



HAL
open science

L'essence de la monnaie et ses conséquences chez Karl Marx face aux économistes politiques critiques dont Pierre-Joseph Proudhon

Lohan Sulinger

► **To cite this version:**

Lohan Sulinger. L'essence de la monnaie et ses conséquences chez Karl Marx face aux économistes politiques critiques dont Pierre-Joseph Proudhon. Sciences de l'Homme et Société. 2021. dumas-03434077

HAL Id: dumas-03434077

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03434077v1>

Submitted on 18 Nov 2021

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

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



L'essence de la monnaie et ses conséquences chez Karl
Marx face aux économistes politiques critiques
dont Pierre-Joseph Proudhon

Lohan Sulinger

Mémoire de recherche de master « Sciences humaines et sociales »

Mention : philosophie pratique

Sous la direction de Monsieur Boccon-Gibod

Année universitaire : 2019-2021

L'essence de la monnaie et ses conséquences chez Karl
Marx face aux économistes politiques critiques
dont Pierre Joseph Proudhon

Lohan Sulinger

Mémoire de recherche de master « Sciences humaines et sociales »

Mention : philosophie pratique

Sous la direction de Monsieur Boccon-Gibod

Année universitaire : 2019-2021

Déclaration sur l'honneur de non-plagiat

Je soussigné Lohan Sulinger déclare sur l'honneur :

- être pleinement conscient que le plagiat de documents ou d'une partie d'un document publié sur toutes formes de support, y compris l'Internet, constitue une violation des droits d'auteur et un délit de contrefaçon, sanctionné, d'une part, par l'article L335-2 du Code de la Propriété intellectuelle et, d'autre part, par l'université ;
- que ce mémoire est inédit et de ma composition, hormis les éléments utilisés pour illustrer mon propos (courtes citations) pour lesquels je m'engage à citer la source ;
- que mon texte ne viole aucun droit d'auteur ni celui d'aucune personne et qu'il ne contient aucun propos diffamatoire ;
- que les analyses et les conclusions de ce mémoire n'engagent pas la responsabilité de mon université de soutenance ;

Fait à :

Le :

Signature :

Remerciement

Je tiens tout d'abord à remercier mon maître de mémoire Monsieur Thomas Boccon-Gibod qui m'a accordé sa confiance en me laissant une grande marge de liberté pour la rédaction de cet écrit. De plus, grâce à ses travaux de recherches, j'ai pu accéder à de nombreuses conférences au sujet de la souveraineté ce qui m'a permis de nourrir mes réflexions en lien avec ce texte.

Aussi, je souhaite remercier Madame Inga Römer pour nos échanges m'ayant permis d'éclaircir quelques concepts de Hegel.

Enfin, j'aimerais également remercier l'ensemble des professeurs m'ayant permis d'acquérir une vision d'ensemble de l'histoire de la philosophie me permettant de contextualiser les auteurs sur lesquelles mon intérêt s'est porté.

Sommaire

Introduction	P 11
1 L'essence de la monnaie entre Karl Marx et Pierre Joseph Proudhon.....	P 28
1.1 La détermination de la valeur définie de manière négative par la critique de l'offre et de la demande puis positive grâce au travail humain.....	P 34
1.2 Le <i>quantum</i> comme conception dynamique de la valeur chez Marx.....	P 40
1.3 Au sujet de la monnaie comme objet.....	P 47
2 Les implications entre la conception monétaire et le problème social.....	P 60
2.1 Un point sur le problème social : Marx et l'aliénation, Proudhon et la misère.....	P 60
2.2 Le rôle de la monnaie dans le problème social. Marx et le fétichisme de la marchandise.....	P 66
2.3 La réforme monétaire comme moyen de résoudre le problème social.....	P 71
3 Expression des différentes positions monétaire et sociale dans la première Internationale ouvrière (AIT).....	P 81
3.1 Une résolution du problème social par l'État. États des lieux des positions (Distinction entre les anarchiste, Bakounine, mutuelliste, marxiste).....	P 82
3.2 La pratique sociale comme génératrice d'idéologie.....	P 88
3.3 Organisation de la lutte des classes par la loi de la baisse tendancielle du taux de profit.....	P 97
Conclusion	P 105
Bibliographie	P 109
Résumé et mots-clés.....	P 111

Introduction

La théorie de la monnaie chez Marx semble aujourd'hui caduque, car un homme du XIXe siècle ne peut être que dépassé face à la modernité et à la nouveauté. L'idéologie technicienne générée par l'époque actuelle nous fait sentir qu'il n'y a d'avenir que dans ce qui n'est pas encore présent, c'est-à-dire dans le futur, par la croyance que la libération de l'homme ne peut être générée qu'avec le développement de la technique. Selon nous, c'est bien contre cette illusion, impliquant qu'un homme ne peut être libéré seulement par le développement de la technique, que ce mémoire de philosophie historique doit s'inscrire. Il ne s'agit pas pour autant de voir dans le passé de simples successions d'évènements qui ont eu lieu, mais de se servir de l'histoire pour faire émerger des analyses qui seront utiles à la compréhension de notre époque. Dans ce mémoire nous allons essayer de rendre compte de la modernité des analyses de Karl Marx puis nous étudierons les querelles qu'il a pu traiter de son vivant. Ce travail permettra d'éclairer les raisons pour lesquelles ses analyses ne seront pas réellement retenues par l'économie politique, mais plutôt jugée comme obsolète. L'économie politique étant entendue comme la discipline souhaitant gouverner l'économie, car chaque penseur de l'économie politique peut être intégré dans les processus de réforme lorsqu'il apporte des solutions réalisables ou souhaitables. Mais pour être plus nuancé sur cette question, il est vrai que Marx est tout de même encore étudié et mobilisé par les penseurs de l'économie, mais sans jamais construire un tout cohérent. Deux ou trois points de sa théorie sont perçus comme intéressants, mais jamais le système complet qu'on associe toujours aux échecs des gouvernements totalitaires de l'Union soviétique, ce qui n'est en aucun cas souhaitable. De plus, L'URSS n'est qu'un capitalisme sous une autre forme.

Afin d'expliquer pour quelles raisons Marx n'est pas utilisé dans son ensemble par l'économie politique, on peut se pencher sur l'actualité économique. À ce sujet, on peut dire que la crise économique que nous vivons en France depuis 2008 ne semble toujours pas résolue malgré des tentatives de gestion par injection de liquidité. Les opposants politiques les plus modérés iront expliquer que cette crise n'a pas pu être dépassée parce que les liquidités n'ont pas été orientées de telle ou telle manière. D'autres, plus radicaux expliqueront qu'il faut relocaliser l'économie et privilégier la production. Mais c'est bien dans ce cadre que la conception de Marx percevant les crises du capitalisme comme étant un phénomène inéluctable permet d'apporter des éléments de compréhension parce qu'il renvoie dos à dos toutes les solutions de l'économie politique critique comme étant inutiles sur le fond. Cette économie politique critique est incarnée par les auteurs proposant des solutions concrètes à la réforme du système capitaliste marchand. Mais Marx comprend qu'aucune solution ne permet d'endiguer les crises du capitalisme, car elles sont internes à son

fonctionnement. Et quoi de mieux que de comprendre la détermination du réel afin d'éviter les agitations angoissées. Certains répondront que cette vision déterministe des choses fait l'éloge de la passivité, car si aucune gestion économique n'est possible alors à quoi bon vouloir réformer l'économie. La position de Marx à ce sujet est plus complexe que cela et nous allons essayer de montrer que sa pensée permet de dépasser l'opposition binaire entre liberté et déterminisme. Pour résumer, on peut dire que l'économie politique nous explique qu'une crise est causée par un défaut de bonne gestion alors que Marx affirme au contraire qu'elle est ingérable par nature parce que c'est surtout par le fonctionnement même du capitalisme que les crises se produisent.

Cette perspective permet d'ouvrir les deux champs contradictoires que sont l'économie politique critique souhaitant réorganiser la gestion économique et la critique de l'économie politique que développe l'auteur communiste montrant que celle-ci est vouée à mourir. Mais c'est même plus que ça, car agir dans le cadre de l'économie politique critique, c'est être un allié objectif de la sauvegarde du système capitaliste. L'homme ne peut agir dans le cadre du développement capitaliste uniquement lorsqu'il le renforce. Par cela, on comprend que les analyses que nous allons développer ne permettent pas d'apporter des moyens techniques de résolution, mais de se faire à l'idée que les problèmes modernes sont inéluctables et c'est pour cette raison que l'on conçoit la théorie de Marx comme inutilisable dans les tentatives de réforme de l'économie politique. Cette compréhension du caractère ingérable des crises ne peut être comprise qu'au moyen de l'exposition de la théorie de la valeur ainsi que de la loi de la baisse tendancielle du taux de profit qui en découle. Il ne s'agit donc pas d'affirmer de manière vide que le capitalisme produit des crises par nature, mais d'expliquer pour quelles raisons cela a lieu. Cette philosophie de l'histoire que Karl Marx propose est déterministe et découle de son analyse de la monnaie ainsi que de son fondement qu'est la valeur. L'analyse de la monnaie est alors insérée dans l'analyse générale du capital ainsi qu'intégrée également dans une vision marxiste globale, car nous partirons du postulat que la théorie marxiste est cohérente lorsqu'elle est entière. Ce développement nécessite alors des tours et des détours à travers les catégories de l'économie politique en évoquant les positions des contradicteurs de Karl Marx comme exposition des différentes positions d'économie critiques à venir. Les théories de ses contradicteurs ne s'éteignent pas avec la mort physique du personnage qui le produit, mais elles reviennent de manière nécessaire dans le champ des idées politiques. Pour cette raison, s'intéresser aux querelles sur lesquelles s'est penché Marx permet de recueillir des arguments pour aujourd'hui. C'est en cela qu'étudier l'histoire ce n'est pas seulement aimer ce qui est poussiéreux, mais montrer en quoi les problématiques du passé ne sont pas nécessairement vétustes et moribondes, mais peuvent éventuellement éclairer l'avenir en comprenant le présent.

Ce mémoire a donc pour sujet central d'exposer la théorie de la valeur chez Karl Marx ainsi que sa vision de l'économie politique. Il a pour but aussi d'exposé la cohérence de sa pensée économique et politique en montrant que s'il est peu utilisé ou mobilisé par l'économie politique c'est parce qu'il en fait une critique radicale, ce qui le rend inaudible. Quel économiste souhaiterait se servir d'une théorie qui lui explique qu'il n'y a rien à faire ? Mais au-delà de ce pur aspect économique, restituer l'œuvre de Marx c'est aussi mettre en avant le caractère problématique de la marchandise.

Beaucoup d'auteurs qui ont travaillé sur Marx comme Suzanne De Brunhoff ayant écrit *La monnaie chez Marx*¹, ne mettent que très peu en avant le fétichisme de la marchandise qui se renforce dans l'argent et qui est central pour comprendre sa pensée. Le fétichisme c'est le nom donné à l'illusion que produit la marchandise, qui consiste à délier les phénomènes apparents de la vie dans les sociétés marchandes. C'est ce même fétichisme qui fait que l'on attribue à certaines personnes des caractères sans les relier à leur production. Les relations humaines se transforment en des relations entre choses alors que les relations avec les choses se transforment en relation humaine. Le fétichisme de la marchandise est un phénomène d'inversion produit par l'homme produisant la marchandise. Celle-ci est alors une production humaine qui finit par dominer l'homme. Le problème du fétichisme semble au premier abord plutôt rattaché à la philosophie et paraît délié des problèmes économiques. Mais le découpage de Marx en un penseur économique d'un côté et philosophique de l'autre ne permet pas de comprendre sa cohérence et son système. Analyser l'économie de Marx en ne traitant pas sérieusement du fétichisme de la marchandise semble manquer de sérieux. Le but n'est alors pas de faire un lien hasardeux entre économie et philosophie, mais de montrer que l'un de va pas sans l'autre et surtout qu'il est nécessaire d'analyser ainsi que de lier les deux domaines pour comprendre quelque chose, car l'économie nécessite une philosophie comme conception de l'homme et des relations humaines, et la philosophie a besoin de l'économie comme fondement. Le fondement économique de la philosophie provient de la méthode de Marx nommé : le matérialisme dialectique. Cette méthode nous explique que les idées qu'elles soit philosophique ou autres sont uniquement le produit des circonstances et donc du mode de production qui produit l'homme. Un cerveau n'est que le résultat de son environnement ce qui signifie qu'un philosophe est aussi le produit de son temps et le temps est déterminé par l'économie. C'est alors bien en essayant d'être fidèle à la méthode de Marx par le matérialisme dialectique que nous allons étudier ces différents thèmes.

Afin d'explicitier les positions de Karl Marx et de comprendre leurs genèses, nous allons alors étudier plus spécifiquement la controverse entre Karl Marx et Pierre-Joseph Proudhon au sujet de la

¹ DE BRUNHOFF S, *La monnaie chez Marx*, Paris, Edition sociales, 1973.

monnaie. Cette première étude portera essentiellement sur l'ouvrage de Proudhon nommé *Philosophie de la misère*², et la réponse qui lui a été faite par Marx dans *Misère de la philosophie*³ qui constitue un moment charnière de l'économie politique pour deux raisons. La première est qu'il y a une confrontation sur des points centraux de l'économie sur lesquelles on revient toujours aujourd'hui et la seconde raison s'explique par le fait que cette controverse est abordée naturellement par toute personne s'intéressant à l'histoire de l'économie politique. Ce mémoire s'attachera plus particulièrement à mettre en lumière les raisons pour lesquelles deux conceptions radicalement différentes se sont produites à la même époque en philosophie de l'économie politique et notamment sur la conception de la monnaie. Pour réaliser ce travail, il sera alors nécessaire de connaître les grandes lignes de fracture en économie politique afin de déterminer les racines philosophiques qui peuvent être présentes chez Proudhon et Marx. Pour cela, nous allons nous attacher particulièrement à ces deux textes, non pas seulement parce qu'ils constituent le point central de rupture amical et théorique entre Karl Marx et Pierre-Joseph Proudhon, mais parce qu'ils illustrent aussi de manière forte la critique de l'économie politique pour Marx face à l'économie politique critique du côté de Proudhon. Le choix de ces deux penseurs est aussi motivé par le fait que leur influence dans le domaine de l'économie politique est considérable et les courants se réclament de l'un et de l'autre auteur, pousse les militants ou les chercheurs à se positionner sur l'une des deux conceptions, notamment sur le problème de la monnaie. Cette controverse a été très discutée postérieurement et cela produit deux courants de pensée distincts que sont les réformistes souhaitant agir pour un rééquilibrage de la monnaie, et les révolutionnaires souhaitant son abolition. Il est clair que leurs conceptions divergent, mais il ne faut pas oublier que ce qui rassemble ces deux auteurs, c'est la question sociale, autrement dit le problème de l'opposition entre le capital et le travail qui s'inscrit dans la divergence entre les intérêts du capital et l'intérêt des travailleurs. La question sociale émerge par l'interrogation profonde concernant les conditions de vie des travailleurs dans la révolution industrielle du XIXe siècle. Mais ce n'est pas parce que leur interrogation concerne leur siècle que pour autant, leur réponse se trouve dépassée aujourd'hui. Marx analysera justement le problème social du XIXe siècle au-delà de la problématique relative à la distribution des marchandises. C'est notamment par cette perspective qu'il se distingue, et que la prise en compte du problème social puisse être actualisée à aujourd'hui, car celui-ci est compris comme un problème humain lié à la marchandise. La critique sociale produite par Marx sera toujours d'actualité lorsque la marchandise sera présente. Donc leur vision de la nature de la monnaie et de la justice les amène à proposer deux alternatives politiques différentes à ce même problème. Cette étude se rapporte à une question

² PROUDHON. P, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (1846), Hachette BNF, Paris.

³ MARX. K, *Misère de la philosophie*, Paris, Payot et Rivages, 1996

d'histoire de la philosophie politique, car cela nécessite une compréhension claire de l'opposition entre Marx et Proudhon, et des débats qu'ils ont engendrés chez les penseurs de l'économie politique que nous allons tâcher de restituer de manière conceptuelle. Nous nous demanderons plus précisément ce qui distingue le concept de la monnaie chez Marx de celui chez Proudhon et de quelle manière ils en viennent à des conclusions différentes concernant le fonctionnement de la monnaie. De plus, l'exposition des théories de Proudhon sera utilisée comme une incarnation de l'économie politique critique. Toutes les autres économies qui seront analysées dans ce mémoire sont alors perçues comme des conceptions qualitativement proches de celle de Proudhon et c'est pour cette raison qu'elle sera abondamment mise en avant et critiquée.

La monnaie chez Proudhon

Pour faire une présentation succincte de la monnaie chez Proudhon, nous pouvons dire qu'il la conçoit par son côté historique c'est-à-dire comme une « marchandise par excellence » qui, arrivée à l'état de valeur constituée, s'en détache. Tout d'abord, il faut comprendre qu'il perçoit une antinomie dans la valeur, c'est-à-dire une opposition entre sa valeur d'usage et sa valeur d'échange. La valeur d'usage est constituée par les propriétés intrinsèques à la marchandise rendant possible notre jouissance. Par exemple les protéines présentes dans un œuf rendent possible sa valeur utile parce qu'elles nous permettent de vivre et sont aussi d'utilité sociale. Alors qu'au contraire, la valeur d'échange est déterminée par le temps de travail humain nécessaire à sa confection et c'est cela qui forme son prix. Cette antinomie est équilibrée et non pas dépassée dans ce que Proudhon nomme la « valeur constituée » qui fait le rapprochement des deux valeurs. Cette antinomie n'est pas dépassée ce qui se comprend d'après sa méthode, car Proudhon prend position à ce sujet contre Hegel en disant que les antinomies ne sont pas dépassables, elles ne sont donc pas résolubles, mais simplement ajustables. Cette valeur constituée, nommée aussi valeur synthétique prend acte de l'utilité d'un objet et opère un rapprochement entre les frais de production et le prix de vente, c'est en quelque sorte un prix juste. Lorsqu'une marchandise a un prix égal à ses coûts de production alors elle devient une valeur constituée par ses coûts de production et elle forme la « marchandise par excellence ». C'est en cela qu'il nous dit que l'or et l'argent sont les premières marchandises à être devenues monnaie. La valeur constituée est alors un rapprochement permettant l'équilibrage de l'antinomie de la valeur, elle-même nécessaire au saut qualitatif permettant à la marchandise de se métamorphoser en monnaie.

Par cette compréhension, on peut donc se demander ce qui détermine le prix des marchandises et s'il n'est pas déterminé par leur coût de production. On voit que le but pour Proudhon est de transformer toutes les marchandises en monnaie c'est-à-dire de réaliser une synthèse entre coût de production et prix de vente. Il souhaite en quelque sorte généraliser la monnaie en supprimant la plus-value conçue comme un vol effectué par les capitalistes. La monnaie n'est donc pas un étalon-valeur, mais une arithmétique de convention parce qu'elle provient de la valeur constituée. Elle est alors aussi ce qui domine les marchandises parce qu'elle atteint une valeur fixe et une authenticité reconnue.

La monnaie chez Marx

La monnaie chez Marx au contraire, part de cette interrogation originelle en se demandant pour quelle raison nous avons individualisé la valeur échangeable en créant un agent spécial nommé monnaie. Il voit la monnaie par sa genèse ou par ce qui l'a fait exister. Sa méthode s'inspire d'une théorie de la connaissance téléologique, car sa création conditionne le reste de son existence et surtout sa fin. On peut dire que la monnaie va garder indéfiniment les caractéristiques de sa création. Elle peut alors être définie comme une valeur d'échange pure qui a été cristallisée et matérialisée dans un objet. La valeur d'échange naît alors d'un type de rapport de production nécessitant des échanges et Marx montre que la nécessité des échanges humains fait naître la difficulté de la mesure de ces échanges. Originellement, on se demande comment comparer deux objets ayant des qualités distinctes. Mais pour comparer deux choses, il est nécessaire de trouver une propriété commune à ces deux objets et c'est le cas pour toute comparaison. Cet étalon-mesure se fonde alors sur la seule chose commune contenue dans les marchandises, c'est-à-dire la quantité de travail humain nécessaire à sa fabrication. On transforme donc une qualité en quantité et à ce moment la marchandise devient quantifiable, donc mesurable, c'est-à-dire comparable avec les autres marchandises. Cette valeur d'échange fondée sur le travail humain est doublement abstraite, d'abord vis-à-vis du travail nécessaire à sa production, car la valeur est indifférente à la réalité du travail effectué pour fabriquer la marchandise et c'est aussi une abstraction en la marchandise, car elle ne tient pas compte de ses qualités intrinsèques, notamment parce qu'elle est mesurée par un apport qu'elle a eu de l'extérieur. L'abstraction est donc double et elle est une aliénation ce qui signifie qu'elle cache la partie de la marchandise consacrée à la qualité en une quantité fondée sur le travail humain abstrait nécessaire à sa fabrication. Autrement dit, un chien dans le marché des échanges n'est plus un animal, mais une valeur. Cette mesure de l'abstraction de la marchandise grâce à l'abstraction du travail humain se

matérialise en ce qu'on nomme « monnaie ». La monnaie est donc le produit d'une abstraction matérialisée. Et c'est cette abstraction qui forme une institution sociale à part entière. Mais cette abstraction n'est pas formée par la monnaie, car celle-ci n'est que le produit de cette institution sociale fondée sur l'abstraction du travail et de la marchandise nécessaires aux échanges. Cette abstraction est précisément nommée « fétichisme de la marchandise » comme suppression des rapports réels du travail et des marchandises. Et l'on peut ajouter aussi que cette valeur d'échange est un fétiche, car on perçoit les marchandises par des propriétés qu'elles n'ont pas et les hommes médiatisent leurs rapports sociaux par cette illusion. C'est en cela que la monnaie est une institution sociale à part entière, quel que soit son type de gestion. Autrement dit, lorsque la monnaie est présente, un rapport social identique est présent aussi, quel que soit le type de gestion monétaire. Le rapport social généré par la monnaie est invariable et c'est la limite que ne peut pas dépasser le réel lorsqu'une société est monétaire. Nous allons évidemment essayer de montrer en quoi consiste ce rapport social invariable propre aux sociétés monétaires.

