principales et opposées : soit à travers l'échange de dons – où la production d'un lien entre personnes est le but – soit à travers l'échange d'équivalents, où la production d'un lien n'est que la conséquence presque accidentelle de la rencontre entre producteurs isolés sur un marché anonyme. Le don peut être décrit comme une forme d'organisation sociale où le travail et ses produits ne se médiatisent pas eux-mêmes, « dans le dos » des participants ; c'est donc une socialité directe, non régie par des rapports de choses autonomisés. Le don n'est pas une chose, comme le rappellent les penseurs du don, mais toujours une relation, « une relation sociale synthétique a priori, qu'il est vain de vouloir réduire aux éléments qu'il relie » [Godbout-Caillé 2002, p. 28].

En découle que l'« économisme », en tant que subordination de toute activité humaine à l'économie, n'est pas une erreur de la théorie : il est bien réel dans la société capitaliste – mais dans celle-ci seulement. Il n'est pas une donnée immuable de l'existence humaine, et encore moins quelque chose à revendiquer. Cette subordination constitue, au contraire, un aspect de la société capitaliste qui peut et qui doit être changé. Il faut quand même souligner que cette centralité de l'« économie » et de l'aspect « matériel » en général dans la modernité (aux dépens, par exemple, de la « reconnaissance ») ne s'explique que par l'autonomisation du travail abstrait.

Postone va peut-être un peu trop loin en identifiant le Marx qu'il reconstruit avec l'édifice théorique de Marx tout court – lequel, bien plus que Postone l'admet, contient *aussi* nombre d'éléments sur lesquels a été bâti ensuite le marxisme « traditionnel » du mouvement ouvrier. La « critique de la valeur » formulée en Allemagne par Kurz, *Krisis et Exit !* préfère distinguer entre une partie « exotérique » de l'œuvre de Marx – la théorie de la lutte des classes et de l'émancipation des ouvriers, qui finalement est devenue une théorie pour la modernisation du capitalisme à une époque où celui-ci avait encore de nombreux traits prémodernes – et une partie « ésotérique » où Marx a analysé – notamment dans les premiers chapitres du *Capital* – le noyau même de la société marchande : la double nature du travail et la représentation de son côté abstrait dans la valeur et dans l'argent.

La valeur décrite par Marx est loin d'être une simple catégorie « économique ». La rupture radicale de Marx par rapport aux fondateurs de l'économie bourgeoise, Smith et Ricardo, consistait

dans le fait de ne plus considérer la représentation du travail dans une « valeur » comme quelque chose de neutre, de naturel et d'innocent⁹. Ce n'est pas le côté concret d'un travail qui se représente dans la valeur, et donc dans une quantité d'argent, mais son côté abstrait – la simple durée de son exécution. C'est le travail abstrait qui détermine la valeur d'une marchandise. Ce n'est pas l'utilité ou la beauté de la table qui en constitue la valeur, mais le temps employé pour la produire, ainsi que ses composants. Le travail abstrait est par définition indifférent à tout contenu et ne connaît que la quantité et son augmentation. Subordonner la vie des individus et de l'humanité entière aux mécanismes de cette accumulation, sans même en avoir conscience : voilà le « fétichisme de la marchandise » dont parle Marx¹⁰. Ce « fétichisme » est loin d'être une simple mystification, un voile, comme on le croit souvent. Il faut l'entendre vraiment dans sa dimension anthropologique, à laquelle renvoie l'origine du mot : la projection de la puissance collective dans des fétiches que l'homme a créés lui-même, mais dont il croit dépendre. La marchandise est dans un sens tout à fait objectif – et pas seulement psychologique – le totem autour duquel les habitants de la société moderne ont organisé leur vie.

Cette autonomisation de la valeur, et donc de la raison économique, n'existe que dans la société capitaliste. C'est ce que Marx a décrit comme le renversement de la formule « marchandise-argent-marchandise » en « argent-marchandise-argent », et qui ne peut exister que dans la forme « argent-marchandise-davantage d'argent ». Alors, la production de biens et de services n'est plus qu'un moyen, un « mal nécessaire » (Marx), pour transformer une somme d'argent dans une somme d'argent plus grande. En découle le « productivisme » si caractéristique du capitalisme.