La spécificité de l'auteur communiste est qu'il perçoit la monnaie comme un produit de la valeur. La monnaie n'est en ce sens qu'une matérialisation concrète de la valeur ce qui signifie qu'elle n'a pas d'autonomie, mais qu'elle n'est bien qu'une excroissance de la valeur. On comprend par cela que lorsqu'on souhaite comprendre la monnaie, il faut alors s'intéresser à son fondement, ce qui nous amène à la question de la valeur. Mais alors quel est le fondement de la valeur ? La valeur est une valeur de quelque chose et en ce sens elle est attachée à un objet. Les économistes classiques comme David Ricardo et plus précisément Adam Smith nous diront que la valeur a pour essence le travail humain ce qui est en rupture avec toutes les écoles d'économie politique antérieures. Et Marx reprendra l'économie politique à ce niveau. On peut aussi parler par exemple des physiocrates pensant que la valeur trouve son fondement dans la terre. Mais de toute façon, Marx montre que les théories économiques ne sont que le résultat d'une époque particulière, et si les économistes classiques sont les premiers à percevoir l'essence de la valeur comme travail humain détaché du seul travail de la terre, c'est parce que l'époque où ils vivent ne permet pas de percevoir un développement assez grand de l'industrie. Et c'est en ce sens que la réponse à une question ne naît pas simplement grâce à un à une intelligence supérieure dont elle jaillirait, mais grâce à une époque historique qui rend perceptible de nouvelles réponses. C'est plutôt le développement de l'époque qui rend possible l'intelligence supérieure et non le contraire. La méthode de la critique de l'économie politique est alors le produit de l'accueil humble de la réponse apportée par une époque la rendant perceptible. C'est alors aussi pour cette raison que la critique de l'économie politique, saisie comme la compréhension du capitalisme comme étant un système mortel et qui naît avec Karl Marx est aussi un produit historique. L'époque historique dans laquelle vit Marx rend possible la saisie de l'histoire mondiale grâce à

l'émergence du prolétariat produit par la grande industrie. Mais pour revenir à la question de la valeur, on peut voir que les économistes classiques, le socialiste Proudhon et Karl Marx auront en apparence la même théorie explicative. La valeur a alors pour fondement le travail humain ce qui signifie que si un objet vaut plus qu'un autre c'est que le premier nécessite plus de travail humain pour sa confection que le second. Ceux qui connaissent un peu l'histoire de l'économie politique savent bien que cette compréhension de la valeur comme provenant du travail humain n'est en rien originale depuis Adam Smith. Mais Marx reprendra alors cette théorie de la valeur en la rendant dynamique en ce qu'elle indiquera le développement historique mondial et son progrès. Donc, ce mémoire explicitera la spécificité de l'analyse de la valeur par Karl Marx en montrant en quoi cette originalité lui permet de saisir la mort inéluctable du capital.

La valeur et le travail humain

On voit alors que ce qui rassemble Marx et Proudhon est que le fondement de la valeur est perçu comme généré par travail humain. Cette conception remonte à Adam Smith lorsqu'il nous dit dans son ouvrage *Sur l'origine de la richesse des nations* :

La main-d'œuvre était le premier prix, l'argent d'achat initial qui était payé pour toutes choses. Ce n'est pas par l'or ou par l'argent, mais par le travail que toute la richesse du monde a été achetée à l'origine ; et sa valeur, pour ceux qui la possèdent et qui veulent l'échanger contre de nouvelles productions, est précisément égale à la quantité de travail qu'elle peut leur permettre d'acheter ou de commander ⁴

On voit dans cette citation d'Adam Smith qu'il attaque directement l'argent comme le fondement de la valeur. Il dit bien que c'est la « main d'œuvre » qui génère la valeur en toute chose produite. Marx et Proudhon partagent en apparence la même théorie de la valeur fondée sur le travail humain. Les points d'accords et de désaccords entre ces auteurs ont été discutés par de nombreux commentateurs dont Isaak Roubine qui dans son livre *Essais sur la théorie de la valeur de Marx*, nous dit que :

⁴ SMITH, A, *La richesse des nations I* (1776), Paris, Flammarion, 1999, p 133.

Dans *La Sainte Famille*, Marx fait un mérite à Proudhon de sa conception du temps de travail comme base de la valeur du produit (comme « forme immédiate de l'activité humaine en tant que telle »). Mais dans *Misère de la philosophie*, Proudhon est critiqué pour avoir défendu cette théorie. La formule de « la détermination de la valeur par le temps de travail » s'est transformée, dans l'esprit de Marx, de norme de ce qui devait être en « expression scientifique des rapports économiques de la société actuelle ».⁵

Marx ajoute bien un caractère scientifique à la valeur travail et non quelque chose de prescriptif ou de normatif. La valeur étant définie par le temps de travail humain, ce n'est donc pas un idéal ou un principe sur lequel viendrait se caler la réalité de manière plus ou moins adroite, mais un véritablement un principe organisateur et indépassable. La valeur d'une marchandise est alors bien fondée sur le temps de travail humain nécessaire à sa production. Mais on peut toutefois noter que Marx va rendre cette conception plus dynamique et c'est un point sur lequel nous allons revenir par la suite. À ce sujet, il nous dit que :

Comment alors mesurer la grandeur de sa valeur ? Par le quantum de « substance constitutive de valeur » qu'elle contient, par le quantum de travail. La quantité de travail elle-même se mesure à sa durée dans le temps, et le temps de travail possède à son tour son étalon, en l'espèce de certaines fractions du temps : l'heure, la journée, etc.⁶

Le terme *quantum* est alors la spécificité introduite par Marx dans le fondement de la valeur et c'est précisément ce qui le distingue de Proudhon. Le *quantum* est un terme emprunté à Hegel ce qui n'est pas étonnant lorsque l'on sait qu'il a fait partie des jeunes hégéliens. Il vient apporter une nuance qualitative à la notion de valeur et c'est ce qui fera de cette notion quelque chose de révolutionnaire.

Mais alors qu'est-ce qui fait le lien entre la monnaie et cette source de la valeur ? On peut ajouter que Smith est utilisé par Proudhon lorsqu'il nous dit que : « cependant, la loi de proportionnalité des valeurs ne peut être déterminée par voie d'expérience à la façon dont les chimistes ont découvert la proportion de gaz qui se combinent pour former l'eau. Cette loi ne se découvre qu'à travers la force même qui la produit : le travail ».⁷ Proudhon ajoute que : « L'argent, comme toute autre marchandise, est un signe représentatif du travail : à ce titre, il a pu servir d'évaluateur commun,

⁵ ROUBINE, I, *Essais sur la théorie de la valeur de Marx*, Paris, Mille Marxismes, 2009, p. 96.

⁶ MARX, K. *Le capital*, Livre I (1867), Paris, PUF, 1993, p. 42.

⁷ PROUDHON, P, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (1846), Hachette BNF, Paris, p 26.

et d'intermédiaire aux transactions. »⁸. On comprend par cela que l'argent est conçu comme une chose arbitraire collant correctement avec la valeur des marchandises. Mais Marx précise la notion de valeur en expliquant que « Le quelque chose de commun qui se montre dans le rapport d'échange ou dans la valeur d'échange des marchandises est par conséquent leur valeur ; et une valeur d'usage, ou un article quelconque n'a une valeur qu'autant que du travail humain est matérialisé en lui. »⁹ Pour lui l'argent provient de : « L'espèce particulière de marchandises dont la forme physique ne fait qu'un socialement avec la forme-équivalent, se mue alors en marchandise-monnaie, ou encore, fonctionne comme monnaie. Jouer le rôle d'équivalent universel dans le monde des marchandises devient sa fonction sociale spécifique, et partant son monopole social.»¹⁰ La monnaie est alors un produit de la marchandise et non deux entités autonomes qui iraient se coller par leur côté pratique ou adapté. Mais alors quel est le rapport entre la monnaie, la marchandise et le travail ? Proudhon nous explique que : « Peu à peu les souverains s'en emparent et y apposent leur sceau : et de cette consécration souveraine naît la monnaie, c'est-à-dire la marchandise par excellence, celle qui, nonobstant toutes les secousses du commerce, conserve une valeur proportionnelle déterminée, et se fait accepter en tout paiement. »¹¹. Cette citation montre à quel point il conçoit la monnaie comme un hasard historique ou comme le fruit d'une décision politique même si rien ne semble déterminer cette décision. Puis, Marx précise le caractère quantitatif des marchandises : « Comme la grandeur de valeur d'une marchandise n'exprime que le quantum de travail contenu en elle, les marchandises doivent toujours, selon certaines proportions, être des valeurs de même grandeur »¹² Un produit était perçu comme ayant un caractère qualitatif lui permettant de se distinguer des autres, mais une fois qu'il devient marchandise alors il devient par la même occasion perçu comme une quantité.

Pour poursuivre sur la monnaie on peut dire que celle-ci est un équivalent valeur ou un porte-valeur, on voit alors qu'elle entretient un lien avec la théorie de la valeur de l'auteur. C'est en cela que la monnaie n'est chez Marx qu'un porte-valeur fondé par le *quantum*. La monnaie est alors un porte-valeur et cette valeur a pour fondement le travail humain pour ces deux auteurs. Mais qu'est-ce qui motive Karl Marx à concevoir la monnaie comme un rapport social en sous-entendant que Proudhon n'en a pas conscience ? Précisons donc maintenant le rapport un peu plus général qu'entretiennent ces deux auteurs avec l'économie. À ce propos, Marx précise cette notion intéressante :

⁸ Ibid. p. 30.

⁹MARX, K. *Le capital*, Livre I (1867), Paris, PUF, 1993, p, 15.

¹⁰MARX, K. *Le capital*, Livre I (1867), Paris, PUF, 1993, Section « marchandise et monnaie ».

¹¹ Ibid. p 31.

¹² Ibid. p 52.

La monnaie, ce n'est pas une chose, c'est un rapport social. Pourquoi le rapport de la monnaie est-il un rapport de la production, comme tout autre rapport économique, tel que la division du travail, etc. ? Si M. Proudhon s'était bien rendu compte de ce rapport, il n'aurait pas vu dans la monnaie une exception, un membre détaché d'une série inconnue ou à retrouver.¹³

La monnaie est alors le rapport social particulier et obligatoire propre à la société des échanges. Elle est bien introduite par un type de relation sociale c'est-à-dire de liaisons particulières entre les humains. Mais Marx concède à Proudhon qu'il a perçu avant lui le travail comme fondement de la valeur. Il nous dit que le travail humain comme mesure de la valeur est une bonne chose parce que cela rompt avec l'ancienne économie politique voyant le travail de la terre comme unique source de richesse. Mais on voit tout de même dans la fin de cette citation que Marx émet certaines réserves :

En faisant du temps de travail, c'est-à-dire de la forme immédiate de l'activité humaine en tant que telle, la mesure du salaire et la mesure permettant de déterminer la valeur du produit, Proudhon fait de l'aspect humain l'élément décisif, tandis que, dans l'ancienne économie politique, c'était la puissance objective du capital et de la propriété foncière qui était décisive ; en d'autres termes. Proudhon rétablit, certes encore à la manière de l'économie politique, donc de façon contradictoire, l'homme dans ses droits.¹⁴

La critique portée ici à Proudhon est que celui-ci ne conçoit pas la causalité dans le bon ordre. Ce n'est pas parce que le travail humain est au fondement de la valeur que l'humain est central dans l'analyse de l'économie politique. Comme nous l'avons vu précédemment c'est bien le rapport social qui est fondamental et non l'homme seulement, car la valeur n'est pas déterminée par le travail d'un seul homme. Si je décide de fabriquer une chose de manière très lente, ce n'est pas pour autant que mon objet vaudra beaucoup même s'il aura fallu énormément de travail humain pour le concevoir. C'est pour cette raison que le temps de travail comme mesure de la valeur est profondément social et se régule par une lutte concurrentielle.

En fin de compte, Marx évoque peu sa position concernant le devenir de l'argent et cela se comprend lorsqu'on lit attentivement cet auteur. Pour lui, il est essentiel de dévoiler les mécanismes du capitalisme plutôt que d'imaginer ce que serait la société communiste. La raison à cela c'est que la société communiste découle directement des contradictions de la société capitaliste et il n'y a donc

¹³ MARX. K, *Misère de la philosophie*, Paris, Payot et Rivages, 1996, p. 50.

¹⁴ MARX K, et ENGELS F, *La sainte famille* (1845), Les Editions sociales, 2019, p. 53.

pas à s'attarder dessus. Aussi, il reste fidèle à sa dernière phrase célèbre des thèses sur Feuerbach disant que « la philosophie n'a fait qu'interpréter le monde ; il faut désormais le transformer ». L'intérêt de son travail est alors de montrer le procès de caducité de la production capitaliste et de l'argent qui y est attaché. Mais on peut tout de même noter quelques passages dans son ouvrage le *Capital* où il nous explique que « dans l'hypothèse d'une production socialisée, le capital-argent disparaît »¹⁵. Au sujet de l'abolition de l'argent, le commentateur et traducteur du *Capital* de Karl Marx nommé Maximilien Rubel, dit dans la préface que :

Toutes les grandes thèses du capital ont donc été d'abord commencées par la critique de l'argent, avant de faire celle de l'État ; mais il avait, depuis longtemps proclamée comme une nécessité « historique » l'abolition de l'un et de l'autre. ¹⁶

Maximilien Rubel est un spécialiste de Marx dont il y consacra sa thèse de doctorat. Et c'est aussi celui qui traduit et préface l'œuvre complète de Marx en pléiade. Il est connu notamment pour avoir distingué les « marxistes » des « marxien », avec ces derniers correspondant plus à la pensée de Marx. Nous soutenons ici, à la suite de Maximilien Rubel que Marx est un abolitionniste de la monnaie alors qu'au contraire, Proudhon est plutôt considéré comme un utopiste socialiste c'est-à-dire qu'il souhaite imaginer une société idéale dont le but est de proposer une alternative construite afin de faire tendre la société actuelle vers son utopie. Sa conception est alors plus volontariste que celle de Marx parce que pour Proudhon la société capitaliste ne tend pas vers son abolition et il faut alors la changer en gardant ce qu'elle a de bon et en supprimant ce qu'elle a de mauvais, en ce sens il est plutôt réformiste que révolutionnaire. Certaines personnes reprocheront au communisme de Marx de n'être qu'une utopie au sens où il n'est qu'une vue de l'esprit. Mais à la différence des utopistes, Marx ne propose pas le communisme comme une alternative radieuse qui seraient le but idéal vers lequel on devrait, de manière volontaire, faire tendre la société capitaliste. Le communisme découle uniquement des contradictions du système capitaliste et c'est pour cette raison qu'il convient plutôt d'attaquer Marx sur sa compréhension de l'économie que sur son communisme qui n'en est qu'une poursuite logique.

Concernant leurs conceptions futures de la monnaie. Marx, pensant que le communisme est inévitable comme système produit par les contradictions du capitalisme, prévoit aussi le dépassement de la monnaie en même temps que le dépassement du capitalisme. Proudhon souhaite au contraire

¹⁵ MARX, K. *Le capital*, Livre II (1869), Paris, PUF, 1993, p, 1425.

¹⁶MARX, K. *Le capital*, Livre I (1867), Paris, PUF, 1993, p, 22.

plutôt réaménager la monnaie. On le voit lorsqu'il propose une banque du peuple avec des bons horaires et un crédit gratuit qu'il présente dans son livre *Théorie de la propriété*. Il parle d'émission de « bons généraux d'échange » qui à la différence de la monnaie classique seront remboursables « Ils seront, en conséquence, remboursables à toute réquisition, en espèces comme en marchandise ». ¹⁷

Au sujet du rapport entre la valeur d'échange et la valeur d'usage, on peut y voir une critique de la valeur comme fondée sur le travail humain lorsqu'on peut lire chez Proudhon, qu'il lie bien l'utilité et la valeur puisqu'il nous dit que : « L'utilité fonde la valeur ; le travail en fixe le rapport ; le prix est l'expression qui, sauf les aberrations que nous aurons à étudier, traduit ce rapport » ¹⁸. Mais il ajoute plus loin que : « L'effet du travail est d'éliminer incessamment la rareté et l'opinion, comme éléments constitutifs de la valeur » ¹⁹. Il nous explique ici que l'utilité a un lien avec la valeur d'échange. On peut imaginer que l'utilité pousse les hommes à travailler tel ou tel objet et en ce sens on peut comprendre aussi que cela n'invalide pas la thèse selon laquelle chez Proudhon c'est bien le temps de travail humain qui fonde la valeur d'une marchandise. Autrement dit, même si la valeur d'usage est cachée par la valeur d'échange ce n'est pas pour autant que la valeur d'usage disparaît. Le but de la production est de répondre à des besoins sociaux tout en réduisant les coûts de production. C'est pour cette raison que certains produits alimentaires seront d'avantages mis en avant que d'autre en mettant en rapport le coût de production par calorie.

Problématique, hypothèse et plan

Partant, pour ces deux auteurs, de l'idée commune suivant laquelle la valeur d'une marchandise est fondée sur le travail humain, on peut se demander pour quelles raisons Marx et Proudhon conçoivent-ils la monnaie, qui en est la mesure, de manière différente. Et pour quelle raison en viennent-ils à souhaiter l'abolition de la monnaie pour l'un ainsi que la modification de son utilisation pour l'autre alors qu'ils souhaitent tous deux répondre au même problème social.

L'hypothèse défendue ici pour répondre à ce problème c'est que leur divergence concernant la nature de la monnaie provient de leur méthode. Marx comprend la monnaie par ce qui la rend

¹⁷ PROUDHON, P, *Théorie de la propriété*, Montréal-Paris, Éditions l'Harmattan, 1997, p 183.

¹⁸ MARX, K, *Philosophie de la misère*, Paris, Payot et Rivages, 1996, p 28.

¹⁹ Id.

nécessaire et la rejette, car elle est consubstantielle à un rapport social marchand qui lui semble inégalitaire. Alors qu'au contraire, Proudhon comprend la monnaie par ses transformations historiques à partir de son détachement de la marchandise, ce qu'il nomme « valeur constituée » et souhaite la modifier, car il pense que le problème provient de son accaparement par des monopoles que sont l'État, le domaine privé par le prêt à intérêt et non de sa nature même. Autrement dit, Marx fait un amalgame entre le marché, la marchandise et la monnaie qu'il rejette en bloc alors que Proudhon distingue cela en souhaitant un rééquilibrage radical. La monnaie n'est alors pas fondamentalement un problème chez Proudhon, car il ne fait pas remonter son existence à son apparition réelle alors que Marx soutient qu'elle est générée par un type de rapport social avant même d'exister matériellement. Pour Proudhon elle est même orientable au sens où il est possible de la rendre plus sociale, plus équitable ou plus juste. Alors que chez Marx la monnaie est véritablement un problème humain qui conditionne les rapports sociaux et c'est en cela qu'il nous dit qu'elle est une « institution sociale » qui naît des rapports de productions fondées sur les échanges.

Afin de répondre à la problématique générale et pour préciser le corpus général, nous allons nous pencher sur plusieurs œuvres, notamment sur le dialogue ou plutôt la confrontation entre Marx et Proudhon à travers : le texte de *Misère de la philosophie* et du *Capital*²⁰ chez Marx et de l'ouvrage *Philosophie de la misère* et *Théorie de la propriété* chez Proudhon. Le texte *Philosophie de la misère* traite des contradictions économiques entre le bon et le mauvais côté des catégories économiques. Le texte *Misère de la philosophie* va être abondamment utilisé, car il répond au texte de Proudhon et met en lumière les oppositions qui sont présentes chez Marx. Puis le texte du *Capital* nous permettra de comprendre pour quelle raison la monnaie tend à mourir en même temps que le capitalisme, ainsi que les *Manuscrits de 1844*²¹ qui s'inscrivent dans cette même veine en exposant une critique inédite de l'argent. Le texte tardif de la *Critique du Programme de Gotha*²² nous sera utile, car cette critique de la sociale démocratie naissance fait une exposition précise des bons de travail qui seront présent lors du communisme inférieur. Nous allons aussi nous servir aussi de la confrontation entre ces auteurs qui a eu lieu lors de la première internationale des travailleurs pour illustrer ce débat à travers l'ouvrage *L'Émancipation des travailleurs : Une histoire de la première internationale*²³ par Mathieu

²⁰ MARX, K. *Le capital*, Livre I, Op. cit.

²¹ MARX, K. *Manuscrits de 1844*, Paris, Flammarion, 1996.

²² MARX, K. *Critique du programme de Gotha*, Paris, Les Éditions Sociales, 2008

²³ LEONARD, M. *L'émancipation des travailleurs. Une histoire de la première internationale*. Paris, La fabrique, 2011.

Léonard où il sera aussi question des autres théories qui s'opposent à celle de Marx. Enfin, nous allons évidemment nous servir de commentaires que ce soit des livres ou articles à ce sujet.

Afin de dérouler notre exposé dans ce texte, nous allons procéder de la manière suivante : pour la première partie, nous allons étudier comment ces deux auteurs conçoivent la monnaie et sur quoi elle est fixée. Marx a un concept élargi de monnaie, car il conçoit la monnaie comme une chose matérielle générée par un certain type de rapport social. Pour cet exposé nous allons nous servir du premier livre du *Capital* au sujet de la monnaie où il nous explique que la monnaie procède d'une matérialisation concrète de la forme-valeur qui est, elle-même une nécessité logique provenant du troc. Lorsqu'un individu échange son objet, il l'aliène et rend son usage passif. À ce moment de l'échange, la chose aliénée devient une forme-valeur. La forme valeur est une abstraction réelle, abstraction, car elle procède de l'échange donc du travail socialement nécessaire à la production d'un objet et réel, car elle influence réellement les échanges. La monnaie est donc simplement la matérialisation concrète de cette forme valeur. Et la valeur d'échange s'objective dans la monnaie et est distincte de la marchandise. Alors qu'au contraire, ce concept est plus restreint chez Proudhon, on le voit dans le livre de *Philosophie de la misère*²⁴ où il nous explique que la monnaie découle d'une marchandise à l'état de valeur constitué par le temps de travail. Sa caractéristique c'est qu'elle se fait accepter de tout paiement. Et l'argent atteint un état de fixité et d'authenticité grâce à ses difficultés de production. Il précise qu'historiquement la monnaie est cette marchandise par excellence où les souverains y imposent leur sceau. Puis nous allons confronter les opinions communes à propos de la valeur face à nos deux auteurs et enfin montrer la spécificité de la monnaie à travers *les manuscrits de 1844*²⁵.