9. La critique marxienne de l'échange d'équivalents n'aurait d'ailleurs pas de sens si cet échange ne s'opposait pas, implicitement, à d'autres formes de circulation possibles.

10. Robert Kurz le résume ainsi : « Le fétichisme est devenu autoréflexif et constitue du même coup le travail abstrait comme une machine qui est à elle-même sa propre fin. Dorénavant, le fétichisme ne "s'éteint" plus dans la valeur d'usage, mais se présente sous la forme du *mouvement autonome de l'argent*, comme transformation d'une quantité de travail abstrait et mort en une autre quantité – supérieure – de travail abstrait et mort (la survaleur) et ainsi comme mouvement tautologique de reproduction et d'autoréflexion de l'argent, qui ne devient *capital* et donc moderne que sous cette forme » [Kurz 1991, p. 18].

La « valeur » n'est donc pas limitée à une sphère particulière de la vie sociale. Elle est plutôt une « forme a priori », dans un sens presque kantien : dans une société marchande, tout ce qui existe n'est perçu que comme quantité de valeur, donc comme somme d'argent. La transformation en valeur se pose comme médiation universelle entre l'homme et le monde ; toujours en termes kantien, la valeur est le « principe de synthèse » de la société basée sur elle.

Cela amène la critique de la valeur à rejeter la prétention du « matérialisme historique » à avoir une validité transhistorique, ainsi qu'à rejeter l'opposition entre « base » (économique) et « superstructure »¹¹. D'un côté, le fétichisme de la marchandise est un phénomène moderne – les sociétés précédentes se basaient sur d'autres formes de fétichisme. Là où le travail était subordonné à un ordre social établi et servait surtout à la perpétuation des hiérarchies sociales existantes, comme dans l'Antiquité ou au Moyen Âge, il ne pouvait pas déployer une dynamique autoinstituante, comme il l'a fait plus tard en devenant un système basé sur l'accumulation tautologique d'unités de travail mort et qui se forge lui-même son personnel de service. Mais même dans la société marchande complètement développée, il ne peut pas être question d'un « primat de l'économie ». La valeur est plutôt une « forme sociale totale »¹². La même logique – qui consiste, sur le plan le plus général, dans la subordination de la qualité à la quantité et dans l'indifférence de la forme pour le contenu concret – se retrouve sur tous les plans de l'existence sociale, jusqu'aux recoins les plus intimes de ceux qui vivent dans une société marchande. La forme-marchandise est également une forme-pensée, comme l'a déjà démontré le philosophe allemand Alfred Sohn-Rethel (1899-1991)¹³. La pensée abstraite et mathématique, ainsi que la conception abstraite du temps, ont été, à partir de l'Antiquité, mais surtout depuis la fin du Moyen

11. La critique de la valeur, comme déjà dit, ne se soucie pas de rétablir « ce que Marx a vraiment dit » ou voulu dire, et elle admet donc qu'on peut trouver des passages chez Marx qui vont dans un autre sens, par exemple en ce qui concerne l'universalité de la raison économique. Elle prétend cependant développer avec cohérence le *noyau* conceptuel des intuitions marxiennes les plus importantes et les plus novatrices.

12. Déjà dans mon livre *Les aventures de la marchandise* j'avais qualifié ainsi la valeur, en établissant un raccourci entre Mauss et Marx.

13. Une première édition française de ses écrits paraîtra fin 2009 aux éditions du Croquant [Sohn-Rethel 2009]. Je me permets également de renvoyer à [Jappe 2009].

Âge, autant une conséquence qu'une présupposition de l'économie monétaire et marchande, sans qu'on puisse y distinguer entre ce qui relève de la « base » et ce qui relève de la « superstructure ».

Omniprésence de la valeur et place du don

Cependant, on pourrait objecter que la critique de la valeur, même si elle ne conçoit pas la valeur dans un sens purement économique, y voit toujours un principe « moniste » : la société contemporaine serait complètement déterminée par la valeur, et donc par l'échange d'équivalents. Il n'y existerait aucune place pour le don et les actes non liés à un calcul. L'*Homo œconomicus* semble donc bien et bel y être, seulement dans une version plus raffinée. En vérité, la critique de la valeur a rapidement dépassé, dans son développement, une telle conception (qui rendrait d'ailleurs impensable toute sortie positive du capitalisme). La valeur n'existe, et ne peut exister, que dans un rapport dialectique avec la non-valeur, et ce rapport est nécessairement antagoniste. Historiquement, la production marchande n'a longtemps eu lieu que dans des niches ; elle était limitée à des secteurs très restreints (par exemple, l'industrie lainière). Tout le reste de la production obéissait à d'autres lois, parce qu'il était assuré par la production domestique et par l'appropriation directe (esclavage, serfs). La diffusion historique du capitalisme a été identique à une extension progressive de la production marchande à des secteurs toujours nouveaux de la vie. Après s'être emparée de toute l'industrie et de l'agriculture au cours du XIX^e siècle, elle a au XX^e siècle envahi la reproduction quotidienne, surtout sous forme de « services ». Que ce soit la mise en place de l'industrie agroalimentaire ou la commercialisation des soins consacrés à l'enfance et à la vieillesse, que ce soit le développement de l'industrie culturelle ou l'essor des thérapies : le besoin boulimique du capital de trouver des sphères toujours nouvelles de valorisation de la valeur le pousse à « mettre en valeur » des sphères vitales qui avant n'avaient « pas de valeur ». Cette « colonisation intérieure » de la société a joué un rôle au moins tout aussi grand que la « colonisation extérieure » pour contrecarrer la tendance endémique de la production de valeur à s'épuiser, à cause de la moindre quantité de valeur « contenue » dans chaque marchandise singulière. Cette diminution permanente

est le résultat de la technologie remplaçant le travail vivant, seule source de la valeur marchande.

Le processus de la « mise en valeur » de ce qui n'est pas encore assujéti à la logique de la valeur n'est pas fini, ni ne pourra jamais l'être. En effet, ces victoires de la marchandisation sont autant de victoires à la Pyrrhus. En occupant et en ruinant les sphères non-marchandes, le capital résout à court terme ses problèmes de valorisation au plan économique. Mais il sape ses propres bases sur le plan social. La logique marchande, basée sur l'indifférence vis-à-vis des contenus et des conséquences, n'est, en tant que telle, pas viable. Une société ne pourrait jamais se fonder exclusivement sur elle, parce qu'il en résulterait l'anomie la plus totale. Nombre d'activités de base de la vie, à commencer par l'éducation des enfants, la vie amoureuse ou un minimum de confiance réciproque, ne peuvent pas fonctionner selon la logique marchande de l'échange entre équivalents et sur le modèle du contrat. La logique marchande, pour pouvoir fonctionner, pour disposer d'une société au sein de laquelle elle peut évoluer, a besoin qu'une partie de la vie sociale se déroule selon des critères non marchands. Mais en même temps, sa logique aveugle et fétichiste (et non la stratégie d'un méga-sujet appelé « classe capitaliste ») la pousse à ronger ces espaces. Ainsi, pour la critique de la valeur, la valeur n'est pas une « substance » qui se déploie, mais une espèce de « néant » qui se nourrit du monde concret et le consomme. Tandis que non seulement la pensée bourgeoise, mais même la quasi-totalité du marxisme a accepté la valeur comme une donnée naturelle et a argumenté en son nom (la gloire de la classe ouvrière qui « crée toutes les valeurs » !), la critique de la valeur y voit une forme historiquement négative et destructrice. Si le capital parvenait jamais à transformer tout en valeur, ce triomphe serait également sa fin. La valeur n'est pas la « totalité », une réalité englobant tout, et dont il s'agirait de s'emparer, mais elle est « totalitaire » dans le sens où elle a tendance à tout réduire à elle-même, sans pouvoir cependant y réussir. La totalité n'existe qu'en tant que « totalité brisée ».

Ainsi, la critique de la valeur revendique d'aller beaucoup plus loin que les autres critiques de l'économisme, parce qu'elle en indique clairement les causes. La même critique de la croissance n'a du sens que lorsqu'elle est liée à une analyse du dynamisme inhérent à la valeur, et de la crise vers laquelle ce dynamisme mène

inévitablement. En effet, la prévision d'une crise majeure, due à la limite interne du système de valorisation de la valeur, a toujours constitué depuis vingt ans un des axes majeurs de la critique de la valeur, et elle se trouve maintenant largement confirmée.