Dans la seconde partie, nous allons étudier quelle relation entretient la question sociale à la conception monétaire. Proudhon nous dit que la misère découle directement de l'antinomie de la valeur. Pour y remédier, il propose de fonder une Banque populaire pour dépasser cette antinomie. L'idée générale de cette banque est de proposer des prêts sans intérêts (ou très faible afin de couvrir les frais de fonctionnement). Il propose pour cela, le Crédit Mutuel qui est un système de crédit ne nécessitant pas de fond, mais simplement une confiance réciproque entre les différents souscripteurs. L'idée générale de Proudhon c'est que les choses doivent être égales à leur coût de production et c'est la condition de la justice sociale. Alors que chez Marx la misère est plutôt liée à sa théorie de l'aliénation. Celle-ci suppose une perte de soi-même, aliéné vient du latin *alienus* qui signifie « étranger ». L'aliénation est alors une perte d'identité. Cette partie est traitée dans le premier chapitre

²⁴ PROUDHON. P, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (1846), Op.cit.

²⁵ MARX. K, *Manuscrits de 1844*, Op. cit.

du *Capital* concernant le fétichisme de la marchandise qui montre que dans le monde marchand, les relations entre les hommes se substituent à des rapports entre les choses et les rapports entre les choses deviennent personnifiés. Le rapport aliéné est donc un rapport de vie véritablement inversé.

Puis dans la dernière partie, nous allons étudier en quoi ces différentes solutions visant à résoudre la question sociale ont été débattues de manière virulente lors du débat de la première internationale ouvrière afin de comprendre en quoi ce conflit a permis de faire jaillir les différences théoriques entre ces auteurs. Grâce à l'ouvrage de Mathieu Léonard nommé *L'émancipation des travailleurs : Une histoire de la Première Internationale*²⁶, nous allons étudier ce débat théorique à travers les grands courants de cette association qui est mis en pratique lors de la première internationale afin de comprendre pour quelles raisons l'opposition sur la nature de la valeur pousse à des conséquences diamétralement opposées. Puis, en plus d'être en désaccord sur l'essence de la valeur, les différents groupes font appel à des méthodes différentes ce qui est déterminant dans leur mode d'action. On peut voir aussi que ces désaccords théoriques entre ces auteurs amènent à de nombreux conflits pratiques réels. Puis nous allons montrer comment Marx comprend l'essence de l'idéologie ce qui permet d'expliquer les impasses de chacun à partir du mode de production qui le génère. Et enfin, comment la contradiction du développement de la valeur incarnée par la loi de la baisse tendancielle du taux de profit, en relation avec le *quantum*, permet d'envisager la mise en mouvement du prolétariat ainsi que l'avènement du communisme.

Ce plan de déroulement semble respecter une exigence didactique et logique en commençant par ce qu'il y a de plus théorique et en finissant par le plus pratique, qui n'est toujours qu'une incarnation de la théorie initiale. Et pour conclure cette introduction, on peut dire que les théories et confrontations que nous allons traiter dans ce mémoire sont fondamentales pour comprendre les racines dans lesquelles s'inscrivent les théories économiques contemporaines. Les théories actuelles reconnaissent souvent un lignage historique avec tel ou tel auteur. Mais la question essentielle est celle de la neutralité de la monnaie qui est une interrogation intéressante, mais le problème est qu'elle est multivoque. Elle nous pousse à nous demander si la monnaie est un outil neutre, un peu à la manière d'un couteau, pouvant peler une pomme aussi bien que tuer un homme ou orientée à un usage particulier de nature. Mais la réponse à cette question peut aussi nous amener à dire que la monnaie est orientée intrinsèquement ce qui la rend non modifiable. La neutralité de la monnaie peut donc laisser sous-entendre qu'elle est un outil orientable au sens où l'on peut la déterminer de manière sociale ou anti-sociale. Ce qui signifie surtout que la gestion monétaire peut éventuellement résoudre

²⁶ LEONARD, M, *L'émancipation des travailleurs. Une histoire de la première internationale*. Paris, La fabrique, 2011.

le problème social. Mais au sens de Marx, la monnaie n'est pas neutre et elle est orientée intrinsèquement ce qui signifie que tout type de société où la monnaie circule procède d'un même type de rapport social qui est inchangeable, peu importe son type d'utilisation. Autrement dit, peu importe l'utilisation ou la gestion de la monnaie, celle-ci procède d'un rapport aliéné qui n'est pas modifiable et qui envahit la société tout entière. On comprend alors que cette conception de la monnaie orientée s'oppose à celle de Proudhon qui ne voit pas la monnaie comme procédant d'une aliénation particulière. Cette opposition entre ces deux auteurs nous permet de prolonger ce clivage et de percevoir dans les initiatives actuelles comme celles des monnaies locales, un héritage fortement proudhonien. Les monnaies locales par exemple, ont pour objectif de corriger les dérives des monnaies nationales en pensant que ces dérives ne sont pas le fruit de la société monétaire, mais d'une globalisation de cette monnaie. Dans ce mémoire, nous nous inscrirons avec Marx à l'opposé de cette théorie des monnaies locales. La monnaie est orientée par nature et c'est cette essence de la monnaie qui produit une société anti-humaine. Vouloir changer la société en modifiant des paramètres économiques n'aura alors aucun effet fondamental sur le destin des hommes et en ce sens cela ne pourra jamais résoudre le problème social qui découle de la marchandise.

1. L'essence de la monnaie entre Karl Marx et Pierre Joseph Proudhon

Pour quelles raisons doit-on impérativement parler de la valeur dans un mémoire portant initialement sur la question monétaire ? Nous tâcherons de répondre à cette question juste après avoir dit que nous allons commencer par traiter le problème de la valeur en confrontant la vision de Karl Marx à celle de Pierre Joseph Proudhon, sachant que cette confrontation n'est pas issue d'un désir arbitraire, mais motivé par le fait que leur théorie sont radicalement antinomique. La controverse monétaire entre Marx et Proudhon n'est donc pas réductible à des différends individuels, mais exprime toute la richesse de la question et ouvre des trajectoires historiques distinctes. Mais tout d'abord, on peut se demander pour quelle raison allons-nous traiter la question de la valeur dans un mémoire portant initialement sur la monnaie. La raison à cela c'est que la question monétaire, pour être comprise, doit être rapportée à deux choses. La première c'est que l'on doit distinguer les sociétés monétaires de celles qui ne le sont pas et nous allons évidemment définir par la suite en quoi consiste une société non monétaire qui n'est pas réductible à une absence de monnaie métallique. Dire qu'une société peut-être non monétaire indique qu'il y a une genèse à cette monnaie et donc la distinction entre deux types de sociétés permet d'éclairer son apparition. Mais cette question est très controversée puisque si une société peut être non monétaire alors cela signifie peut-être que l'on peut sortir du système monétaire et que le choix politique ne se limite pas au type de gestion monétaire que l'on souhaite adopter. Cette distinction nous amènera alors à nous demander ce qui distingue ces deux types de productions. Déjà, nous pouvons définir grossièrement la monnaie comme étant est un équivalent général abstrait en tant qu'il a pour fonction d'équivaloir à tout type de marchandise. C'est le rôle que la monnaie remplit et en cela, on doit se demander à quoi équivaut la monnaie en soi. Et c'est ici que la question de la valeur rentre en jeu comme fondement de la monnaie. La monnaie ne peut alors exister seulement si une loi de la valeur existe et qui donne une valeur d'échange aux objets. Dans ce cadre, la monnaie est alors un outil ayant pour but de lire la valeur d'une marchandise afin de faciliter les échanges. Mais en plus de cela, la monnaie indique le rapport social propre à la société qui l'utilise et qui en fait une société monétaire. La société monétaire est d'abord une société fondée sur les échanges. Et pour qu'il y ait des échanges, il faut que les être commence à se séparer tant sur l'attachement des uns avec les autres qu'avec leur fonction. On a besoin de marchandise lorsque nous ne pouvons pas la produire. La société des échanges implique mécaniquement une division du travail entre groupes puis entre individus. Mais nous reviendrons sur ce sujet en étudiant le livre *Essai sur*

le don²⁷ de Marcel Mauss. Les textes qui seront principalement utilisés ici sont : *Philosophie de la misère ou système des contradictions économique*²⁸ de Proudhon écrit en 1846 et *Misère de la philosophie*²⁹ par Marx écrit en 1957 soit comme une réponse au texte Proudhonnien.

Le choix de ces textes semble justifié, car ils sont déterminants dans la pensée économique socialiste et c'est la raison pour laquelle Marx le prend au sérieux et propose un texte pour y répondre. D'ailleurs, le questionnement sur le fondement de la valeur est toujours un débat d'actualité. On se demande toujours ce qui produit de la valeur d'une chose ? Comment la valeur d'une chose se détermine et pour quelles raisons cet objet-ci vaut plus que cet objet-là ? Toutes ces questions sont donc débattues entre ces deux auteurs et nous allons tâcher d'explicitier leurs arguments afin de comprendre leurs positions. Ce texte de Proudhon est inédit, car il prend position pour le « travail humain » comme étant le fondement de la valeur en opposition aux physiocrates pensant que la valeur provient du travail de la terre. La raison à cela c'est que la pensée physiocratique naît dans une période où la rente industrielle n'est pas au niveau de la rente foncière. De ce fait, seule la rente foncière est vraiment prise en compte et c'est cela qui explique la vision déformée de la valeur par les physiocrates. La déficience théorique d'un auteur ayant comme cause le faible développement du réel lors de la théorisation est un sujet à part entière qui sera traité dans la seconde partie. Mais pour en revenir au sujet de cette partie, si le travail humain est la source de la valeur alors cela a d'énormes conséquences pour les analyses économiques et nous allons voir de quelle façon elle les remet en cause. Pour cela, nous allons étudier comment Proudhon en vient à utiliser la notion de « travail » comme fondement de la valeur puis nous allons nous attacher à comprendre la place de l'argent dans cette analyse. La philosophie de Proudhon consiste alors à analyser les contradictions de l'économie politique afin de proposer une façon de les équilibrer. Et c'est en ce sens que cet auteur est plus réformiste que révolutionnaire, car il cherche à trouver un ajustement au système et non à le remplacer ou à le détruire. Cet aspect d'équilibriste est en quelque sorte la méthode générale qu'il suivra tout au long de son livre dans « Analyse des contradictions économiques » ayant pour but de répondre au problème de la misère sociale qui peut être caractérisé comme une inégalité de distribution des marchandises. Donc nous pouvons nous demander comment Proudhon souhaite rééquilibrer la nature de la valeur si celle-ci est contradictoire.

Pour répondre à cette question nous allons confronter les analyses de Proudhon à celle de Marx grâce au texte de Marx nommé *Misère de la philosophie*³⁰ écrit une année après celui de

²⁷ MAUSS, M. *Essai sur le don*, Paris, PUF, 2012.

²⁸ PROUDHON, P. *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (1846), Op.cit,

²⁹ MARX, K. *Philosophie de la misère*, Op. cit.

³⁰ MARX, K. *Philosophie de la misère*, Op. cit.

Proudhon c'est-à-dire en 1847 qui est une réponse sarcastique au texte de Proudhon. Ce texte est déterminant, car il annonce la rupture entre les deux auteurs sur le plan théorique. Mais il faut aussi noter que ces deux textes ont été écrits avant la révolution de 1848 en France épisode sur lequel reviendra Marx dans son texte *La lutte des classes en France*³¹. Autrement dit, ces textes ne peuvent pas contenir l'expérience de la « révolution de février ». Marx explique que le but de cet ouvrage est de montrer que Proudhon n'est ni un bon philosophe ni un bon économiste. Il écrira précisément en exergue de ce pamphlet à Bruxelles, le 15 juin 1847 :

M. Proudhon a le malheur d'être singulièrement méconnu en Europe. En France, il a le droit d'être mauvais économiste, parce qu'il passe pour être bon philosophe allemand. En Allemagne, il a le droit d'être mauvais philosophe, parce qu'il passe pour être économiste français des plus forts. Nous, en notre qualité d'Allemand et d'économiste à la fois, nous avons voulu protester contre cette double erreur. Le lecteur comprendra que dans ce travail ingrat, il nous a fallu souvent abandonner la critique de M. Proudhon pour faire celle de la philosophie allemande, et donner en même temps des aperçus sur l'économie politique.

Après avoir attaqué de manière virulente les compétences de Proudhon et tenté d'alerter quant à l'ignorance de son publique, on peut aussi noter que c'est le premier ouvrage où Marx critique l'économie politique par des arguments économiques, là où dans les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*³², il ne rentrait pas véritablement dans les détails des thèses utilisées par les économistes. Enfin, ce texte de *misère de la philosophie*³³ est plus un écrit d'opposition que de proposition méthodique et pédagogique comme ce sera écrit le *Capital*³⁴. Enfin, le titre que Marx utilise n'est pas qu'un simple jeu de mots. Cette inversion du sens des mots entre « philosophie de la misère » et « misère de la philosophie » est une habitude que Marx reprendra à Hegel produisant l'inversion du génitif qui consiste à inverser le nom et le complément du nom. Ce qui peut donner par exemple l'homme de la crise puis la crise de l'homme. Ce procédé n'est pas qu'un jeu langagier, mais indique aussi un retournement dialectique comme processus historique.

Mais pour revenir à la marchandise, on peut se demander en quoi consiste cette dichotomie dont les auteurs nous parlent entre la valeur d'usage et la valeur d'échange. Avant de traiter la question de la valeur d'une chose, il faut se questionner sur ce qui la fait naître et sur le lien qu'elle entretient avec la monnaie. Qu'est-ce qui fait naître la valeur et de quelle valeur parle-t-on ? On peut tout de

³¹ MARX, K., *Les luttes de classe en France*, Paris, Gallimard, 1994

³² MARX, K., *Misère de la philosophie*, Op. cit.

³³ MARX, K., *Manuscrits de 1844*, Op. cit.

³⁴ MARX, K., *Le capital*, Livre I (1867), Paris, PUF, 1993

suite rentrer dans cette vieille opposition entre la valeur d'usage et la valeur d'échange qui est une ambivalence analysée depuis Aristote dans ces textes sur la numismatique pouvant se définir comme la discipline des phénomènes monétaire. D'ailleurs, le texte de Marx qui traite de ce sujet au début du *capital* fait explicitement référence à cet auteur de l'antiquité. Ce qui signifie que l'explicitation de la distinction entre valeur d'usage et valeur d'échange n'a pratiquement pas bougé depuis Aristote ou il nous dit dans la Politique que :

Outre propriété a deux usages, qui tous deux lui appartiennent essentiellement, sans toutefois lui appartenir de la même façon : l'un est spécial à la chose, l'autre ne l'est pas. Une chaussure peut à la fois servir à chausser le pied ou à faire un échange. On peut du moins en tirer ce double usage. Celui qui, contre de l'argent ou contre des aliments, échange une chaussure dont un autre a besoin utilise bien cette chaussure en tant que chaussure, mais non pas cependant avec son utilité propre ; car elle n'avait point été faite pour l'échange. J'en dirai autant de toutes les autres propriétés ; l'échange, en effet, peut s'appliquer à toutes, puisqu'il est né primitivement entre les hommes de l'abondance sur tel point et de la rareté sur tel autre, des denrées nécessaires à la vie.³⁵

Mais Karl Marx reprend la conception d'Aristote en la prolongeant, car il explique que la monnaie procède d'une matérialisation concrète de la forme-valeur qui est elle-même une nécessité historique (ou logique) provenant du troc. Lorsqu'un individu échange son objet, il l'aliène (le rend étranger à lui-même) et rend son usage passif. À ce moment de l'échange, la chose aliénée devient une forme-valeur. La forme-valeur est une abstraction réelle, une abstraction, car elle procède de l'échange donc du travail socialement nécessaire à la production d'un objet et réel, car elle influence réellement les échanges. La monnaie est donc simplement la matérialisation concrète de cette forme valeur. On peut donc dire que la valeur d'échange s'objective dans la monnaie qui se distingue de la marchandise. Pour comprendre de manière approfondie la génération de la monnaie, nous allons suivre le développement que fait Marx dans le livre premier, section I du capital consacré à la marchandise et à la monnaie. Nous allons donc voir quelles sont les étapes nécessaires à la formation de la monnaie.

³⁵ ARISTOTE. *La politique*, Paris, Vrin, 1996, Livre 1, III, §11.

Les deux faces de la marchandise : entre valeur d'usage et valeur d'échange

La marchandise est définie comme « un objet extérieur, une chose qui, par ses propriétés, satisfait des besoins humains de n'importe quelle espèce ». La marchandise est alors un objet de jouissance essentiellement humain. Nous pouvons néanmoins constater que les marchandises sont composées de deux caractéristiques qui nous tiraillent sans cesse, c'est leur prix et leur utilité. Marx dédouble les marchandises en deux catégories distinctes que sont la valeur d'échange et la valeur d'usage afin de les analyser. On peut voir que cette dichotomie est déjà présente chez Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*³⁶ qui distingue la valeur utile de la valeur travail. Mais on peut se demander d'où vient la valeur. La valeur est donc le produit d'un désir humain, c'est parce que l'on souhaite s'approprier une chose qu'on l'estime où qu'on l'évalue. Cela signifie que c'est dans la pulsion qu'est le désir que l'estimation émerge chez l'homme. C'est parce que l'on souhaite quelque chose que l'on juge ce que l'on accepte de faire pour s'approprier cette chose. Mais dans notre société de division du travail, nombre de marchandises sont infaisables seules et pour cela l'échange est rendu obligatoire. Mais comment peut-on échanger deux choses qui sont en tout point différentes ? Pour échanger deux choses, il est nécessaire d'y trouver un point de ressemblance, car il est impossible de comparer deux choses sans aucune similarité. Le point important c'est que l'échange suppose alors un point de similitude qui va être le temps de travail. Et celui-ci est le seul point comparable entre toutes les marchandises. C'est ici qu'apparaît cette binarité dans la marchandise qu'est la valeur d'usage qui prend en compte toute la singularité d'un objet et la valeur d'échange qui réduit celui-ci à un temps de travail. Ce qui ne veut pas dire pour autant que le temps de travail nécessaire à la production d'une marchandise va être attaché à celle-ci parce que ce n'est pas parce qu'il me faut cinq heures pour produire un melon qu'il va pouvoir être échangé contre un objet nécessitant cinq heures de travail. Mais alors qu'est-ce qui détermine le temps de travail d'une marchandise si mon temps de production individuel n'est pas ce qui détermine sa valeur ? Avant de répondre à cette question, on peut voir que la valeur d'usage s'apparente à la qualité et la valeur d'échange à la quantité. La réduction d'une marchandise à sa valeur d'échange est alors bien une réduction quantitative, que ce soit un temps de travail ou un prix, qui élimine la qualité de l'objet et son caractère unique ou particulier.

Néanmoins, la conception de cette dualité dans la valeur analysée par Marx est intéressante, car elle est traitée différemment de la position proudhonienne. Proudhon définit la valeur d'utilité

³⁶ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1994

comme la capacité qu'a un objet à subvenir à la subsistance humaine et la valeur d'échange comme la proportionnalité qu'on les objets lors de l'échange. On voit ici que la conception proudhonienne n'a rien d'historique, car les besoins humains semblent figés alors la valeur d'utilité d'un objet est historique. Concernant la conception de Marx de la valeur d'usage. La valeur d'utilité ou d'usage s'oppose alors à la valeur d'échange. Il nous dit que cette dualité dans la valeur s'oppose et qu'elles n'ont pas de lien entre elles. L'une est définie qualitativement (valeur d'usage) et l'autre quantitativement (valeur d'échange). La valeur d'usage ne renvoie pas aux propriétés intrinsèques à l'objet, mais à la capacité qu'on les objets de satisfaire les besoins humains. Mais l'auteur insiste sur le caractère historique des besoins humains qui dépendent intrinsèquement du mode de production. Dans *Misère de la philosophie*³⁷, il prend l'exemple du notariat. Le travail du notaire a une valeur d'utilité dans le système de la propriété, car il est chargé de rendre valable les contrats entre propriétaires. On peut poursuivre ce principe en imaginant bien que plus le système de propriété se renforce dans une société et plus la valeur d'utilité du notaire se renforce, car nous ne pouvons plus nous en passer. Et de la même manière dans une société primitive qui ignore la propriété, le notaire n'est d'aucune valeur d'usage, car il ne sert en aucune façon à satisfaire les besoins humains. Pour conclure, cela signifie que la valeur d'usage est déterminée par les modes de production et l'évolution de la société et il n'y a alors pas de valeur d'usage *en-soi* mais seulement historiquement. Mais alors qu'est-ce que la valeur d'échange pour Marx ? La valeur d'échange chez Marx est ce qui permet la comparaison entre les marchandises, on peut dire que c'est leur dénominateur commun. Pour traiter du problème de la valeur et de l'argent, nous allons, dans cette première partie, commencer par analyser les différentes explications de la valeur puis nous nous intéresserons à l'apport particulier de Marx qui désignera la pauvreté de l'abstraction qu'est la valeur et enfin nous traiterons de l'argent comme objet.

³⁷ MARX, K. *Misère de la philosophie*, Op. cit.

1.1 La détermination de la valeur définie de manière négative par la critique de l'offre et de la demande puis positive grâce au travail humain.

La détermination de la valeur face à l'intuition sensible

Le fondement de la valeur est une question intéressante puisqu'elle conditionne le reste de l'économie politique. Et, le point de départ de ce questionnement sur la détermination de la valeur vient d'un problème très commun que tout utilisateur de monnaie est amené à se poser un jour. On se demande ce qui donne de la valeur aux objets et pour quelle raison cette valeur est-elle différente entre les objets. Ce questionnement est pris à bras le corps par Proudhon et Marx comprenant l'intérêt économique de ce problème. Ils voient tous deux que c'est bien la valeur des marchandises qui structurent les mouvements de capitaux, les migrations économiques et la spéculation. La valeur est alors au fondement de tout ce qui est essentiel dans le système capitaliste et c'est alors ce qui fait que son questionnement est essentiel. On s'aperçoit alors que la question de la valeur est essentielle, car sa compréhension permet de prévoir ce qui structure l'économie politique. C'est en cela que Proudhon nous dit qu'elle est en quelque sorte sa pierre philosophale au tout début de son premier chapitre sur la valeur :

La VALEUR est la pierre angulaire de l'édifice économique. Le divin artiste qui nous a commis à la continuation de son œuvre ne s'en est expliqué à personne ; mais, sur quelques indices, on le conjecture. La valeur, en effet, présente deux faces : l'une, que les économistes appellent valeur d'usage, ou valeur en soi ; l'autre, valeur en échange, ou d'opinion. Les effets que produit la valeur sous ce double aspect, et qui sont fort irréguliers tant qu'elle n'est point assise, ou, pour nous exprimer plus philosophiquement, tant qu'elle n'est pas constituée, change totalement par cette constitution³⁸.

Il insiste bien sur le fait que la question de la valeur est le fondement de l'économie et que la définition classique qu'on nous en donne est contradictoire alors, par voie de conséquence, tout le reste de l'économie qui découle de l'analyse de la valeur est contradictoire. Nous devons alors constituer la valeur pour résoudre ses contradictions et éviter son irrégularité. On comprend que la condition pour

³⁸ PROUDHON. P, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (1846), Op.cit, p18.

que l'économie devienne une discipline scientifique c'est déjà de déterminer la loi de la valeur des marchandises, car sans cela, l'économie reste quelque chose de vague. L'intérêt de comprendre la loi de la valeur c'est donc de permettre de fonder scientifiquement l'économie politique ce qui permettrait de la rééquilibrer de manière à établir la justice.

La contradiction phénoménale de la valeur

Mais nous devons commencer par nous demander en quoi consiste cette contradiction dans la valeur donnée par l'économie classique. Proudhon explique cela par une analyse de la production et son influence dans la valeur. Il nous dit que lorsqu'une production double la quantité de marchandise fabriquée dans un même temps, on peut alors constater que la valeur de cet objet produit se divise par deux. Admettons, une production de pull passant de 10 pulls par heure à 20 pulls, la valeur du pull se voit alors divisé par deux. Cette constatation part du phénomène de la valeur, Proudhon part donc d'une opposition dans l'intuition du phénomène, c'est-à-dire d'une production doublée, afin d'extraire l'essence de ce phénomène apparent. Il se demande ce qui au fond structure cette contradiction phénoménale de la valeur. Comment une production doublée dans un même temps peut-elle réduire la valeur par deux ? Et qu'est-ce qui structure cette apparence phénoménale contradictoire ?

Critique de l'offre et la demande comme fondement tautologique de la valeur.

Comme possibilité de réponse, nous avons la loi de l'offre et de la demande qui nous est donnée par le sens commun. On rétorque souvent que c'est l'offre et la demande qui génère les fluctuations dans les prix. Si la valeur d'un produit diminue après qu'une production ait fabriqué une quantité de produits en double, cela pourrait s'expliquer par le fait qu'une plus grande quantité de marchandise soit produite et alors, l'offre gonfle ce qui relativement à l'offre la diminue. Autrement dit, par une production accrue de marchandise, nous faisons varier l'offre ce qui diminue relativement la demande et par voie de conséquence ferait diminuer le prix, car le produit serait moins demandé. Mais de la même manière, Marx et Proudhon vont s'opposer au lieu commun postulant la loi de

l'offre et de la demande comme fondement de la valeur. Marx nous dit à ce sujet que le résultat de l'offre et de la demande comme cause de la valeur est tautologique, car cela nous ramène que plus profondément à ce qui cause l'offre et la demande. Il explique qu'en dernière instance l'offre et la demande fixent le prix d'une chose, mais que ce n'est en rien ce qui fonde la valeur en amont en disant que :

« Dire après cela que l'offre et la demande sont la règle des échanges, c'est dire que l'offre et la demande sont la règle de l'offre et la demande ; ce n'est point expliquer la pratique, c'est la déclarer absurde, et je nie que la pratique soit absurde ». ³⁹

On comprend vite le problème de ce lieu commun de l'économie visant à expliquer la loi de la valeur par le résultat de l'offre et de la demande. Mais c'est simplement déplacer le problème, car si la valeur est déterminée par l'offre et la demande alors on peut se demander ce qui cause l'offre et la demande et on ne peut pas arriver à une question sans résolution si l'économie est véritablement une science digne de ce nom. Il faudrait alors comprendre ce qui cause l'offre et la demande c'est-à-dire la volonté d'achat et les marchandises disponibles, et dans ce cas, c'est la cause de l'offre et de la demande qui est à l'origine de la loi de la valeur. Nous pouvons rapidement constater que cette tentative de résolution de la loi de la valeur par le sens commun n'est qu'une fuite. Mais on voit surtout par cet exemple que Proudhon prend position sur la situation de l'économie politique. D'après lui, l'économie est une science et la valeur est déterminable scientifiquement et ne peut pas être absurde ou aléatoire, car certaines lois doivent la conduire. En plus de son caractère scientifique, la valeur doit être déterminée afin que cette compréhension permette à la justice de se réaliser. La justice de la valeur consiste à fixer le prix des marchandises à leur cout de production. Nous voyons alors que deux conditions qui motivent la découverte de la loi de détermination de la valeur sont : le fait que la loi de la valeur est déterminable scientifiquement et que sa détermination est nécessaire pour réaliser la justice qui est égale au socialisme proudhonien.

Marx reprend à son compte le fait que la valeur doit être déterminable scientifiquement, mais n'adhère pas au fait que la détermination de celle-ci permet de réaliser la justice. Chez Marx, la justice n'est pas réalisable au moyen d'un équilibre économique, mais au moyen de la mort de cette économie politique. Mais pour revenir au problème initial, la question de l'offre et de la demande renvoie aux besoins des individus, car les travailleurs consomment les marchandises nécessaires à la

³⁹ PROUDHON. P, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (1846), Op.cit, p 79.

reproduction de leur force de travail. Ce philosophe prend l'exemple du besoin des notaires en disant que :

« Le besoin que l'on a des notaires ne suppose-t-il pas un droit civil donné, qui n'est que l'expression d'un certain mode de développement de la propriété, c'est-à-dire de la production. »⁴⁰

Marx fait une critique assez profonde de l'offre et de la demande en expliquant que l'offre suit la demande, et la demande suit le mode de production. C'est ce que l'on peut voir dans cet exemple sur le notariat. Dans l'introduction de 1847 à sa contribution à la critique de l'économie politique, Marx explique bien qu'il y a identité immédiate entre production et consommation. D'ailleurs, il fait intervenir le principe d'identité en disant que « la production est consommation »⁴¹. La production pour produire doit modifier des éléments du réel et en ce sens elle le consomme. La consommation est aussi une modification de propriété chimique. Lorsque l'homme consomme, il produit son propre corps qui permet à la production de le consommer jusqu'à ce qu'il puisse à nouveau s'alimenter et se reproduire. L'explication de la production comme reproduction est un prolongement de cette dialectique entre production et consommation. D'ailleurs on peut voir des similitudes avec la formule physique célèbre disant que les choses ne se perdent jamais, mais se transforment. Tout cela pour dire que la production et la consommation sont en interdépendance, mais qu'en dernière instance c'est la production qui produit le processus comme détermination principale. La production produit et le consommateur consomme. On comprend bien d'après ce développement que déterminer la valeur comme le résultat de l'offre et de la demande soit par la production et la consommation relève d'une incapacité à saisir le fondement du fonctionnement de l'économie politique. En ce sens, c'est le mode de production qui détermine les besoins et donc la demande. C'est aussi cela la valeur utile face à la valeur d'échange. La valeur d'utilité est conditionnée par le mode de production qui génère des besoins. Autrement dit, la valeur d'utilité du notaire est très forte dans le mode de production qui le rend nécessaire à l'acquisition de propriétés. Mais comme l'offre s'adapte à la demande, alors ce n'est pas ce mécanisme qui génère la valeur, il n'est qu'un rouage dans la machine. Et de la même manière, la monnaie est un rouage dans la détermination de la valeur, mais en aucune manière elle ne la détermine. Donc de la même manière, dire que la monnaie fait la valeur est une inversion des causalités, car c'est bien la valeur qui produit la monnaie et non l'inverse.

⁴⁰ MARX, K, *misère de la philosophie*, Op.cit, p89.

⁴¹ MARX, K, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Editions sociales, 2017, P. 41.

La loi produisant la proportionnalité des valeurs

Pour revenir sur la valeur comme proportion de la richesse sociale, Proudhon nous dit que :

« L'idée que l'on s'était faite jusqu'ici de la mesure de la valeur est donc inexacte ; ce que nous cherchons n'est pas l'étalon de la valeur, comme on l'a dit tant de fois, et ce qui n'a pas de sens ; mais la loi suivant laquelle les produits se proportionnent dans la richesse sociale »⁴²

L'étalon étant une mesure arbitraire permettant de mesurer quelque chose, elle ne permet donc pas de mesurer cette chose. Autrement dit, on ne peut pas comprendre la loi de la valeur avec la monnaie. Mais ce qui est intéressant pour comprendre la loi de la valeur c'est de trouver ce qui fait qu'un objet vaut plus ou moins qu'un autre. Dit de cette manière, on comprend bien que ce n'est pas en étudiant la monnaie que l'on va comprendre pour quelle raison une chaise vaut moins qu'une autre chaise ou même qu'une maison. Mais quelle est donc cette loi qui produit des différences dans la valeur entre les produits ? Après avoir rendu hommage à l'idée de Adam Smith étant l'un des premiers à penser le travail comme essence de la valeur, Proudhon reprend cette idée pour répondre son problème en avançant l'idée selon laquelle :

« C'est le travail, le travail seul, qui produit tous les éléments de la richesse, et qui les combine jusque dans leurs dernières molécules selon une loi de proportions variable, mais certaine. C'est le travail enfin qui, comme principe de vie, agit, *mens agitatur*, la matière, *molem*, de la richesse, et qui la proportionne. »⁴³

C'est le travail et plus précisément le travail humain qui proportionne la richesse. Nous sommes ici au centre des questionnements de l'économie politique. Ce n'est donc par l'argent qui est à l'origine de la loi de comparaison des valeurs, mais bien le travail. Le travail est ce qui génère la loi de la valeur de ces produits. Cela paraît être une idée simple, mais celle-ci est pleine de conséquences intellectuelles concernant notre vision de l'économie. Si sans travail un objet n'a pas de valeur, alors un fruit tombant d'un arbre, le travail des animaux ou celui des machines ne produit alors aucune

⁴² PROUDHON. P, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (1846), Op.cit, P.82.

⁴³ Ibid, P.84

valeur, mais ils peuvent tout de même avoir la valeur comme égale au temps de travail nécessaire à leur production.

Approfondissement du temps de travail comme fondement de la valeur

En tout cas, Proudhon et Marx s'accordent sur le point suivant : la valeur est déterminée par le temps de travail humain. Cette idée est reprise aux théoriciens classiques de l'économie politique comme Adam Smith qui est le premier à théoriser cela. Celle-ci doit être développée et incarnée pour être véritablement comprise. Lorsque l'on dit qu'un objet vaut trois heures de travail, cela ne signifie pas forcément qu'il a fallu trois heures pour le posséder (sauf dans le cas de matière première). Par exemple, si confectionner une chaise nécessite trois heures de travail pour le menuisier, la chaise vaudra plus de trois heures de travail, car le menuisier n'est pas le bûcheron. Le bois nécessaire à la chaise nécessite le travail d'un bûcheron. Prenons l'exemple du bûcheron qui aurait besoin de 30 minutes de travail pour récupérer le bois dont le menuisier aurait besoin sans compter le temps de trajet et tous les moyens de déplacement liés au bois. Autrement dit, si la valeur d'un objet est égale au temps de travail qui y est incorporé alors il faut compter le travail total nécessaire à sa fabrication, c'est-à-dire de l'extraction de la matière première jusqu'à la vente de l'objet en passant par les phases de conceptions sans oublier le travail nécessaire à sa distribution. Pour déterminer précisément la valeur d'un objet, il serait alors nécessaire de déterminer le coût de l'usage de la propriété foncière qui est lui aussi déterminé par un temps de travail moyen dans une concentration géographique, mais nous n'allons pas rentrer dans ce genre de détail qui ne nous donnerait pas plus de précision sur la différence de fondement de la valeur chez Proudhon et Marx. Mais pour résumer, la valeur d'un objet est égale à l'addition des temps de travail humain nécessaire à sa confection. Marx précise que « Nous connaissons maintenant la substance de la valeur : c'est le travail. Nous connaissons la mesure de sa quantité : c'est la durée du travail. »⁴⁴. Nous concevons alors l'essence de la valeur et sa mesure : travail et temps de travail.

Nous avons alors traité des différences de traitement de la valeur avec Karl Marx et Pierre Joseph Proudhon. Ce développement a permis de montrer en quoi certains lieux communs de l'économie politique sont des impasses afin de comprendre le fondement de la valeur. Le fondement

⁴⁴ MARX, K. *Le capital*, Livre I, Op. cit, P.116.

de la valeur c'est le travail humain, mais qu'entend-on par cela ? Qu'est-ce qui distingue cette conception de la valeur entre Smith, Proudhon et Marx ? En quoi la conception de la valeur chez Marx, qui semble s'appuyer sur des conceptions similaires aux autres s'en distingue ? Nous traiterons dans cette deuxième sous partie du problème de l'abstraction de la valeur en nous demandant de quoi elle se soustrait réellement.

1.2 Le *quantum* comme conception dynamique de la valeur chez Marx.

Afin de traiter de la divergence en matière d'économie politique entre ces deux auteurs, on aurait pu partir de la question monétaire, mais il me semble que cet ordre ne suit pas le cheminement intellectuel du penseur de l'économie politique. Leur divergence concernant la gestion monétaire provient de leur conception de la valeur et non l'inverse. C'est bien la vision de la valeur qui vient conditionner les réponses monétaires qui ne sont que des constructions postérieures. Il faut alors comprendre ce qui distingue la théorie de la valeur chez ces auteurs qui semblent à première vue se rejoindre sur le fait que c'est bien le temps de travail humain qui conditionne la valeur d'un produit. Nous allons alors chercher à distinguer leur conception. Avant cela, il est nécessaire de distinguer la loi de la valeur face aux désirs par les acteurs économiques eux-mêmes qui fixent les prix des marchandises. Le capitaliste qui fixe les prix de ses marchandises s'informe généralement du prix du marché sans savoir ce qui le structure essentiellement. Et c'est la raison pour laquelle le capitaliste n'est pas le mieux informé concernant le fonctionnement de l'économie politique même s'il agit dans un rouage avec plus de reconnaissance que l'ouvrier. On peut dire qu'aucun acteur économique ne va déterminer la valeur d'un produit à partir d'un temps de travail. De plus, le temps de travail humain est bien une notion qui n'est jamais prise en compte, mais qui structure rationnellement le réel. Les acteurs sont donc au contraire aveuglés par un coût de production ou par la concurrence qui ne leur permet pas de comprendre le noyau rationnel de la valeur. Mais déterminer une loi de la valeur consiste bien à s'émanciper de l'empirisme ou des désirs premiers des acteurs. Comme dirait Hegel, il est nécessaire de dépasser la certitude sensible. Et c'est dans ce cadre que Marx ajoute, contre Proudhon, que c'est le *quantum* de travail, soit la quantité de travail socialement nécessaire dans une société donnée qui conditionne la valeur d'un produit. On passe alors d'une conception assez fixe à une conception plus dynamique de la valeur. Si Marx utilise le terme « quantum », ce n'est pas par hasard, car cela renvoie au premier ouvrage de la « science de la logique » écrit par Hegel. D'ailleurs

Marx dit bien que *le capital* n'a pu être écrit que par une relecture de la *science de la logique*⁴⁵ écrit par Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Mais alors à quoi correspond ce terme de « quantum » chez Hegel et pour quelle raison Marx s'en est servi pour conceptualiser sa théorie sur la valeur des marchandises ?

Les limites générées par une notion fixe dans la théorie de la valeur et nécessité d'un nouveau terme dynamique introduit par Marx : Le Quantum.

Mais avant de définir ce terme de *quantum*, rentrons dans la problématique de la valeur à travers des illustrations. Imaginons que deux producteurs dans un même secteur de production disposant d'une clientèle commune et produisant les mêmes marchandises avec des temps de productions différents. A produit une chemise en laine grâce à cinq heures de travail et B grâce à six heures. On peut tout de suite se demander si la même marchandise produite par A aura une valeur égale ou différente du producteur B ? Proudhon qui se tient à sa définition suivant laquelle une marchandise est égale au temps de travail humain nécessaire à sa confection conviendra alors que la production de A vaut moins que celle de B alors qu'elles produisent la même marchandise. On commence ici à comprendre l'étendue du problème. Comment peut-il y avoir deux marchandises sur un même marché avec des prix différents ? On voit que ce problème qui n'existe que théorique, car sur un même marché et pour une même marchandise les prix sont généralement équivalents à peu de chose près. Évidemment, si les prix sont quasiment similaires alors cela ne pose pas de problème particulier, mais si un même produit est beaucoup plus cher qu'un autre alors les consommateurs ne vont pas tarder à s'en apercevoir et ne dépenseront plus leur argent chez le producteur plus cher. On peut constater que cette conception proudhonienne de la valeur ne rend pas compte de la réalité à cause de son abstraction. Dans la réalité, les producteurs adaptent leur prix ensemble pour se « tenir » et ne déterminent pas leur tarif en fonction du temps de travail nécessaire à la confection. De toute façon, il semble que l'on peut dire qu'aucune personne ne détermine ses prix en fonction d'un temps de travail, car l'acteur économique n'agit pas de cette manière comme nous l'avons déjà explicité précédemment en parlant du capitaliste et de la détermination des prix de ses marchandises. Le temps de travail est bien une notion qui n'est pas prise en compte par les acteurs économiques, mais qui de toute façon, détermine la réalité économique. Pour rendre compte de ce problème, Marx apporte une

⁴⁵ HEGEL G.W.F, Science de la logique, Paris, Vrin, 2015.

réponse précise à cette notion de valeur. Il nous dit que la valeur d'une marchandise est égale au temps de travail moyen socialement nécessaire à sa production soit au *quantum* de travail. Marx nous donne des précisions à ce sujet dans le premier livre du *capital* :

C'est donc seulement le quantum de travail ou le temps de travail nécessaire, dans une société donnée, à la production d'un article, qui en détermine la quantité de valeur. Chaque marchandise particulière compte en général comme un exemplaire moyen de son espèce. Les marchandises dans lesquelles sont contenues d'égales quantités de travail, ou qui peuvent être produites dans le même temps, ont par conséquent une valeur égale. La valeur d'une marchandise est à la valeur de toute autre marchandise, dans le même rapport que le temps de travail nécessaire à la production de l'une est au temps de travail nécessaire à la production de l'autre.⁴⁶

Nous pouvons voir dans cette citation que Marx précise bien le caractère social de la valeur en insistant sur le fait que la valeur n'est pas seulement égale au temps de travail, mais surtout au temps théorique de sa production dans une société donnée. Et on peut alors se demander en quoi cette définition se distingue de la théorie de Proudhon et même des économistes classiques. Et que signifie ce travail « social » dont parle Marx ? Tout d'abord, on peut dire que le terme latin *quantum* renvoie à la notion de quantité. Et celui de social nous renvoie à l'opposé d'individuel c'est-à-dire à un groupe ou une société. Marx nous dit que la valeur d'une marchandise est égale à un quantum de travail socialement nécessaire à sa fabrication, cela signifie qu'un objet a une valeur qui se fixe sur la moyenne de temps nécessaire à sa confection.

La signification du *Quantum* chez Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Le *quantum* est traité par Georg Wilhelm Friedrich Hegel dans la première partie de sa *science de la logique* consacrée à l'être. Pour contextualiser un peu et comprendre pour quelle raison Marx invoque cet auteur, on peut dire que l'hégélianisme est le courant philosophique dominant en Allemagne au XIXe siècle. D'ailleurs, tous les jeunes philosophes de cette époque ont étudié Hegel.

⁴⁶ MARX, K. *Le capital*, Livre I, Op. cit, P 114.

Et Marx prendra ses distances avec celui-ci qui peut être résumé grâce à cette phrase célèbre qui est tirée de la Postface à la seconde édition allemande du *capital*⁴⁷ ou il nous dit que :

Grâce à son quiproquo, Hegel défigure la dialectique par le mysticisme, ce n'en est pas moins lui qui en a le premier exposé le mouvement d'ensemble. Chez lui elle marche sur la tête ; il suffit de la remettre sur les pieds pour lui trouver une physionomie tout à fait raisonnable.

La dialectique c'est le mouvement du réel qui se déroule de manière contradictoire et triadique. Pour expliquer cela de manière grossière, on peut dire que l'historicisme hégélien convient à Marx, mais qu'il lui manque la détermination rationnelle et économique comme moteur premier et c'est en ça qu'il retourne la dialectique. Mais pour en revenir à la science de la logique et plus précisément à la logique de l'être, Hegel traite de chose qui n'existe pas, mais qui structure le réel. L'être est vu comme la chose première qui détermine toutes les autres. La première chose que l'on peut dire sur quelque chose c'est qu'elle est. Mais l'analyse de l'être va aussi nous montrer sa pauvreté ainsi que son abstraction, car le concret est concret, car il est la condensation de nombreuse détermination simple. Si l'on distingue toutes les choses qui « sont » alors on ne comprend pas leurs relations logiques et ce qui les détermine entre-elle et c'est pour cette raison que le second livre de Hegel portera sur l'essence qui peut être définir comme ce qui produit l'être ou ce qui le fait naître. Par cette progression nous pouvons comprendre que le *quantum* se trouve à mi-chemin entre l'être et le début de l'essence. Donc le quantum appartient encore de l'être, mais en indiquant l'essence de l'être.