Quelques conclusions

La critique de la valeur concorde donc avec le paradigme du don en ceci : même à l'intérieur de la société contemporaine, de nombreux aspects de la vie, et des aspects sans lesquels cette vie ne serait pas possible, ne se déroulent pas sous forme d'un échange d'équivalents, ne sont pas mesurables comme quantité de travail abstrait, ne servent pas immédiatement les intérêts matériels de leurs auteurs. La valeur ne « marche » que parce qu'il y a la non-valeur. Partant, on peut parler d'un « côté obscur de la valeur », de sa « face cachée », comme la face obscure de la lune qu'on ne voit jamais, mais qui pourtant est là, tout aussi large que la face visible.

Cependant, la critique de la valeur en tire des conclusions moins optimistes que les théoriciens du don. Pour elle, la sphère non-marchande n'est pas une logique alternative qui court au-dessous de la logique marchande triomphante et qui peut en tant que telle être mobilisée pour constituer le point de départ d'une société non-marchande, ou plutôt pour se placer sur les côtés du secteur marchand. Dans une société marchande, la sphère non-marchande n'existe que comme sphère subordonnée et mutilée. Elle n'est pas une sphère de liberté, mais la servante méprisée, et toutefois nécessaire, de la splendeur marchande. Elle n'est pas le contraire de la valeur, mais son présupposé. La sphère de la valeur et la sphère de la non-valeur forment ensemble la société de la valeur. Même si les activités non marchandes, comme la vie familiale ou la coopération entre voisins, n'ont pas été créées historiquement par la logique de la valeur, elles ont été absorbées successivement dans sa sphère et subsistent maintenant comme ses forces auxiliaires. Elles ne constituent donc pas en tant que telles une réalité « autre », elles ne représentent pas, dans leur forme actuelle, le point d'appui d'une résistance à la marchandisation. Elles ne sont pas le « reste non aliéné » (Theodor W. Adorno), ni ce qui a échappé à la marchandisation. Elles portent également les marques d'une société fétichiste. La femme qui s'occupe de la maison et qui n'est pas payée, qui ne crée et qui ne

reçoit pas de la valeur (toujours au sens économique, bien sûr), ne fait cependant pas moins partie de la socialisation à travers la valeur. Elle assure ce « côté obscur » sans lequel la production de valeur ne fonctionnerait pas, mais qui n'est pas lui-même sujet de la forme-valeur. La ménagère traditionnelle ne peut accéder à la sphère de la valeur qu'indirectement : en organisant la reproduction quotidienne de la force de travail de son mari, et en élevant la force de travail future. Cette sphère « dissociée » par rapport à la valeur obéit effectivement à d'autres règles : le travail d'une ménagère ne peut pas être décrit en termes d'« exploitation économique » dans le sens de l'extraction d'une plus-value. Pourtant, il est fonctionnel, voire indispensable à la valorisation. Les deux sphères sont l'une le présupposé de l'autre.

L'exemple de la ménagère n'a pas été choisi ici par hasard : la distinction entre la sphère de la valeur et celle de la non-valeur coïncide largement avec la division traditionnelle des rôles entre les sexes. La mise en place graduelle de la société marchande à partir de la fin du Moyen Âge signifiait la séparation entre le travail qui « crée » la valeur, réalisable sur les marchés, et les autres activités vitales, tout aussi nécessaires, mais qui ne se traduisent pas dans une quantité de « valeur » et qui donc ne sont pas du « travail ». D'un côté, l'accumulation progressive de la valeur, sujette à une logique linéaire et historique et se déroulant en public, et, d'un autre côté, la sphère de la reproduction de cette force de travail dans le privé, soumise à une éternelle logique cyclique : la partie non-marchande de la société marchande. Seule la participation à la sphère du travail donne accès à une existence publique et à un rôle de sujet, tandis que la sphère domestique reste ancrée à une espèce de quasi-naturalité, hors de l'histoire et de tout débat. Et on comprend également que la sphère de la valeur est la sphère du mâle, et la sphère domestique celle de la femme, exclue pour cette raison de tout pouvoir officiel de décision et du statut de « sujet ». Il s'agit, bien sûr, d'une logique structurelle, qui n'est pas toujours liée au sexe biologique de ses porteurs. Dans l'histoire, des femmes ont fait partie exceptionnellement, et depuis quelques décennies massivement, de la sphère de la valeur, en étant ouvrières ou présidentes ; en revanche, les mâles qui font partie de la reproduction quotidienne, tels les domestiques, et qui se trouvaient donc, comme des femmes, dans un rapport de dépendance personnelle vis-à-vis de leurs employeurs, et non dans

un rapport de dépendance anonyme vis-à-vis d'un marché régi par des contrats, étaient, comme les femmes, exclus de la sphère publique (ainsi, le droit de vote, lorsqu'il fut octroyé aux ouvriers, ne le fut pas toujours aux domestiques).