Le *quantum* est donc un terme qui a une spécificité, c'est une quantité qui est limitée dans la qualité. La qualité est ce qui constitue l'être comme une maison ou un immeuble. Mais la catégorie de la quantité ne semble pas avoir d'incidence sur la qualité d'un être. Une maison peut être plus grande ou plus petite c'est-à-dire que l'on joue sur la quantité, mais pour autant elle reste une maison. Cependant, à partir d'une certaine quantité, celle-ci atteint une limite qualitative. Par exemple, une maison peut avoir deux ou trois étages, mais à partir de quatre ou cinq elle devient un immeuble. On peut commencer à comprendre la spécificité du *quantum*. Celui-ci renvoie à une quantité, mais indique par cela que celle-ci est bornée par la qualité de l'être qu'elle désigne. Le *quantum* est alors une quantité qui bouge à l'intérieur de limites quantitatives. En ce sens, c'est une qualité réduite à une quantité.

⁴⁷ Ibid p 107

Implications et significations du *quantum* en économie politique.

Prenons un exemple afin de mieux comprendre l'utilisation de ce concept ramené à l'économie politique. On peut dire que dans un monde sans protection douanière et là où l'acheteur peut se procurer un objet chez tous les fabricants c'est-à-dire dans la concurrence pure, si un producteur fabrique une table en deux heures de travail et une autre en trois heures alors l'objet vaut 2.5 heures de travail. Mais cette tendance est poussée à la baisse, c'est-à-dire que celui qui produit l'objet en trois heures de travail doit vendre son objet à 2.5 heures de travail. On voit bien que ce système de valeur pousse le producteur à réduire son temps nécessaire à la confection à cause de la concurrence c'est-à-dire par la mise en conflit économique entre les différents producteurs. Mais maintenant on doit se demander comment le travail est mesurable. La valeur est mesurable par le temps de travail lorsqu'il nous dit que « Ainsi, la valeur varie, et la loi des valeurs est immuable : bien plus, si la valeur est susceptible de variation c'est parce qu'elle est soumise à une loi dont le principe est essentiellement mobile, à savoir, le travail mesuré par le temps. »⁴⁸. Le temps est alors la mesure du travail humain qui est lui-même loi de proportion des richesses. Effectivement, si la valeur des produits varie, c'est qu'une autre chose produit des variations. Et à ce sujet, Proudhon nous dit que c'est le temps de production qui est la mesure des valeurs. Mais il ne faut pas dissocier les deux, le temps, seul, ne produit pas de valeur. C'est bien le temps de travail humain qui produit de la valeur permettant de générer des différences dans les valeurs des produits. En ce sens, la valeur est un signe représentatif du travail. On voit bien que l'idée selon laquelle la valeur est générée par le résultat de la négociation entre l'offre et la demande est réfutée par l'auteur qui voit cette explication comme relevant de la surface. Car on peut très bien se demander ce qui cause l'offre et la demande, Proudhon répondrait que c'est le temps de travail qui est à l'origine de cette confrontation et surtout de son résultat.

Grâce à l'utilisation du concept de *quantum*, reprise à Hegel, Marx va plus loin que Proudhon dans la détermination de la valeur. Le quantum étant une quantité qui cache une qualité parce qu'elle a une limite, alors cette valeur n'est pas qu'une simple valeur. Autrement dit, la valeur du travail humain n'est pas réductible à la catégorie du quantitatif. Premièrement, le temps de travail humain comme détermination de la valeur d'une marchandise est un phénomène global qui n'est pas perçu par les capitalistes eux-mêmes dans la concurrence. C'est bien la concurrence qui vient homogénéiser la valeur de la marchandise comme moyenne du temps de travail humain nécessaire à la confection d'un produit marchand. Le capitaliste qui produit une marchandise avec un temps de travail nettement

⁴⁸ PROUDHON. P, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (1846), Op.cit, P 60.

supérieur à la moyenne verra la valeur de son produit diminuer par la concurrence soit par la loi de l'offre et de la demande. Comme nous l'avons étudié, l'offre et la demande sont bien des phénomènes qui révèlent la concurrence, mais sans être le fondement de la valeur, ce sont des phénomènes seconds. Et l'on peut dire que la concurrence n'est qu'une métastase de la valeur. Pour revenir à ce que l'on disait, penser la valeur comme détermination directe du producteur individuelle sans tenir compte du marché mondial est alors une erreur fondamentale que commet Proudhon. Marx ajoute bien le terme de « social » dans la régulation de la valeur qui permet de comprendre son homogénéisation.

Mais l'apport inédit qu'apporte le *Quantum* c'est la lutte de classe par l'opposition entre le travail mort et travail vivant. Le *quantum* de travail humain n'est alors pas réductible au quantitatif, c'est-à-dire à une quantité qui se traduit ici par un temps de travail seulement. Il est évident que l'on peut réduire un temps de travail à une mesure quantitative, mais ce n'est en rien que cela. Cette réduction du temps de travail en une quantité appelé « temps » est une manière de comprendre les choses plus facilement et d'effectuer des comparaisons. La mesure est le critère qui nous fait précisément passer du qualitatif au quantitatif ou inversement. On le comprend bien lorsque l'on se demande : qu'est-ce qu'on mesure ? Au fond, on se demande à quoi correspondent ces chiffres. Mais pour ramener ces concepts à l'économie politique on dire que le *quantum* est le temps de travail qui implique aussi une qualité au-delà de lui-même. Le temps de travail c'est bien la mesure quantitative de réduction en la quantité, mais qui englobe plus que cela. Ici, le temps de travail ne rend pas compte des qualités de travail différentes. Nous préciserons ce lien entre le quantum et la loi de la baisse tendancielle du taux de profit dans la troisième partie de ce mémoire, mais nous pouvons déjà dire qu'il indique un taux d'exploitation égale à la plus-value. Le *quantum* est ce qui vient signifier la vie humaine nécessaire à la confection d'un produit. Et en opposition, la mort sera signifiée par le capital constant que représentent les machines, tout autant nécessaires à la fabrication d'une marchandise. On peut poursuivre cet exposé en disant que la quantité de valeur dont on peut se fournir est égale à la vie humaine dépensée en fabrication. Et nous pouvons aussi voir de cette façon que les catégories économiques ne sont qu'une réduction mathématique, c'est-à-dire abstraite de la vie humaine. Hegel fera une critique forte des mathématiques comme étant une réduction quantitative de la vie. Mais lorsque Marx nous dit que la valeur d'une marchandise est égale au temps de travail humain nécessaire à sa fabrication, il nous dit par cela qu'une marchandise peut être égale au temps anti-humain de sa fabrication. Par exemple, lorsqu'une marchandise nécessite plus de temps de travail que ne pourrait en fournir un seul homme alors la marchandise est au-delà de lui-même et on sort de la détermination quantitative simple. Le terme quantum permet alors d'aller au-delà de la simple quantité de l'économie politique qui masque notre rapport réel aux choses. Le langage est précisément

ce qui permet de sortir de la prison quantitative dans laquelle nous enferme l'économie politique afin de ne jamais produire un sursaut révolutionnaire de vie. Le temps de travail humain est alors une quantité qui cache une qualité d'aliénation particulière. Elle est aussi ce qui indique un taux d'exploitation c'est-à-dire un rapport à du travail pour quelqu'un d'autre. Mais un taux n'est pas qu'un taux, car c'est aussi le seuil de la lutte de classe. À mesure que le capital se développe, il massifie par la même occasion les machines. Et plus ces machines se développent et plus le travailleur se doit d'être exploité pour compenser la baisse de la valorisation, car les machines ne créent pas de valeur. Dans ce cas, *quantum* de travail humain dans une marchandise vient nous dire le taux d'exploitation et d'avancement du capital. C'est en cela que Marx propose une critique de l'économie politique comme une critique des catégories et de la méthode de l'économie politique comme système aliénatoire de voilement du réel. L'analyse du quantum en est qu'un exemple parmi d'autres qui permet par le langage de se rendre compte de la réalité économique et de ne plus rester enfermer dans l'inhumanité du quantitatif. Le quantitatif propre à l'économie politique ne fait que masquer les rapports réels d'aliénation, de sursaut, de non-vie et d'exploitation. Marx propose alors une critique de l'économie politique au moyen du langage ayant pour but de les dévoiler. Mais il ne s'agit pas pour Marx de nier les rapports quantitatifs, mais d'exprimer leur signification profonde. Le nombre est tout de même utile, dans un premier temps, pour comprendre les rapports de concurrence.

Nous avons alors traité de l'apport révolutionnaire de Marx dans l'économie politique. Cet apport est même philosophique plutôt qu'économique, même s'il vient s'inscrire dans l'économie politique. Le *quantum* est bien ce qui vient dépasser la simple mesure quantitative du temps de travail. Mais cette mesure de l'économie politique est en même temps nécessaire pour comprendre l'économie dans un premier temps. L'abstraction qui caractérise le nombre nous vient de du latin *abstractus*, du verbe *abstraho* signifiant : tirer, traîner loin de, séparer de, détacher de, éloigner de. L'abstraction est alors une réduction, une séparation entre la réalité et ce qu'elle perçoit. Le nombre est bien cette séparation entre le réel et lui, mais il vient signifier quelque chose du réel. On peut dire en ce sens que le nombre est une lecture parcellaire du monde qu'il semble lire. Alors la valeur est bien un moyen de lire le monde de manière réduite. Et nous pouvons dire que cette réduction de la valeur est ce qui vient s'incarner dans l'objet monnaie. Alors de quelle manière la valeur vient-elle s'incarner dans cet objet ? Est-ce que la monnaie comme incarnation de la valeur vient poser un problème par son abstraction ? Dans cette troisième sous-partie, nous allons étudier pour quelle raison cette abstraction qu'est la monnaie vient, pas contagion, rendre l'homme abstrait à lui-même.

1.3 Au sujet de la monnaie comme objet

Ce qu'exprime l'argent

Sans chercher à comprendre ce que l'argent est en soi ou ce qui le génère, pour le moment nous allons nous attacher à comprendre ce qu'il signifie. On peut se demander ce qu'exprime réellement l'argent grâce à son usage. Nous déplaçons alors le point de vue de l'intérieur vers l'extérieur afin de comprendre l'argent pour nous intéresser à ce qui génère la monnaie métallique et la relation qu'elle entretient à la valeur. Comment la valeur peut-elle s'incarner concrètement dans un objet métallique ? Pour cela nous allons étudier comment Proudhon voit l'argent puis ce que Marx a reproché à cette conception et enfin pour quelles raisons Marx conçoit la relation entre l'argent et l'homme comme intrinsèquement néfaste.

Proudhon et l'argent

Dans philosophie de la misère, Proudhon traite le sujet de la monnaie. Il définit l'argent et son rôle en disant que « Loin d'être la mesure des valeurs, l'argent n'est que l'arithmétique, et une arithmétique de convention »⁴⁹. Mais que souhaite-t-il signifier par cela lorsqu'il parle d'une « arithmétique de convention » ? L'arithmétique nous renvoie à une branche des mathématiques ayant pour objet le nombre et la convention est une mesure arbitraire qui a pour unique but de comparer les objets entre eux. En ce sens, l'argent est bien réductible à un nombre c'est-à-dire à une quantité, et de par sa nature on peut effectuer des comparaisons. Ce qui nous amène à dire que l'argent n'est pas un étalon permettant d'exprimer une valeur, il « est à la valeur ce que le thermomètre est à la chaleur : le thermomètre, avec son échelle arbitrairement graduée, indique bien quand il y a déperdition ou accumulation de calorique »⁵⁰. Grâce à cette analogie avec le thermomètre, on comprend ce que Proudhon signifie lorsqu'il dit de la monnaie qu'elle est une arithmétique de convention. La monnaie est un porteur de nombre ou plutôt une mesure arbitraire des choses sans en être la mesure véritable. La mesure c'est-à-dire le critère de grandeur est bien posée de manière

⁴⁹ PROUDHON. P, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (1846), Op.cit, P 82.

⁵⁰ Id.

arbitraire. Et le problème est bien de connaître ce qui détermine la mesure de la valeur de la même manière, en reprenant l'analogie avec le thermomètre, dont il faut connaître le fonctionnement ou le calibrage d'un objet pour comprendre comment il fonctionne et sur quoi sa mesure repose. L'argent permet alors de s'entendre sur la valeur d'un produit, mais ne dit rien sur son fondement ou le fonctionnement de la valeur, car elle est simplement une convention permettant l'échange sociale. On peut dire aussi qu'il est un objet d'utilité, mais non de compréhension du phénomène de la valeur. Ce n'est donc pas en questionnant la monnaie que l'on comprend la valeur, mais en questionnant la valeur elle-même dont on peut comprendre la monnaie et ça, Proudhon le comprend très vite. Ce n'est donc pas en étudiant à la loupe la monnaie que l'on va comprendre la valeur comme le thermomètre pour la chaleur. En cela, Proudhon nous dit que « La monnaie n'est qu'un outil conventionnel en vue de l'utilité sociale. »⁵¹. Mais alors, peut-on dire que l'argent n'est pas un étalon, mais une convention ? De la même manière que l'on ne doit pas confondre l'étalon Celsius et le thermomètre, on ne doit pas confondre la valeur et la monnaie. Mais très rapidement, ce qui intéresse l'auteur c'est de trouver la loi qui proportionne les produits dans la richesse sociale, autrement dit : le fondement de la valeur. Nous voyons ici que l'étude de la monnaie bute rapidement sur ses propres limites qui ne permettent pas de la comprendre. Il faut alors aller au-delà d'elle-même pour comprendre sa génération et son fondement. Étudier la monnaie, qu'elle soit métallique, en billet ou scripturale, cela revient au même, mais cela ne permet alors pas de percer le secret de l'économie politique parce que l'on dérive rapidement vers d'autres disciplines comme de la physique ou de la psychologie. Autrement dit, le secret de la monnaie n'est pas dans sa matérialité concrète et on le comprend d'autant mieux qu'aujourd'hui elle est grandement dématérialisée. Cette évidence nous ramène à la critique que l'on faisait des physiocrates en disant que leur époque ne permettait pas de comprendre la génération réelle de la valeur. De la même manière, le fait que la monnaie sorte du métal pour s'incarner dans des billets ou des écritures bancaires nous permet de comprendre que le secret de la monnaie n'est pas à chercher dans l'objet de son incarnation, mais au-delà d'elle-même. Le secret de la monnaie est alors visible à partir du moment où le temps est assez développé pour abstraire la monnaie de telle sorte qu'elle sorte de l'objet métallique sur lequel elle était incarnée. La progression du temps permet de rendre visibles certains phénomènes qui ne peuvent être perçus avant cela. Autrement dit, la réponse à une question nécessite le développement de l'histoire et non la simple recherche.

Mais pour revenir au sujet de départ sur l'usage de la monnaie, la vraie question est bien celle de la loi de la valeur des marchandises qui lui sert de fondement. Pour poursuivre un peu, on peut tout de même se demander quel est le lien entre la monnaie et la marchandise. Proudhon nous dit à

⁵¹ PROUDHON. P, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (1846), Op.cit, P 82.

ce sujet que « L'argent, comme toute autre marchandise, est un signe représentatif du travail : à ce titre, il a pu servir d'évaluateur commun, et d'intermédiaire aux transactions ». Puis, il ajoute que l'usage de l'argent comme évaluateur des transactions est « purement conventionnel »⁵² et « toute autre marchandise pourrait, moins commodément peut être remplir ce rôle »⁵³. Ici, il introduit une idée intéressante, même si elle n'est pas formulée ainsi, nous signifiant que la monnaie est en quelque sorte une marchandise universelle. C'est-à-dire que la monnaie est une marchandise acceptée par tous et qui ne risque pas de s'abîmer ou plutôt de se déprécier. On a alors en quelque sorte extrait la marchandise de sa valeur intrinsèque. Puis cette idée suivant laquelle n'importe quelle marchandise pourrait mesurer les valeurs sera reprise dans la théorie utopique bancaire de Proudhon. Autrement dit, la conception monétaire de Proudhon est intrinsèquement liée aux constructions utopiques qu'il souhaite mettre en place. Proudhon s'attachera à cette idée qu'utiliser une marchandise comme monnaie semble moins inhumain parce qu'elle a une valeur réelle, en quelque sorte Proudhon est un peu réactionnaire au sens où il préfère la monnaie (pensant que sa valeur est égale à son coût de production) plutôt que la monnaie fiduciaire faisant simplement foi par elle-même, mais étant délié de son coût de production. Mais alors maintenant que nous avons étudié les raisons des préférences de Proudhon en matière de monnaie on peut se demander pour quelle raison la marchandise universelle ou acceptée par tous s'est fixée dans la forme de l'or ou de l'argent.

Pour y répondre, cet auteur socialiste s'attarde plus particulièrement à la raison pour laquelle c'est l'or et l'argent qui a servi de monnaie. Il se demande pour quelle raison l'économie a choisi ces métaux pour servir de monnaie en nous disant : « Or, est-il possible de rétablir la série d'où la monnaie semble avoir été détachée, et par conséquent, de ramener à son véritable principe ? »⁵⁴. Cette citation est compréhensible lorsque l'on saisit la raison pour laquelle Proudhon pense que la monnaie s'est incarnée dans l'or et l'argent. La monnaie comment l'or et l'argent sont des marchandises comme les autres parce que leur valeur est corrélée avec le temps de travail humain nécessaire à leur extraction et pourtant un jour, elle se détache de cela et leur valeur s'autonomise. Proudhon veut alors rattacher la monnaie à sa valeur réelle afin que toute marchandise devienne une monnaie en corrélation avec sa valeur véritable. À ce sujet, Proudhon apportera une explication radicalement opposée à celle de Marx au sujet de la matérialisation de l'argent en répondant à la question suivante : pour quelle raison la monnaie s'incarne-t-elle historiquement dans l'or ou même dans le métal ? Proudhon nous dira que : « Le trait distinctif de l'or et de l'argent vient, je le répète, de ce que, grâce à leurs propriétés métalliques, aux difficultés de leur production, et surtout à l'intervention de l'autorité publique, ils ont

⁵² Id

⁵³ Id

⁵⁴ PROUDHON. P, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (1846), Op.cit, P 95.

de bonne heure conquis, comme marchandise, la fixité et l'authenticité. »⁵⁵ Proudhon explique alors que l'incarnation de la monnaie dans les métaux est explicable par les difficultés de production ce qui leur permettra historiquement d'acquérir une valeur équivalente à la quantité de travail nécessaire à leur production. À ce sujet, il semble que les historiens actuels donnent raison à Marx en expliquant que la monnaie ne s'est pas incarnée dans l'or pour des raisons de difficulté de production, mais pour des raisons physiques. L'or est un métal mou ce qui permet de le séparer en des quantités infinies, c'est donc pour des raisons de facilité de commerce que la monnaie s'est incarnée dans l'or et non pas pour ses difficultés de production. Ici, la raison physique l'emporte sur la raison économique. Proudhon cherche alors à rattacher la monnaie ou la marchandise universelle à une chose dont la valeur est déterminée par le temps de travail, c'est en cela qu'elle s'est détachée.

Proudhon parle aussi de valeur constituée comme but ultime du règlement de la valeur. Le but pour une marchandise est d'atteindre sa valeur constituée. L'injustice vient du fait que les marchandises ne sont pas toujours en adéquation avec leur valeur liée au temps de travail réel dû à la spéculation ou l'accaparement. La résolution de l'antinomie de la valeur vient alors de la valeur constituée par le temps de travail. Et cette valeur constituée est alors une valeur dont sa structure et son résultat sont dus au travail social, c'est donc une valeur vraie et juste. On voit que cette valeur constituée permet la résolution de l'antinomie de la valeur et donc permet par la même occasion de réaliser la justice sociale ou le socialisme proudhonien.

La critique par Marx des robinsonnades face à la conception proudhonienne de l'argent.

Mais Marx attaque Proudhon sur sa conception de l'opposition entre valeur utile et valeur d'échange. Il dit que Proudhon s'y prend mal en exposant un acte de transsubstantiation, qui peut se définir comme une action par laquelle une chose change de substance et dans ce cas, servant ici à expliquer comment la valeur définit par l'usage peut être mesurée par une valeur d'échange. Pour résumer le cheminement méthodologique proudhonien on peut dire que la valeur d'échange suppose l'échange, qui elle-même implique la division du travail qui nécessite des besoins humains ne pouvant être accomplis solitairement. Mais arrivé au dernier point concernant les besoins humains,

⁵⁵ Ibid. P 50.

Marx parle d'une supposition. Pour comprendre le positionnement de Karl Marx, on doit savoir qu'il critique fortement l'idée rousseauiste selon laquelle l'homme n'est pas fondamentalement social, mais seul, c'est toute la critique qu'il fait des robinsonnades. Et il reproche à Proudhon de ne pas comprendre correctement la génération de la valeur justement parce qu'il adhère à ces robinsonnades. À ce sujet Marx nous dit que :

Pour sortir de l'état de choses où chacun produit en solitaire, et pour arriver à l'échange, " je m'adresse ", dit M. Proudhon, " à mes collaborateurs dans des fonctions diverses ". Donc, moi, j'ai des collaborateurs, qui tous ont des fonctions diverses, sans que pour cela moi et tous les autres, toujours d'après la supposition de M. Proudhon, nous soyons sortis de la position solitaire et peu sociale des Robinson. Les collaborateurs et les fonctions diverses, la division du travail, et l'échange qu'elle implique sont tout trouvés.⁵⁶

Le problème d'après Marx c'est que le socialiste français s'arrête au cours de son raisonnement abductif. La question qu'il devrait se poser c'est : pourquoi l'homme est passé de « solitaire » à « social » ? Et qu'est-ce qui fait que celui-ci accepte la monnaie ? Proudhon n'explique aucunement ce développement historique permettant de comprendre la génération de la monnaie comme objet social. La monnaie suppose la valeur qui nécessite la société des échanges. Mais cette société des échanges suppose une division du travail interne qui produit des manques, car si l'un est bucheron et l'autre forgeron alors il manquera du bois à l'un et du fer à l'autre. La valeur suppose bien cette société des échanges, mais celle-ci n'est pas expliquée par Proudhon. Comment passe-t-on de solitaire à la société des échanges ? Cet ordre de développement est rejeté par Marx qui explique que l'homme est intrinsèquement social et qu'il s'individualise dans la société des échanges. À ce sujet, il fait référence aux études de l'anthropologie Lewis Henry Morgan expliquant que l'homme est originellement social et polyvalent. Donc c'est justement par la désocialisation de l'homme que celui-ci produit la valeur d'échange, car l'échange suppose la division. Mais alors comment se fait-il que les robinsonnades constituent l'inverse opposé du développement réel ? Marx explique que ces histoires se développent dans un développement avancé de l'industrie et ne sont que le reflet de l'intellectuel. C'est l'homme de l'industrie qui est solitaire dans la société des échanges qui produit une fiction en rapport avec son temps. Mais alors qu'est-ce qui fait que l'homme peut se tromper à ce point sur lui-même ? Comment peut-il être à côté de lui-même au point de se tromper sur sa réalité et donc par la même occasion se tromper aussi sur la réalité du passé ? C'est pour répondre à ce sujet que Marx va développer le problème de la production de l'homme par lui-même dans la société

⁵⁶ MARX. K., *misère de la philosophie*, Op. cit, P 22.

monétaire. Mais voyons déjà quelques éléments de réponses à travers l'analyse des *manuscripts de 1844* qui exposent le rôle de l'argent à travers la production de l'homme par lui-même.

Marx et l'argent dans les manuscrits de 1844.

Nous allons ici nous attacher à comprendre de quelle manière Marx voit l'argent de manière assez philosophique dans les *manuscripts de 1844*⁵⁷ qui sont des textes inachevés écrits à Paris où il côtoie des ouvriers révolutionnaires. La fréquentation d'ouvrier révolutionnaire n'est pas la caution d'une bonne pensée en soi, mais cela permet simplement de comprendre les problèmes sociaux du temps vécu. Il semble que l'on ne peut pas comprendre la manière dont le capital écrase les gens autrement qu'en côtoyant les plus écrasés. Donc en 1844, il présente une œuvre plus philosophique, mais ces manuscrits provoquent de violentes controverses dont on peut aujourd'hui en distinguer deux lignages distincts : le premier qui fait de Marx un véritable philosophe permis grâce à la déstalinisation et la chute de l'URSS d'une part, et d'autre part la mise en évidence d'un Marx « pré-marxiste ». Cette dernière position est incarnée par Louis Althusser le grand philosophe marxiste du XXe siècle voyant cette dernière œuvre un Marx jeune hégélien et appliquant les concepts de Feuerbach. Il expliquera dans son livre *Pour Marx*⁵⁸ que le concept majeur repris par Marx à Feuerbach c'est l'aliénation. Althusser verra aussi dans cet écrit un Marx intéressé par l'anthropologie et un véritable humaniste, mais qui laissera place à un Marx plus scientifique et plus dogmatique visible après l'écriture des thèses sur Feuerbach là où sa méthode commence à se préciser. Et on peut dire aussi que ces manuscrits sont une philosophie sociale au sens où Axel Honnête la conçoit c'est-à-dire que Marx fait le diagnostic des pathologies sociales et non simplement de manière descriptive, mais en proposant une voie de libération. Cette voie de la libération c'est précisément la sortie de l'économie politique et de l'argent qui est son outil.

D'ailleurs, à la fin de ces *manuscripts de 1844*, un petit texte est consacré précisément à l'argent où il fait état de son caractère tout-puissant. Marx se demande ce qui fait que cet objet en particulier acquière une force inouïe et préfigure ici la critique plus précise et plus scientifique qu'il fera au début du *capital*. Il s'agit dans ces manuscrits de faire une critique radicale de l'argent comme un moyen

⁵⁷ MARX, K, *Manuscripts de 1844*, Op. cit,

⁵⁸ ALTHUSSER, L, *Pour Marx*, Paris, La découverte, 2018

qui nous domine et qui peut tout acheter. Mais la critique de fond apportée dans ces manuscrits porte sur la nature propre de l'homme. Si l'homme existe par ses sensations et ses passions, alors l'argent qui est un moyen permettant d'étendre le champ des possibles de celles-ci, possède le moyen de changer l'homme. On peut alors se demander comment l'argent, qui n'est qu'un objet extérieur à l'homme, peut devenir une part essentielle de lui-même, ou plutôt de quelle façon il peut accaparer l'homme. Pour répondre à cela, Marx va expliquer d'abord en quoi l'homme se produit lui-même par ses sensations. L'idée centrale est que l'homme est le résultat d'une pratique sociale et en ce sens c'est sa pratique qui produit son corps comme son esprit. L'homme est ainsi le producteur de sa propre vie, mais cela ne signifie pas pur autant qu'il est libre de sa production qui est effectivement déterminée par le mode de production général. Puis après cela, il montrera comment l'argent vient prendre une place essentielle dans ce processus de production de l'homme par lui-même. Marx explique à ce sujet que :

Les sensations, les passions, etc., de l'homme ne sont pas seulement des attributions anthropologiques au sens étroit, mais, en vérité, des affirmations ontologiques de sa nature, et si elles ne s'affirment réellement que parce que leur objet existe pour elles concrètement, il est évident que 1° le mode de leur affirmation n'est pas toujours le même, mais qu'au contraire la manière distincte dont elles s'affirment constitue le propre de leur existence, de leur vie ; tel que l'objet existe pour elles, tel sera le caractère particulier de leur jouissance.⁵⁹

Cela signifie par la même occasion que les objets permettent l'existence de l'homme dans son essence, car c'est ce qui le constitue. C'est alors le sensible et son rapport social qui détermine l'homme en constituant son être, mais cela signifie surtout que l'homme est inhérent à la nature et non un être externe à celle-ci. Autrement dit, un homme existe par les relations qu'il entretient entre ses sensations et les objets. Et c'est en cela qu'il explique par la suite que « la science de l'homme est donc elle-même un produit de la manifestation pratique de soi par l'homme »⁶⁰. Il exprime cela parce que l'homme n'est pas une donnée fixe qui s'exteriorise par son désir, mais ce sont les objets de son désir qui façonne l'homme et le fait exister. Mais alors où est-ce que l'argent trouve une place dans ce processus ? L'argent est précisément cette médiation toute puissance qui permet au désir d'être plus ou moins fort. Autrement dit, la puissance de mon argent me permet de posséder plus ou moins de choses et donc d'affirmer plus ou moins fortement mon existence. En cela, il illustre le pouvoir de l'argent en citant Goethe :

⁵⁹ MARX. K, *Manuscrits de 1844*, Op. cit, P 207.

⁶⁰ Ibid. P 207.

L'argent est l'entremetteur entre le besoin et l'objet, entre la vie et les moyens de vivre. Mais ce qui sert de médiateur à ma vie médiatise aussi l'existence des autres pour moi. Pour moi, l'argent, c'est autrui. « Allons donc ! tes mains, tes pieds, ta tête et ton derrière t'appartiennent sans doute, mais ce dont je jouis allègrement m'en appartient-il moins ? Si je puis me payer six étalons, leurs forces ne sont-elles pas miennes ? Je galope, et me voici le rude gaillard, comme si j'avais vingt-quatre jambes. (Goethe, Faust) »⁶¹

On commence ici alors à comprendre pour quelle raison l'argent qui est un produit extérieur à l'essence humaine et qui se présente à première vue comme un objet parmi les autres est en fait un médiateur entre l'homme et l'objet de son désir. C'est bien l'argent qui permet au désir de se réaliser et donc à l'homme de se produire différemment en fonction de la puissance de son argent. Autrement dit, ce que peut l'argent c'est ce que je peux moi aussi, car cela permet à mes capacités de s'étendre ou de se réduire. Mais concrètement, en quoi l'argent permet à l'homme de devenir différent des autres ? Karl Marx montre aussi que les qualités et attributs physiques d'un individu sont modelés par la puissance de l'argent. Pour prendre un exemple contemporain, lorsqu'un homme souhaite se déplacer, il peut le faire plus ou moins rapidement suivant les moyens financiers dont il dispose. Cela signifie que la puissance de son argent détermine la vitesse de ses déplacements. On comprend par cela que l'homme est plus ou moins rapide suivant ses moyens financiers. La vitesse de déplacement de l'homme constitue son essence et en cela c'est l'argent qui est le moyen lui permettant de transformer ses capacités. D'ailleurs, on pourrait multiplier les exemples à l'infini, mais il semble que l'exemple précédent est assez illustratif. Il conclut de manière plus grossière en expliquant que l'argent est alors ce qui inverse le monde parce qu'il aliène l'homme. Cette critique de l'inversion sera poursuivie par Guy Debord à travers son ouvrage sur *la société du spectacle*⁶² où il décrit simplement le pouvoir de l'argent dans la société capitaliste comme un monde renversé. La production capitaliste n'ayant pas pour finalité l'homme est alors anti-humaine. Mais la critique centrale que Marx apporte concernant l'argent est assez inédite, car elle questionne la nature même de l'homme en montrant que l'argent s'est inséré au cœur du mécanisme selon lequel l'homme se produit lui-même. Et l'argent est aliénant au sens justement où il modifie les données initiales et renverse le processus naturel de création de l'homme. En ce sens on peut dire que l'argent produit un homme inhumain puisqu'il est aliéné. Il ajoute à travers les analyses de Shakespeare que l'argent :

⁶¹ Ibid. P 208.

⁶² DEBORD G, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1996.

Est la prostituée universelle, l'universel entremetteur des hommes et des peuples. La perversion et la confusion de toutes les qualités humaines et naturelles, l'harmonisation des incompatibilités – la force divine – de l'argent sont inhérentes à sa nature en tant que nature générique aliénée et aliénante des hommes, en tant que nature qui se livre à autrui. Il est la puissance aliénée de l'humanité. Ce que je ne puis en tant qu'homme, ce que ne peuvent toutes mes énergies d'individu, je le puis grâce à l'argent. L'argent fait de chacune des puissances de mon être ce qu'elles ne sont pas en soi : il les change en leur contraire.⁶³

On comprend alors bien comment l'argent s'insère dans le processus naturel de production de l'homme par lui-même. Un homme se produit de manière différente par l'argent, car ses capacités de reproduction son augmenté ou diminué et son essence s'en trouve alors modifié. Concernant le fait que l'homme se produit lui-même à travers le processus de production capitaliste sera explicité plus profondément dans la seconde partie de ce mémoire.

Pour conclure, on voit que la critique que Marx fait de l'argent ici préfigure sa position abolitionniste de l'argent. Surtout qu'après cette critique et ce texte on peut difficilement imaginer de quelle manière, il pourrait souhaiter une autre gestion de l'argent. Cela signifie aussi que cette critique permet de distinguer cet auteur de toute pensée réformiste et le place inéluctablement sur un plan révolutionnaire du point de vue de l'argent. L'argent n'est alors pas gérable au sens où l'on pourrait modifier sa gestion en vue d'une société plus humaine. L'argent comme outil d'inversion de la production de l'homme est un outil anti-humain. Mais c'est aussi un rapport social, car lorsqu'il est présent, la production humaine est inversée ce qui la rend inhumaine. En ce sens, l'argent est un objet au sens où l'on peut modifier sa gestion jusqu'à un certain point. Mais le point interchangeable est le rapport social aliéné que produit l'argent. Donc on peut dire que l'argent n'est pas un outil neutre, mais il est inséré dans un processus social particulier qui détermine son comportement et lui laisse une marge de liberté réduite à l'économie politique et non à la critique de l'économie politique. C'est aussi pour cette raison que les économistes voient l'argent comme un objet neutre en soi alors que les critiques de l'économie politique le perçoivent de manière orientée intrinsèquement.

⁶³ MARX. K., *Manuscrits de 1844*, Op. cit, P 208.

La critique de l'argent comme préfiguration de la critique de l'économie politique

Cette critique de l'argent est un préambule méthodologique à la critique de l'économie politique. En ce sens, nous nous inscrivons contre l'idée de rupture épistémologique défendue par Louis Althusser qui coupe l'œuvre de Marx en deux. Il semble au contraire qu'il y a une continuité entre les *manuscrits de 1844* et l'œuvre du *capital* et nous allons tenter de le démontrer tout au long de cet écrit. D'ailleurs on présente souvent Marx comme le penseur du communisme ce qui ne constitue pas du tout la critique centrale et la préoccupation de cet homme. Son œuvre majeure *le capital* ne s'embarrasse pas à parler du communisme, mais elle montre et démontre les rouages de l'économie politique. Il expose surtout les raisons pour lesquelles l'économie politique est incapable de se comprendre elle-même et par la même occasion la société capitaliste. Marx propose alors une critique de l'économie politique au sens où il expose la direction de la société capitaliste et donc en même temps la raison pour laquelle elle va inévitablement vers sa mort. Ce qui est intéressant c'est que la société capitaliste travaille à sa mort en se développant, donc plus elle est puissante et plus elle est proche de sa mort par ses contradictions qui s'accroissent. Concernant l'exposition de ses contradictions et notamment la loi de la baisse tendancielle du taux de profit seront des notions traitées dans la dernière partie de ce mémoire. L'économie politique critique ne peut alors pas comprendre le problème de l'argent, car elle ne fait qu'une critique interne de la société et non une critique externe. Le temps de Marx lui permet de saisir l'histoire mondiale grâce au surgissement du prolétariat ce qui produit une vision compatible avec la saisie externe de la société. La raison à cela c'est que le prolétariat fait jaillir une lutte de classe clairement définie et énonce les contradictions de la société, puisqu'ils en sont les premières victimes. La critique de l'économie politique est alors l'exposition des contradictions fondamentales du capitalisme et donc la prévision de sa mort et de la mise en place de la société future qui est nommée « communisme ». Le communisme sera alors débarrassé de l'argent, car celui-ci aura été au bout de son processus historique. Le communisme n'est alors pas une vue de l'esprit, mais bien une poursuite logique de la critique de l'économie politique.

Le don face à la monnaie chez Marcel Mauss

Ici, nous allons rapidement traiter de la place du don chez Marcel Mauss. Est-ce que le don dans les sociétés dont nous parle cet auteur peut être assimilé à de la monnaie ou même à de la pré-monnaie ? Ou est-ce qu'au contraire, le don est antinomique à la monnaie ? Comme nous l'avons vu

précédemment, la monnaie n'est rien d'autre que la matérialisation concrète de l'échange. Ce rappel nous permet de prolonger cette analyse en nous demandant si le don est déjà une forme d'échange auquel cas, le don serait une forme de monnaie en devenir. Mais pour cela, revenons-en à Marx. Qu'est-ce qui fait la spécificité de la solution proposée par Karl Marx par rapport à ses opposants politiques ? Il nous propose une voie unique qui est anti-politique et on peut le voir au sous-titre de son ouvrage *Le Capital* qui est une « critique de l'économie politique ». La place du terme critique est essentielle, car cela signifie que cet ouvrage est une critique radicale de l'économie politique et non une proposition d'une nouvelle économie politique et cela change tout, car le terme « critique » est à entendre au sens de décorticage qui amène à la destruction. *Le capital* propose alors de mettre en lumière les lois du fonctionnement de l'économie capitaliste afin d'expliquer pour quelles raisons cette économie travaille à sa mort. Marx conclut sa critique de l'économie par la mort programmée de l'Argent, de l'État et de la Propriété privée. Cette idée est inédite chez les commentateurs de cet auteur, mais elle est incarnée par Maximilien Rubel qui tient cette position dans l'introduction du *capital* ou il avance que :

Toutes les grandes thèses du Capital ont donc été d'abord postulats ou hypothèses : dès 1847, Marx savait qu'il fallait commencer par la critique de l'argent, avant de faire celle de l'État ; mais il avait, depuis longtemps, proclamé, comme une nécessité « historique », l'abolition de l'un et de l'autre.⁶⁴

La position abolitionniste de Marx est particulière, car la mort de l'État et de la monnaie n'est pas seulement issue d'une volonté de les faire tomber, mais d'une nécessité historique qui rend obligatoire leur abolition. Autrement dit, le capital produit une production de la conscience prolétarienne qui la met en mouvement pour abattre l'État et l'Argent. Mais attardons-nous plus précisément à la question de l'argent. Comment l'argent peut-il disparaître comme équivalent général abstrait ? La question est actuellement très débattue à travers une interprétation des travaux de Marcel Mauss où il explique que :

D'abord, ce ne sont pas des individus, ce sont des collectivités qui s'obligent mutuellement, échangent et contractent, les personnes présentes au contrat sont des personnes morales clans, tribus, familles, qui s'affrontent et s'opposent soit en groupes se faisant face sur le terrain même, soit par l'intermédiaire de leurs chefs, soit de ces deux façons à la fois. De plus, ce qu'ils échangent, ce n'est pas exclusivement des biens et des richesses, des meubles et des immeubles, des choses utiles économiquement. Ce sont avant tout des politesses, des festins, des

⁶⁴ MARX, K. *Le capital*, Livre I. Op. cit. P. 22.

rites, des services militaires, des femmes, des enfants, des danses, des fêtes, des foires dont le marché n'est qu'un des moments et où la circulation des richesses n'est qu'un des termes d'un contrat beaucoup plus général et beaucoup plus permanent.⁶⁵

Ce passage de Marcel Mauss est révélateur de ce qui constitue le fondement des dons et contre-dons, qui ne consistent qu'en des choses symboliques. Déjà ce ne sont pas les individus qui s'échangent, mais les groupes entre-deux. Puis en aucun cas, ce ne sont des échanges avec une valeur d'échange qui serait rendue. Les échanges ont plutôt pour objet des choses symbolique ce qui ne renvoie pas à une comparaison en travail humain. Et ce qui nous amène à dire aussi que si l'argent est un équivalent général abstrait matérialisant un temps de travail humain, alors il n'y a pas de monnaie dans les sociétés primitives, du moins celle traitée par Marcel Mauss. Si par exemple une danse s'échange contre un rite alors on ne peut pas dire qu'il y a ici une équivalence de travail, même si d'un autre côté les rites doivent avoir leur équivalence. On peut peut-être avancer quand même que les don et contre-don préfigurent l'arrivée de la monnaie parce qu'ils constituent un échange premier. Mais n'oublions que ces dons concernent surtout la communication des tribus entre elles et non à l'intérieur de la tribu et donc que la division à l'intérieur d'une même tribu ou d'un même groupe n'existe pas encore.

Mais pour revenir à Marx, et pour éclaircir son rapport aux communautés primitives, on peut dire que la révolution communisme n'est pas un retour au paléolithique, mais un dépassement de celui-ci. La société capitaliste a uniquement pour unique but de mettre en lien les populations par le marché mondial et dans ce cadre, elle est une nécessité utile. Mais alors on peut se demander ce que va devenir l'argent une fois que la société sera passée dans le communisme. La monnaie étant une incarnation de la valeur travail dans la société des échanges, alors l'argent disparaîtra, car la dynamique de la valeur sera arrivée au bout d'elle-même. Et c'est ce que nous allons étudier dans la troisième partie avec la loi de la baisse tendancielle du taux de profit qui n'est que l'expression du déclin de la contradiction de la valeur. Nous venons alors d'étudier de quelle manière la monnaie pouvait jaillir d'une communauté non monétaire et nous savons aussi quel ravage elle produit en détournant l'homme de la production de lui-même. Mais maintenant que nous avons étudié grandement la monnaie et l'aliénation qu'elle produit, nous pouvons nous demander en quoi consiste la question sociale. Si la monnaie rend la production anti-humaine alors elle est déjà un problème de société. À partir de cette compréhension de la monnaie, nous allons alors voir de quelle manière nos

⁶⁵ MAUSS, M. *Essai sur le don*, Paris, PUF, 2012. P. 9.

deux auteurs principaux vont traiter le problème social qui surgit grandement au XIXe siècle en lien avec la naissance de la grande industrie.

De la relation entre la question sociale et la question monétaire

On peut se demander quelle est la relation qu'entretient la question monétaire à la question sociale. Autrement dit : Est-ce que c'est la position particulière de chaque auteur face à la question monétaire qui conditionne la résolution de la question sociale ou est-ce qu'au contraire, c'est la position d'un auteur sur la question sociale qui implique une position monétaire particulière. Il s'agira dans cette partie de faire jouer dialectiquement ces deux domaines afin de déterminer si l'un implique l'autre ou si leur relation est réciproque. Pour commencer, nous pouvons dire que la question sociale est elle-même une question historique c'est-à-dire qu'elle jaillit d'une époque particulière. Et cette question naît particulièrement au XIXe siècle face à la révolution industrielle des pays occidentaux qui implique la dégradation des conditions de travail des ouvriers. On voit que cette révolution de l'industrie, qui consiste à passer de la rente foncière à la rente industrielle, exacerbe les contradictions sociales causées par une division extrême du travail visible par la pauvreté qui en découle face à une classe dominante toujours plus puissante. Nous avons donc une époque qui fait naître des révoltes sociales et notamment celle de 1830 nommés « les trois glorieuses » mettant sur le trône les libéraux, incarnés par Louis-Philippe. Puis celle de 1848 nommé « révolution de février » faisant naître la brève seconde république. Ces événements montrent qu'un questionnement est historique et c'est en quelque sorte les contradictions du réel qui nous pousse à résoudre certains problèmes. Mais on peut se demander si le fait que ce questionnement soit né particulièrement au XIXe siècle amène nécessairement à une réponse claire. Autrement dit, le temps de la question n'est pas forcément le même que celui de la possibilité de sa résolution. En tout cas, nos deux auteurs vont être obsédés au bon sens du terme par cette question sociale, mais ils vont y répondre de manière radicalement différente.