À la production de valeur sont associées les « valeurs ¹⁴ » masculines : dureté envers soi et envers les autres, détermination, raison, calcul, contrat ; tandis que les activités non-marchandes sont associées aux « valeurs » féminines : douceur, compréhension, émotion, don, gratuité. Cela ne veut pas dire que les femmes « sont » par nature ainsi, mais que tout ce qui ne rentre pas dans la logique de la valeur est projeté sur la « féminité ». Il est permis, surtout aujourd'hui, aux hommes et aux femmes de s'exercer dans l'autre champ, mais toujours en absorbant les valeurs dominantes dans cette sphère. Et il est évident que ces sphères ne sont pas simplement complémentaires, mais hiérarchisées. Un certain nombre de femmes peut accéder à la sphère masculine, à la production et gestion de la valeur, mais les attitudes considérées comme « féminines » restent toujours marquées d'un signe d'infériorité par rapport aux choses « sérieuses ». Voilà pourquoi Roswitha Scholz a intitulé l'article où elle a formulé en 1992 le théorème sur le rapport entre la valeur et ce qui en est dissocié : « C'est la valeur qui fait l'homme » [Scholz 1992]. Elle résume ainsi le problème : « Car ce que la valeur ne peut saisir, ce qui est donc dissocié par elle, dément précisément la prétention à la totalité de la forme-valeur ; cela représente le non-dit de la théorie elle-même et se soustrait ainsi aux instruments de la critique de la valeur. Les activités féminines de reproduction représentant l'envers du travail abstrait, il est impossible de les subsumer sous la notion de "travail abstrait", comme l'a souvent fait le féminisme qui a largement repris à son compte la catégorie positive de travail qui avait été celle du marxisme du mouvement ouvrier. Dans les activités dissociées qui comprennent également, et non en dernier lieu, l'affection, l'assistance, les soins apportés aux personnes faibles et malades, jusqu'à l'érotisme, la sexualité, ainsi que l'"amour", sont aussi inclus des sentiments, des émotions et

14. Ici, pour une fois, nous utilisons le mot « valeur » au sens courant de « norme de comportement », tandis que dans les autres occurrences nous ne parlons de la valeur qu'au sens de la « valeur d'une marchandise ». Mais il est évident qu'il existe un lien entre les différentes significations.

des attitudes contraires à la rationalité de l'« économie d'entreprise » qui règne dans le domaine du travail abstrait, et qui s'opposent à la catégorie du travail, même s'ils ne sont complètement exempts d'une certaine rationalité utilitariste et de normes protestantes. » [Scholz 2000-2007, p. 561].

Quelles conséquences la critique de la valeur en tire-t-elle ? Il ne peut pas s'agir de revendiquer un « salaire pour les ménagères », parce que cela signifierait de continuer à n'attribuer de l'importance sociale qu'à ce qui se représente dans une valeur marchande, et donc dans l'argent. Ni de procéder à une simple valorisation positive de ce « côté obscur », dissocié, au nom de la « différence ». De même, il paraît difficile d'organiser une sphère du don à côté de la sphère marchande¹⁵ : la dynamique interne du capital, et non une mauvaise volonté de ses gestionnaires qui pourrait être domestiquée avec des moyens politiques, le pousse à conquérir des sphères de valorisation toujours nouvelles. Il ne pourrait jamais « cohabiter » pacifiquement avec une sphère du don et de la gratuité. La critique de la valeur est bien consciente que des rapports sociaux différents de l'échange des équivalents et du contrat sont à l'œuvre même à l'intérieur de la société capitaliste. Elle affirme cependant que le potentiel émancipateur de ces formes de rapport ne pourra se déployer qu'au prix d'une sortie généralisée du travail abstrait en tant que forme de médiation sociale autonomisée et fétichisée. Il n'est donc pas question de se plaindre d'une espèce d'« ingratitude » du système marchand qui ne tient pas assez compte, par exemple, de la « coopération en entreprise ». Dans les sociétés précapitalistes ont peut-être pu coexister, comme l'affirme Polanyi, la réciprocité, la redistribution et des marchés locaux ; mais le marché déchaîné, où la transformation du travail en argent, et donc la multiplication du travail abstrait, devient la seule finalité de la vie sociale, *doit* détruire les autres modes d'échange, qui à leur tour ne pourront être restaurés qu'au prix d'un dépassement global de la subordination du monde concret à sa forme marchande.