2. Les implications entre la conception monétaire et le problème social

Dans cette partie, nous allons travailler le lien existant entre la conception de la valeur et le problème social. De quelle manière une conception de la valeur peut-elle produire un type de résolution sociale ? Nous allons voir que la conception du problème social chez Marx est plus portée sur la marchandise comme aliénation globale de l'homme. En ce sens, il ne souhaitera pas de résoudre le problème social à travers une nouvelle gestion marchande, car grâce à sa compréhension de la dynamique de la valeur, il comprend qu'elle est vouée à l'échec. La loi de la valeur jouit d'une autonomie particulière et c'est ce qui produit la question sociale comme contexte de misère ouvrière. À la différence de Proudhon, traitant le problème social de manière plus classique en ne voyant dans la misère qu'une inégale répartition des marchandises, car il n'attaque pas la loi de la valeur en tant que telle.

2.1 Un point sur le problème social : Marx et l'aliénation, Proudhon et la misère

Proudhon et la gestion de la misère.

On peut se demander ce qui caractérise la question sociale chez Proudhon en opposition avec celle de Marx. En quoi consiste véritablement le problème social chez ces deux auteurs ? Chez Proudhon, c'est justement ce problème de la misère matérielle et de l'injustice dans la répartition des marchandises qui constitue le problème central de son analyse. Il précise sa vision de la misère en expliquant que :

Et, en effet, la misère ayant pour cause immédiate l'insuffisance du revenu, il convient de savoir comment, hors les cas de malheur et de mauvaise volonté, le revenu de l'ouvrier est insuffisant. C'est toujours la même question

d'inégalité des fortunes qui fit tant de bruit il y a un siècle, et qui, par une fatalité étrange, se reproduit sans cesse dans les programmes académiques, comme si c'était là était le véritable nœud des temps modernes.⁶⁶

Cette raison est voyante dans l'œuvre de Proudhon où il s'attache à critiquer la gestion et la répartition des marchandises plus qu'à le questionner au cœur de son fonctionnement. La marchandise ne pose pas de problème en soi, mais c'est l'inégalité de sa distribution qui est problématique. Il ne voit pas le système capitaliste comme une incapacité à produire assez pour tous, mais bien une inégalité dans la répartition des marchandises et c'est en cela qu'il nous explique que la misère vient d'une insuffisance du revenu. Une insuffisance de revenu est donc égale à une mauvaise distribution des marchandises. Mais pour creuser profondément cette question, il faut questionner le rapport à la philosophie de l'histoire qu'à Proudhon. Et pour cela, il faut savoir que Proudhon a été initié à la Franc-maçonnerie et donc qu'il ne croit pas au Dieu des chrétiens. Néanmoins, sa philosophie de l'histoire correspond à cette appartenance et l'on peut le constater dans son ouvrage *De la justice dans la Révolution et dans l'Église* lorsqu'il nous dit que :

Le Dieu des maçons n'est ni Substance, ni Cause, ni Âme, ni Monade, ni Créateur, ni Père, ni Verbe, ni Amour, ni Paraclète, ni Rédempteur, ni Satan, ni rien de ce qui correspond à un concept transcendantal : toute métaphysique est ici écartée. C'est la personnification de l'Équilibre universel : Dieu est l'Architecte ; il tient le Compas, le Niveau, l'Équerre, le Marteau, tous les instruments de travail et de mesure.⁶⁷

L'image qu'il nous donne de Dieu ici est révélatrice parce que son Dieu est un concepteur ou un grand architecte. Et tout au long de son œuvre, il nous explique que Dieu produit les catégories économiques comme la concurrence ou la marchandise, mais que le rôle des hommes est de bien les gérer. De plus, on comprend que questionner le bien-fondé de ces catégories relève d'un conflit direct avec son Dieu. Autrement dit, la concurrence, le marché ou la monnaie ne posent pas de problème en soi parce qu'ils sont une production de dieu, même s'ils nécessitent néanmoins un équilibrage humain qui permet la réalisation de la justice divine. Proudhon ne voit alors dans la misère venant du latin *miseria* signifiant malheur que la misère visible. Sa vision étriquée le fait passer à côté de l'essentialité de la misère et c'est cela qui explique qu'il soit obsédé par la répartition des marchandises comme solution permettant de régler la misère. La misère serait donc réductible à un manque de marchandise par une iniquité dans la répartition de celle-ci et c'est pour cela qu'il développe des thèses sur la

⁶⁶ PROUDHON. P, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (1846), Op.cit, p 14.

⁶⁷ PROUDHON. P, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (1846), Op.cit, p 112.

réorganisation de la société, mais toujours dans le but de réguler de manière juste la distribution des marchandises. Toute son action politique consistera donc à inventer des systèmes compensatoires afin de rééquilibrer l'économie politique.

De la critique des utopistes

Nous pouvons alors inscrire Proudhon parmi les socialistes français utopiques au sens étymologique qui signifie : un lieu qui n'est nulle part. Mais de la même manière qu'avec Proudhon, nous pouvons faire la critique de tous les autres socialistes utopiques comme Thomas Moore, Charles Fourier, Robert Owen. Ces auteurs proposent une construction subjective et théorique ayant pour but de transformer la société dans laquelle ils vivent en la conformant à leur utopie. Mais Marx s'oppose fortement à cette conception qui distingue de manière radicale la vie et les idées. Dans les thèses sur Feuerbach, Marx montre bien que les idées ne sont que le résultat ou la justification de la pratique sociale. Les positions des utopistes vis-à-vis de la misère sont liées à la place dans le mode de production ou plutôt à l'époque de sa génération. Dans *l'antidüiring* et plus précisément dans notion historique, qui est un ouvrage assez complet sur la vision marxiste du monde, Engels nous dit à ce sujet que :

À l'immaturation de la production capitaliste, à l'immaturation de la situation des classes, répondit l'immaturation des théories. La solution des problèmes sociaux, qui restait encore cachée dans les rapports économiques embryonnaires, devait jaillir du cerveau. La société ne présentait que des anomalies ; leur élimination était la mission de la raison pensante. Il s'agissait à cette fin d'inventer un nouveau système plus parfait de régime social et de l'octroyer de l'extérieur à la société, par la propagande et, si possible, par l'exemple d'expériences modèles. Ces nouveaux systèmes sociaux étaient d'avance condamnés à l'utopie. Plus ils étaient élaborés dans le détail, plus ils devaient se perdre dans la fantaisie pure.⁶⁸

L'explication de l'immaturation des utopistes s'appuie bien sur ce que nous avons esquissé précédemment. L'utopiste invente un système social qu'il pense parfait et souhaite convaincre ou changer l'idéologie des individus afin qu'ils adhèrent à l'utopie. Mais s'ils échouent à expliquer la société et veulent absolument résoudre des failles de celle-ci tout en étant amputés d'une partie de

⁶⁸ ENGELS F, *Antidüiring* : (M. E. Düring bouleverse la science), Paris, Science Marxiste, 2007

l'explication totale, cela s'explique par le rapport social imparfait de l'être historique des utopistes. On ne peut penser les rapports économiques et les problèmes qu'ils génèrent à condition qu'ils soient perceptibles. Puis Engels développe et justifie la raison pour laquelle Marx a trouvé la clef de compréhension de l'histoire grâce à la période de son apparition réelle. Il ajoute que :

C'est précisément cette révolution industrielle qui, la première, a partout fait la lumière dans les rapports de classes, supprimé une foule d'existences intermédiaires provenant de la période manufacturière et en Europe orientale issues même des corps de métier, engendrant une véritable bourgeoisie et un véritable prolétariat de grande industrie et les poussant l'un et l'autre au premier plan du développement social. Mais, c'est à ce moment seulement, que la lutte de ces deux grandes classes qui, en 1848, en dehors de l'Angleterre, ne s'était produite qu'à Paris et tout au plus dans quelques grands centres industriels, s'élargit à toute l'Europe, prenant une intensité encore inimaginable en 1848. Alors, c'était encore la pléiade des évangiles fumeux de petits groupes avec leurs panacées, aujourd'hui c'est la seule théorie de Marx universellement reconnue, d'une clarté lumineuse et qui formule de façon décisive les fins dernières de la lutte.⁶⁹

Marx vit alors la révolution de 1848 qui révèle le prolétariat comme sujet historique de l'histoire. La distinction concrète entre bourgeoisie et prolétariat permet d'envisager une lutte de classe réelle et des intérêts contradictoires. À cette époque la classe bourgeoise anglaise développe l'économie politique ce qui s'explique par la situation économique avancée de l'Angleterre, la France développe le socialisme utopique et l'Allemagne la philosophie théorique. Les trois domaines sont l'expression de la classe bourgeoise, ce qui n'est compréhensible que par l'apparition du prolétariat. Alors, Marx renverse ces domaines pour fonder le socialisme scientifique et non pas grâce à une nouvelle utopie, mais comme théorie de ce que les prolétaires seront contraints de faire pour s'émanciper. Le communisme est alors ce que les prolétaires de par leur lutte seront contraints d'effectuer réellement en opposition au capital. C'est en quelque sorte une théorie déterministe totale. L'apparition du prolétariat comme nouveau sujet historique révèle la position de classes des différents domaines traités par la bourgeoisie des différents pays européens. Et le seuil de la lutte de classe est alors ce qui éclaire les contradictions de la société, car comment un bourgeois pourrait-il percevoir la misère des prolétaires sans que ceux-ci se manifestent ? C'est alors par la manifestation de la lutte de classe comme révélatrice des problèmes sociaux qui peut faire surgir les utopies socialistes. Mais à partir d'un certain seuil de lutte de classe, lorsque le prolétariat est distinguable nettement du reste de la population alors la critique de l'économie politique peut jaillir. Le prolétariat n'est pas simplement une classe parmi tant d'autres, mais le sujet historique du bout de l'expérience capitaliste et ayant

⁶⁹ Id.

pour but de renverser ce mode de société. La société capitaliste est pleinement réalisée lorsque le prolétariat surgit, car chacun est à sa place de manière visible.

Le communisme de Marx n'est pas l'idée des prolétaires, mais provient d'une critique de l'économie politique comme synthèse historique prenant appui sur l'émergence du prolétariat. La critique de l'économie politique est alors un retournement de la science bourgeoise en allant jusqu'au bout de celle-ci. C'est pour cette raison que Marx a très peu écrit sur le communisme qui constitue le mode de gestion prenant la place du capitalisme parce qu'il s'est attaché plutôt à montrer en quoi le système de production capitaliste est voué à mourir. Cette explication de la genèse des théories politiques permet de comprendre pour quelles raisons certains en viennent à souhaiter la réforme de certaines catégories économiques. Les socialistes utopiques, au travers des revendications de leur époque, ne voient pas pour quelles raisons ce seraient les catégories économiques fondamentales qui seraient le problème. Par exemple, la Révolution française ne produit pas de critique fondamentale de l'argent, de la propriété et de l'État, mais c'est même plutôt le contraire, elle agit comme souhaitant changer de main la gestion de ces catégories. En cela, les utopistes ne souhaitent que remettre en cause une partie de la société et c'est ce qui en fait des réformistes, car il ne pose pas les questions fondamentales que posera Marx. Engels ajoute dans notion historique à ce sujet que :

Si les utopistes, nous l'avons vu, étaient des utopistes, c'est qu'à une époque où la production capitaliste était encore si peu développée, ils ne pouvaient être rien d'autre. S'ils étaient obligés de tirer de leur tête les éléments d'une nouvelle société, c'est que ces éléments n'apparaissent pas encore généralement visibles dans la vieille société elle-même ; s'ils en étaient réduits à en appeler à la raison pour jeter les fondements de leur nouvel édifice, c'est qu'ils ne pouvaient pas encore en appeler à l'histoire contemporaine.⁷⁰

On ne peut évidemment pas en vouloir à ces utopistes qui étaient clairement en incapacité historique de penser ces questions comme nous avons pu l'explicitier précédemment. Mais pour revenir au sujet fondamental de ce mémoire, la monnaie n'est pas une catégorie pensée pour elle-même. Si les socialistes utopistes souhaitent garder la monnaie ou l'échange en le réorganisant, car la revendication prolétarienne ne vient pas poser la question du fondement de ces catégories. Marx est alors le premier à critiquer ces catégories, dont la monnaie, grâce à la lutte de classe qu'il peut historiquement vivre. Et c'est surtout grâce à cela qu'il dépassera l'incompréhension des utopistes concernant la loi de la valeur et sa crise. La crise du capital est réellement ce qui provoque de violentes crises de la valeur et c'est cela qui provoque la mise en mouvement du prolétariat. Mais la crise de la valeur ne s'exprime

⁷⁰ ENGELS F, *Antidürring* : (*M. E. Düring bouleverse la science*), Op. cit.

pas simplement par une baisse de la capacité d'achat, mais ce sont des alliance, organisation et répression capitaliste qu'elle produit. En ce sens, il ne faut pas réduire la crise de la valeur à une réduction des achats, mais l'intégrer dans ce qu'elle produit de manière globale. On ne peut alors pas reprocher à Marx d'être un utopiste parmi les autres en classant le communisme dans les utopies pour la simple raison qu'il n'est pas présenté comme tel. Les utopistes présentent une société idéale vers laquelle on devrait pousser la société actuelle à s'y conformer. Alors qu'au contraire, le communisme découle directement des contradictions du capitalisme et pour cela Marx à la certitude qu'il adviendra en remplacement de la société de production dont il fait la critique. On ne peut alors pas se contenter de dire que le communisme est une utopie, mais on doit faire la critique de sa vision de l'économie. Si le communisme découle des contradictions du capitalisme alors il faut montrer pour quelles raisons les contradictions annoncées par Marx sont fausses.

Concernant la question sociale chez Marx, nous avons deux types d'ouvrages. Un premier type concernant ces écrits historiques cherchant à analyser les événements révolutionnaires par une analyse plutôt sociologique. Sa méthode visant à lier l'action individuelle de l'individu à sa situation physique dans le rapport de production est pleinement présente dans son ouvrage sur *la lutte de classe en France*⁷¹ où il explique les positions plus ou moins réformistes des groupes en fonction de leur provenance. Et ce mécanisme explicatif consiste à montrer que les individus agissent suivant leur intérêt de classe et l'idéologie qui semble les animer n'est que le reflet de cet intérêt de classe. Puis, l'autre type d'ouvrage concernant la question sociale peut se réduire à l'analyse de l'aliénation humaine. Concept que Karl Marx définira dans les *Manuscrits-économico philosophique de 1844* jusque dans le *capital* où il s'y attardera lors de son premier chapitre sur le « fétichisme de la marchandise ». Et c'est plutôt sous ce deuxième aspect que portera notre analyse en mettant en lien la question sociale avec son étude de l'aliénation humaine. De plus, ce choix est motivé par le fait que l'aliénation se rapporte à la marchandise par la question de la valeur, ce qui nous apporte un lien fort avec la question monétaire du début. L'aliénation est bien un processus qui vise à extraire l'homme de sa véritable vie par le biais de son rapport social marchand. Mais nous traiterons plus précisément du lien entre monnaie et aliénation dans la deuxième sous partie de ce chapitre portant sur la question sociale. Pour résumer, la question de Marx est plutôt un problème global qui n'est pas réductible à un problème de misère matériel. Et c'est précisément sur ce point qu'il va s'opposer à Proudhon. La position vis-à-vis de la misère est bien liée à la place dans le mode de production ou plutôt à l'époque de sa génération.

⁷¹ MARX. K, *Les luttes de classe en France*, Paris, Gallimard, 1994

Nous avons vu que l'impasse des utopistes est due à leur apparition historique qui ne rendait pas perceptible l'émergence du prolétariat. Mais alors on peut se demander quel apport l'émergence du prolétariat apporte pour résoudre la question sociale. Pour cela, on peut se demander qu'est-ce que signifie le fétichisme de la marchandise chez lui et quel est le rapport entre Dieu, la justice et les catégories économiques chez Proudhon. Pour comprendre précisément les deux positionnements, il faut se demander ce que Marx entend par le caractère fétiche attaché à la marchandise. Mais en premier lieu, il est nécessaire de se demander ce que Marx entend par « marchandise ».

2.2 Le rôle de la monnaie dans le problème social. Marx et le fétichisme de la marchandise

Qu'est-ce que la marchandise ?

Marx explique dans le livre 1 du *Capital* que la marchandise pose un problème en soi. Et c'est une conception inédite, car on peut voir que la perspective proposée est bien l'abolition de la marchandise. On peut aussi noter que cette interprétation suit bien la conception de Maximilien Rubel qui voit en Marx un abolitionniste de la marchandise. Mais avant de voir en quoi consiste le problème attaché à la marchandise, voyons ce qui définit la marchandise. La marchandise est d'abord un rapport social de production. Celui-ci consiste en la production d'objet en vue d'une vente. Cela signifie qu'elle nécessite un marché c'est-à-dire un rapport marchand. La marchandise est un objet dont sa production a pour but d'être échangée sur un marché. Et le marché c'est le lieu où s'échangent les objets prévus pour lui. Afin d'être plus clair, on peut y opposer un objet produit pour la jouissance. L'objet produit pour la vente peut alors se distinguer d'un objet produit pour la jouissance dans une société sans marché. La marchandise est alors un objet qui est déterminé dès sa fabrication et pour un but bien défini. Cette perspective laisse entrevoir les dérives que constitue cette production comme un objet avec un vice caché. Mais cette conception permet de lier un mode de production à la production des marchandises. Et celles-ci conditionnent entièrement le mode de production de la société dans laquelle elle est produite.

Maintenant que nous avons décrit le concept de la marchandise, nous pouvons aller plus loin en nous intéressant à ce que Marx nomme le « fétichisme attaché à la marchandise ». On peut se

demander quelle est la relation entre le fétichisme et la marchandise et pour quelle raison cela constitue un problème de relation humaine.

Le rapport marchand

Le fétichisme de la marchandise est fondé sur le rapport marchand. Et ce rapport marchand de production peut être défini comme la production d'objets par des producteurs, non simplement pour leurs jouissances, mais pour être vendu sur un marché. Ce type de rapport de production essentiellement capitaliste a une particularité, c'est qu'il détermine les relations humaines. Autrement dit, les relations sociales sont formées par le rapport de production. Afin d'être plus explicite, Marx nous dit à ce sujet que :

« La forme valeur et le rapport de valeur des produits du travail n'ont absolument rien à faire avec leur nature physique. C'est seulement un rapport social déterminé des hommes entre eux qui revêt ici pour eux la forme fantastique d'un rapport des choses entre elles. Pour trouver une analogie à ce phénomène, il faut la chercher dans la région nuageuse du monde religieux. Là les produits du cerveau humain ont l'aspect d'êtres indépendants, doués de corps particuliers, en communication avec les hommes et entre eux. Il en est de même des produits de la main de l'homme dans le monde marchand. C'est ce qu'on peut nommer le fétichisme attaché aux produits du travail, dès qu'ils se présentent comme des marchandises, fétichisme inséparable de ce mode de production ».⁷²

La forme valeur qui est une forme projetée sur les marchandises, correspond au rapport de grandeur entre les marchandises afin de les comparer en vue de l'échange. Mais ce rapport de grandeur entre les marchandises n'a pas de rapport avec les propriétés intrinsèques à la marchandise. Par exemple, il n'y a rien dans une carotte qui lui permet d'être comparé à un chou. Ce qui permet de comparer les marchandises entre-elles, c'est le quantum de travail humain nécessaire à sa production, c'est-à-dire que c'est le temps humain socialement nécessaire à sa création dans une société donnée. Mais le problème, c'est que l'homme identifie les qualités de la marchandise à sa valeur, autrement dit, il croit qu'intrinsèquement une table à 200 euros vaut un chien à 200 euros ce qui est vrai du point de vue de la valeur, mais uniquement de ce point de vue. Pour prolonger cela, Marx nous dit que les hommes ont l'aspect « d'être indépendants, doués de corps particuliers », mais il n'en est rien. L'homme a pour moteur l'augmentation de son capital et à pour cela des relations humaines qui ne

⁷² MARX. K. *Le capital*, livre I (1867), chap. 1 : « le fétichisme de la marchandise et son secret », Paris, PUF, 1993, trad. fr, Lefebvre, 1983.

sont déterminées que par les rapports de production. En cela l'homme n'est plus indépendant et n'a plus de communication humaine avec ses semblables, il n'a que des relations chosifiées c'est-à-dire des relations de production. C'est pour cette raison qu'un capitaliste n'est plus un homme, mais devient du capital personnifié. Autre exemple, un homme ne rentre en communication avec d'autres hommes seulement dans le cadre de la division du travail, autrement dit un ébéniste vend son produit au pharmacien qui lui vend lui-même ses produits et c'est ce qui fonde leurs relations.

Le fétichisme comme co-production du rapport marchand.

Maintenant nous allons étudier en quoi c'est précisément le rapport marchand qui produit le « fétichisme de la marchandise ». Ce phénomène d'illusion, que Marx analyse comme une forme religieuse, c'est le fétichisme de la marchandise ou le fait d'attribuer aux choses des propriétés qui lui sont inexistantes. Le point essentiel de ce phénomène c'est qu'il génère un certain type de rapport social, c'est-à-dire qu'il détermine les relations entre les individus. Cela signifie que les rapports entre les individus sont générés par des illusions qu'on attribue aux objets. Et c'est ce rapport inversé qui transforme un rapport d'humain à humain à un « rapport des choses entre-elles ». Les humains n'ont plus de relations humaines entre eux, mais leur rapport est entièrement médiatisé par les choses. Sachant que la religion ou l'idéologie est analysée par Marx comme le résultat des forces productives parce que dans son système de pensée l'infrastructure industrielle conditionne la superstructure idéologique. Autrement dit, la religion ou l'idéologie c'est la justification de la pratique sociale. Ce fétichisme de la marchandise fait partie de l'idéologie qui se fonde sur l'infrastructure industrielle ou le rapport de production. Pour entrer dans le détail de cette illusion, Marx précise bien en quoi consiste ce rapport social :

« C'est seulement un rapport social déterminé des hommes entre eux qui revêt ici pour eux la forme fantastique d'un rapport des choses entre elles. »⁷³

⁷³ MARX. K. Le capital, livre I (1867), chap. 1 : « le fétichisme de la marchandise et son secret », Paris, PUF, 1993, trad. Fr, Lefebvre, 1983.