Finalement, la critique de la valeur et la théorie du don sont parmi les pensées contemporaines les plus attentives à un des

15. Voir, à cet égard, l'échange de lettres entre André Gorz et certains auteurs de la critique de la valeur qui a duré des années et qui a été publié dans la revue autrichienne *Streifzüge*.

aspects le plus menaçants du monde contemporain : des individus et des groupes toujours plus nombreux deviennent « superflus » parce qu'« inutiles ». « Inutiles » du point de vue de l'utilitarisme, « inutiles » du point de vue de la valorisation de la valeur. « Dans une société fondée sur le devoir d'utilité, rien n'est pire que le sentiment d'être superflu » dit Caillé [2000-2007, p. 246] en parlant des régimes totalitaires. Mais n'est-ce pas le totalitarisme de la raison marchande, basée sur le travail, qui est en train de rendre superflus des pans toujours plus larges de l'humanité, et finalement l'humanité elle-même ? Et est-il possible, sans se référer au règne mortifère de la valeur abstraite et du travail abstrait, d'expliquer le fait que les individus sont devenus absolument interchangeables – donc leur « fongibilité » qui constituerait le lien entre utilitarisme et totalitarisme ? Est-il possible sans cela de comprendre la *reductio ad unum* qui fait que pour l'utilitarisme tous les plaisirs sont comparables, et donc égaux, qu'ils ne se distinguent que quantitativement, au point que « le plaisir d'écouter du J. S. Bach » n'est plus irréductible « à celui de déguster un camembert » [Caillé 2000-2007, p. 239] ?

Bibliographie

- CAILLÉ Alain, 2007, « Présentation », *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 29.
- CAILLÉ Alain, [2000] 2007, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, La Découverte, Paris.
- CAILLÉ Alain et LAVILLE Jean-Louis, 2007, « Actualité de Karl Polanyi », *Revue du MAUSS semestrielle* n° 29.
- FINLEY Moses, [1973] 1975, *L'Économie antique*, tr. fr. Éditions de Minuit, Paris.
- GODBOUT Jacques T. et CAILLÉ Alain, [1992] 2000, *L'Esprit du don*, La Découverte, Paris.
- JAPPE Anselm, 2009, « Est-ce que l'argent nous pense ? », *Prétentaine*, n° 25/26.
- JAPPE Anselm, 2003, *Les aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur*, Denoël, Paris.
- KURZ Robert, 1991, *Der Kollaps der Modernisierung. Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie*, Eichborn, Frankfurt/Main.

- LUKACS Georg, 1960-1984, *Histoire et conscience de classe*, tr. fr. Éditions de Minuit, Paris, [éd. allemande originale 1923].
- POSTONE Moishe, 2009, *Temps, travail et domination sociale. Une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, tr. fr. Éditions Mille et une nuits, Paris, [éd. américaine originale 1993].
- ROUBIN Isaac, *Essais sur la théorie de la valeur de Marx*, publiés en 1924 à Moscou [première édition française, Maspéro, Paris, 1977 ; nouvelle édition française : Syllepse, Paris, 2009].
- SCHOLZ Roswitha : « Remarques sur les notions de “valeur” et de “dissociation-valeur” », *Illusio* n° 4-5 [2007], tr. du premier chapitre de *Das Geschlecht des Kapitalismus [Le Sexe du capitalisme]. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats*, Horlemann, Bad Honnef, 2000.
- SOHN-RETHEL Alfred, 2009, *La pensée-marchandise*, tr. fr. Éditions du Croquant.
- VERNANT Jean-Pierre, 1988, *Mythe et pensée chez les Grecs*, La Découverte, Paris, [première éd. Maspéro, Paris, 1965].