On peut alors se demander en quoi ce rapport social nommé « fétichisme de la marchandise » consiste en un rapport entre les choses. Cela signifie que le rapport entre les hommes devient un rapport chosifié. Mais alors en quoi ce rapport social est-il chosifié ? Sachant que la division du travail suppose la dépendance réciproque des différents acteurs, car si une personne est ébéniste ou bucheron, il aura alors besoin de vendre ou d'échanger ses marchandises contre de la nourriture pour vivre. C'est en cela que Marx nous dit dans les manuscrits de 1844 que dans un régime de propriétaire, les choses prennent des significations inverses :

« Dans le cadre de la propriété privée, les choses prennent une signification inverse », car « Tout homme s'applique à créer pour l'autre un besoin nouveau pour le contraindre à un nouveau sacrifice, le placer dans une nouvelle dépendance et le pousser à un nouveau mode de jouissance et, par suite, de ruine économique.⁷⁴

Dans le cadre de la propriété et de la division du travail, l'homme souhaite vendre ses marchandises pour assurer sa survie et combler ses besoins et pour cela il doit promouvoir son produit en créant un besoin chez les autres. Ce mécanisme individualiste est au cœur du régime capitaliste et il inverse les rapports sociaux dans le sens où il transforme les rapports naturels entre les individus en des rapports entre les choses.

Le fétichisme génère une inversion des rapports entre les hommes et les objets.

Dans le régime propriétaire, un homme ne rencontre pas un autre homme, mais c'est un menuisier qui vient rencontrer un pharmacien. C'est en cela que les hommes sont mus par leur production et la valeur d'échange de leur produit. Et du point de vue des marchandises, qui n'ont qu'un rapport d'équivalence entre elles, elles n'ont que faire de leur valeur d'usage ou de leur propriété intrinsèque.

⁷⁴ MARX. K. Manuscrit de 1844, trad . Fr, BOTTIGELLI. Paris, Les Éditions sociales, 1972, p. 92

« Il en résulte que pour ces derniers les rapports de leurs travaux privés apparaissent ce qu'ils sont, c'est-à-dire non des rapports sociaux immédiats des personnes dans leurs travaux mêmes, mais bien plutôt des rapports sociaux entre les choses. »⁷⁵

Le fétichisme de la marchandise est alors bien une illusion produite par le système marchand qui fait que l'on attribue des propriétés aux marchandises qu'elles ne possèdent pas et qui ne sont que le résultat de la formation des prix. Cette formation des prix qui est générée par le *quantum* de travail social matérialisé dans une marchandise et qui dépend donc de l'époque de la production, mais qui n'a donc aucun lien avec les propriétés appartenant à l'objet. C'est grâce à ce mécanisme que Marx analyse les différentes erreurs d'interprétation ou de compréhension de l'économie. C'est même la cause de ce qu'il nomme « l'économisme bourgeois » qui est un homme éternisant les catégories économiques (marché, concurrence...) au lieu de les expliquer par leur formation historique. Le fétichisme est ce qui nous coupe des racines historiques des phénomènes et c'est cela qui nous fait autonomiser les phénomènes perçus. Par exemple, le fétichisme nous fait penser qu'un homme en colère est colérique, mais ce n'est qu'une tautologie, la colère n'a pas plus d'autonomie que la conscience des individus. L'économie politique est donc prisonnière de l'illusion du fétichisme de la marchandise en pensant que le marché s'ajuste ou se régule parce qu'il ignore que ce marché n'est que le résultat des rapports de production. De la même manière que l'agriculteur pense qu'une voiture chère est de bonne qualité, l'économiste croit que la vie sera meilleure en régulant ou en dérégulant le marché, mais il ne remettra jamais en cause le marché qui est un produit historique. Ce qui fait qu'ils sont tous deux prisonniers des catégories économiques parce qu'ils ne comprennent pas le mécanisme de la valeur n'étant qu'une production historique.

Conclusion concernant le problème de la marchandise

Marx voit la marchandise et le marché comme des catégories néfastes, car comme nous l'avons étudié, elle génère des illusions et une déshumanisation des rapports sociaux. Sachant que la monnaie est générée par la naissance de l'équivalent général abstrait qui découle du marché alors celle-ci est à comprendre avec ce qui la génère. La monnaie est alors consubstantielle au rapport

⁴ MARX. K. Le capital, livre I (1867), chap. 1 : « le fétichisme de la marchandise et son secret », Paris, PUF, 1993, trad. Fr, Lefebvre, 1983.

marchand et au marché, car elle est en quelque sorte un sous-produit de ce rapport social. La monnaie est alors bien un rapport social aliénatoire au sens où il rend l'homme étranger à lui-même comme nous avons pu le voir dans l'inversion des rapports dus aux fétichismes de la marchandise. Marx essaie d'historiciser la monnaie et non de la concevoir comme un objet pur et délié de toute production. La monnaie est alors le produit d'un rapport social de production déshumanisant. En ce sens, on comprend pour quelle raison Marx ne souhaite pas rééquilibrer la monnaie, car celle-ci ne peut s'extraire de son rapport de production. Autrement dit, on ne peut vouloir la monnaie sans le rapport de production aliénatoire qui fonctionne avec. Cette conclusion nous montre à quel point la pensée de Marx est en radicale opposition avec beaucoup d'auteurs socialistes dont Proudhon qui pense pouvoir rééquilibrer la monnaie en la purifiant de ses aspects néfastes. Karl Marx perçoit au contraire la monnaie comme un tout lié à la marchandise qu'on ne peut purifier. Le problème social est alors un problème social marchand et c'est en ce sens qu'il s'oppose à Proudhon qui ne voit rien à redire dans la marchandise. C'est en ce sens aussi que l'on peut dire que tout réagencement de la société en vue de réorganiser la marchandise est vain puisque c'est précisément la marchandise qui produit le problème social. Nous allons maintenant étudier de quelle manière Proudhon souhaite restaurer le problème social et même si nous savons pour quelles raisons elles ne peuvent le résoudre, il s'agira de voir pourquoi elles sont infaisables. Puis nous étudierons la manière dont Marx conçoit le passage à la société communiste à travers des systèmes de bons qui ne seront plus exactement de la monnaie même si elle en garde une forme, car la phase de communisme inférieur repose encore sur les bases du capitalisme.

2.3 La réforme monétaire comme moyen de résoudre le problème social

Nous allons traiter dans cette sous-partie d'un point qui semble, en apparence, rapprocher ces deux auteurs au sujet des bons horaires, mais nous allons montrer en quoi leur conception diverge et pour quelle raison les bons de Marx ne sont pas assimilables à de la monnaie classique contrairement à ce que certains soutiennent. Ces bons de travail sont proposés par Karl Marx dans la *critique du*

*programme de gotha*⁷⁶ qui est un ouvrage faisant en quelque sorte une critique de la sociale démocratie naissante. La critique de fond, c'est qu'il reproche au SPD (Sozialdemokratische Partei Deutschlands) qui est le Parti social-démocrate d'Allemagne de tendre vers le socialisme tout en oubliant son but final qui est la révolution socialiste. En quelque sorte, la social-démocratie tend vers le socialisme sans jamais provoquer la révolution terminale. Cette critique sera reprise dans le débat sur la première internationale et notamment contre un personnage comme Lassalle et c'est cette fragilité théorique que Marx entend attaquer. Mais intéressons-nous plutôt à la phase inférieure du communisme comme passage transitoire entre le capitalisme et le communisme réel. Cette phase pose la question de la transition, donc de la monnaie. Comment allons-nous échanger entre ces deux « mondes » ? Notons que cette phase de communisme inférieur nécessite des bons de travail pour rémunérer les travailleurs. Mais nous allons montrer ici en quoi ces « bons de travail » sont une sorte de monnaie, mais qui diffère des bons que Proudhon souhaite mettre en place. La différence fondamentale porte sur le fait que les individus seront rémunérés suivant leur production, mais ne pourront échanger leur travail uniquement contre des produits de consommation individuels. On peut le citer à ce sujet :

Ce qu'il lui a donné, c'est son quantum individuel de travail. Par exemple, la journée sociale de travail représente la somme des heures de travail individuel ; le temps de travail individuel de chaque producteur est la portion qu'il a fournie de la journée sociale de travail, la part qu'il y a prise. Il reçoit de la société un bon constatant qu'il a fourni tant de travail (défalcation faite du travail effectué pour les fonds collectifs) et, avec ce bon, il retire des stocks sociaux d'objets de consommation autant qu'il coûte une quantité égale de son travail. Le même quantum de travail qu'il a fourni à la société sous une forme, il le reçoit d'elle, en retour, sous une autre forme.⁷⁷

On comprend bien ici qu'en dehors d'une déduction faite du travail pour participer aux biens collectifs, le travailleur recevra des produits égaux à ce qu'il a produit. Il y a évidemment une inégalité dans ce principe d'égalité, car un homme ayant des enfants recevra donc effectivement moins pour lui-même qu'un homme sans enfant qui travaille autant. Malheureusement, cette injustice ne sera pas réglée par cette phrase de transition, car elle repose sur l'organisation ancienne de la société capitaliste. Néanmoins, la seule chose dont le travailleur pourra se fournir ce seront des biens de consommation individuels. Ce qui signifie que sont exclus : les services, la spéculation, le foncier, les actions. Mais on peut tout de même se demander ce que Marx entend réellement par « consommation individuelle ». Est-ce que cela est réductible aux biens alimentaires ?

⁷⁶ MARX, K, *Critique du programme de Gotha*, Paris, Les Éditions Sociales, 2008

⁷⁷ MARX, K, *Critique du programme de Gotha*, Op. cit, P 30.

Malheureusement, ce texte n'y répond pas explicitement, mais il précise le rapport entre le capitalisme et le communisme :

C'est manifestement ici le même principe que celui qui règle l'échange des marchandises pour autant qu'il est échange de valeurs égales. Le fond et la forme diffèrent parce que, les conditions étant différentes, nul ne peut rien fournir d'autre que son travail et que, par ailleurs, rien ne peut entrer dans la propriété de l'individu que des objets de consommation individuelle. Mais pour ce qui est du partage de ces objets entre producteurs pris individuellement, le principe directeur est le même que pour l'échange de marchandises équivalentes : une même quantité de travail sous une forme s'échange contre une même quantité de travail sous une autre forme.⁷⁸

Le début du paragraphe confirme ce que nous avons explicité précédemment concernant la limite de l'échange dû à l'assise de la phase de transition qui repose sur celle du capitalisme et de la limitation des échanges aux stricts besoins individuels. Néanmoins, c'est la quantité de travail qui fournira la mesure des échanges. On voit par cela qu'on renvoie à la mesure de la valeur c'est-à-dire que nous repartons d'une certaine manière à une ancienne forme de production moins développée due à la limitation de l'offre des produits. Marx critique aussi la partie du programme de la social-démocratie consacré au partage équitable des produits du travail, mais en se demandant plus précisément ce que signifie le terme « équitable » et en vient à se demander si ce n'est pas antinomique au droit égal. Au fond, est-ce que le « droit égal » qui fonde la redistribution des produits du travail n'est pas consubstantiel au droit bourgeois ? Ici, il fait aussi une critique du droit en filigrane de son texte. Comme nous l'avons expliqué, les produits du travail seront distribués suivant la loi de l'intensité de la force de travail fourni, ce qui amène Marx à dire :

Mais un individu l'emporte physiquement ou moralement sur un autre, il fournit donc dans le même temps plus de travail ou peut travailler plus de temps ; et pour que le travail puisse servir de mesure, il faut déterminer sa durée ou son intensité, sinon il cesserait d'être une unité. Ce droit égal est un droit inégal par un travail inégal. Il ne reconnaît tacitement aucune distinction de classe, parce que tout homme n'est qu'un travailleur comme un autre ; mais il reconnaît tacitement l'inégalité des dons individuels et, par suite, de la capacité de rendement comme des privilèges naturels. C'est donc, dans sa teneur, un droit fondé sur l'inégalité, comme tout droit⁷⁹.

⁷⁸ Ibid. P. 29.

⁷⁹ Ibid. P 31.

C'est bien cette mesure du travail qui, quand on y regarde de plus près, est inégale, car elle se fonde sur une inégalité de capacité naturelle. Donc ce qu'on nomme « droit égal de distribution des produits du travail » fondé sur l'intensité de la force de travail fourni par l'ouvrier est inégal en soi. Il fait bien une critique sous-jacente du droit en montrant que celui-ci se fonde sur une unité, car le droit a besoin d'une mesure commune pour fonctionner, mais cette mesure est incompatible avec la nature humaine qui est constituée d'individu distinct donc inégaux. Le droit postulant l'égalité des individus est alors inégal par nature, car les êtres sont inégaux. On peut alors poursuivre cette critique en montrant que souhaiter l'égalité juridique comme le fera la social-démocratie est antinomique avec les prétentions de Marx.

Mais pour revenir à la rémunération en produit lors de la phase de transition, il faut comprendre qu'il y a deux phases avec deux types de distributions. La phase de transition Marx nous dit que le producteur reçoit un bon de travail égal à la proportion de travail social qu'il a fourni et auquel on lui retire le travail effectué pour le fond collectif. Cette manière de retirer une partie de la production au travailleur ressemble étrangement à la plus-value extorquée par le capitaliste. Et cette phase de transition qu'on peut nommer communisme inférieur s'appuie sur le droit et les échanges tel qu'ils existent dans la société capitaliste. C'est alors pour cette raison que la structure du droit tel qu'elle a été critiquée précédemment n'est pas intégrée dans cette phase. Mais c'est surtout dans la partie traitant du communisme supérieur que Marx propose une théorie inédite de la redistribution qui est incarnée par la formule connue « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ». Dans cette nouvelle phase du communisme soit le communisme supérieur, le droit ne sera plus le même parce que les conditions économiques qui le fondent seront différentes. En cela, il n'y aura plus besoin de diviser les revenus du travail en partie pour équilibrer l'inégalité, mais les produits seront distribués suivant les besoins de chacun. Alors, il convient un moment de s'attarder sur la rémunération du travail en société capitaliste pour comprendre en quoi cette conception est un dépassement.

Le problème de la rémunération en société capitaliste et les besoins alimentaires.

Le salaire du travail se fonde sur le minimum nécessaire à la reproduction de la force de travail. Cela signifie que pour qu'un ouvrier puisse recouvrer une physiologie et un état d'esprit égal à la veille, il est nécessaire qu'il consomme une quantité de marchandise déterminée par l'épuisement que

lui a causé le travail effectué. Marx précise à ce sujet dans le premier livre du capital sur la journée de travail que :

Nous sommes partis de la supposition que la force de travail est achevée et vendue à sa valeur. Cette valeur, comme celle de toute autre marchandise, est déterminée par le temps de travail nécessaire à sa production. Si donc la production des moyens de subsistance journaliers, tels qu'il les faut en moyenne pour le travailleur, coûte 6 heures, il doit travailler en moyenne 6 heures par jour pour produire journalièrement sa force de travail, ou pour reproduire journalièrement sa force de travail, ou pour reproduire la valeur qu'il a obtenue en la vendant. La partie nécessaire de sa journée de travail comprend alors 6 heures.⁸⁰

Marx indique ici que la valeur des marchandises qui se consomme par le travail de l'ouvrier qui forme sa valeur. Si un travailleur a besoin de 10 patates pour être aussi productif que la veille alors sa valeur vaut 10 patates. Cela montre que le besoin est bien produit par la structure du système capitaliste et que c'est celle-ci qui détermine la valeur du travailleur. Cette conception de la valeur du travailleur provient de celle que l'on trouve chez les économistes classiques disant que rémunération du travail est bloqué au minimum nécessaire à la reproduction de la force de travail et c'est notamment une idée qui est déjà présente chez déjà Adam Smith. Mais on voit que Marx précise cette conception en la liant avec sa théorie de la valeur qui nous dit qu'une chose et donc aussi un humain vaut la quantité de travail nécessaire à sa production. La théorie de la valeur fonctionne donc pour les marchandises, mais aussi pour les humains producteurs qui ne sont que des marchandises sous une autre forme. Le capital ne voit alors que des marchandises, car il est une gigantesque accumulation de marchandises.

Cette analyse nous pousse à aller plus loin en comprenant que les besoins des hommes sont déterminés par le travail effectué. Cela signifie que dans une société non capitaliste, où la production se trouve complètement modifiée, les besoins le sont aussi, car les besoins sont déterminés par le rapport social. Et donc pour en revenir à la répartition des produits du travail dans le communisme supérieur, puisque la société aura été transformée au point où il n'y a plus de division du travail, alors le « chacun selon ses besoins » se conçoit différemment. Cette répartition sera mesurée par les corps et la physiologie de chacun et non par rapport à une force de travail à reproduire. C'est bien le capital qui produit les besoins humains par la consommation des hommes dans le but d'une production particulière. On pourrait même aller plus loin en montrant que le boulimique est produit par le rapport de production dans lequel il se situe. Mais en cela, c'est l'angle de vision qui a changé, on passe d'un regard sur le travail effectué à un intérêt porté sur les différences humaines. Alors la valeur ne se

⁸⁰ MARX, K. *Le capital*, Livre I, Op. cit, P 334.

trouve pas totalement écartée du système communiste, mais elle se maintient à une valeur d'usage et cette valeur est déterminée par les besoins humains et non les besoins du rapport social capitaliste dans lequel est placé le travailleur qui conditionne sa consommation. À travers la question des besoins alimentaire, dit de reproduction, dans le système capitaliste analysé par Marx, on comprend que la critique est assez poussée et permet de comprendre la phrase suivante laquelle dans le communisme : « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ». ⁸¹

Bon de travail chez Proudhon

Maintenant, nous allons nous attarder sur les bons de travail que nous propose Proudhon afin de voir en quoi il diverge de ceux que souhaite Marx. Les bons de travail sont liés à la Banque populaire que Proudhon souhaitait mettre en place. Dans l'article de Nathalie Ferreira traitant de l'apport de Proudhon à propos des monnaies sociales, elle explique que les bons de travail sont semblables à des lettres de change qui fonctionnent comme un système de dette. La dette est à la mode dans les penseurs des monnaies locales ou sociales, car produit une relation de dépendance entre les individus. Et cette relation de dépendance permet de résoudre le problème social actuel qui est perçu comme le manque de relation sociale entre les individus. Il n'est donc pas étonnant que Proudhon soit mobilisé chez les penseurs de monnaie sociale actuels. Elle nous explique aussi que :

L'entrepreneur s'adressera à la consommation afin d'obtenir des commandes ; puis, sur la foi, sur le crédit de ces commandes, il ira trouver le producteur des matières, instruments ou services dont il a besoin, recevra les fournitures et le couvrira en lettres de commerce qui seront converties par la banque, sous les précautions ordinaires, en papier de change. Ainsi, le véritable commanditaire est le consommateur : entre lui et le nouvel entrepreneur, l'entremise de l'homme d'argent n'est plus nécessaire. ⁸²

⁸¹ MARX, K, *Critique du programme de Gotha*, Op. cit, P 32.

⁸² FERREIRA, N, *Crédit et monnaie social chez P.J. Proudhon (1809-1865)*. Revue de philosophie économique, vol. 12, 2011, p. 91-116.

Ce système de dette entre les individus permettrait alors de se passer de « parasite » entre le producteur et le consommateur qui viendrait accaparer de la plus-value. On voit le côté très actuel de fonctionnement sachant que toutes les publicités actuelles nous demandent d'aller « directement au producteur ». On peut aussi se dire que ce système ne remet pas grand-chose en cause à par la récupération de la plus-value. À aucun moment on ne se pose la question du type de production, de son mode et du mode de la consommation qui en découle. On peut se demander à quoi bon consommer local si ce n'est pas pour notre jouissance ? On peut dire cela quand on sait qu'un grand nombre de produits de consommation aujourd'hui nous sont néfastes. Proudhon qui s'inscrit dans cette lignée ne voit que la plus-value à récupérer et ne pose pas la question du type de production et c'est cela son point mort majeur.

Le crédit gratuit chez Proudhon

Puis, nous allons aussi étudier le problème lié au crédit gratuit qui est le deuxième apport inédit de Proudhon à travers la controverse entre cet auteur et Frédéric Bastiat qui est un économiste libéral de la même époque connue notamment sur ces positions favorables au libre-échange et connues pour échanges virulents avec Pierre Joseph Proudhon. Dans le texte *gratuité du crédit douzième lettre* Bastiat renvoie Proudhon à ses contradictions avec ses bons d'échange et sa banque au crédit gratuit. Les critiques de l'économiste libéral s'avèreront exactes lorsque par la suite les banques lancées par Proudhon seront un échec. Le premier argument de Bastiat c'est que la monnaie n'a pas de valeur intrinsèque, mais qu'elle est en quelque sorte une promesse de travail. Le problème avec cette promesse de travail c'est qu'elle doit être suivie de confiance pour qu'elle soit acceptée. Il lui semble que les bons de travail proposé par Proudhon ne seront pas suivis de cette confiance et pour plusieurs raisons. Notons que Proudhon souhaite mettre en place une banque à crédit gratuit. Déjà, Proudhon ne prend pas en compte les crédits qui ne seront pas remboursés dans sa théorie de la banque. L'auteur libéral dit que l'on peut résumer cette idée par ceci « tentons la fortune avec le bien d'autrui, si je réussis, tant mieux pour moi ; si j'échoue, tant pis pour les autres ». On peut se demander qui prêterait de l'argent à une banque qui ne rapporte rien et même qui risque de nous faire perdre le capital prêté ? Soit la banque force les individus à prêter et dans ce cas l'auteur libéral nous dit que c'est une « inquisition » soit personne ne risquera son argent dans ce genre de banque. Mais Proudhon a prévu que cette banque convertisse l'argent national en monnaie propre à cette banque. Bastiat

répond à cela que cette banque deviendra une fabrique de fausse monnaie, c'est-à-dire déliée de la monnaie classique et ce qui amènera à une désorganisation sociale ou une anarchie. On voit ici que Bastiat représente la position des protestants face à la valorisation de la monnaie alors que Proudhon représente la position catholique dans cette histoire. Le taux d'intérêt c'est la rémunération du capital et en ce sens, un crédit gratuit c'est la mort du crédit, car cela contredit le système du capital. On peut se demander pour quelle raison un individu prêterait de l'argent gratuitement alors que l'argent, investi ailleurs, pourrait rapporter plus. L'intérêt peut alors être prévu par la plus-value que peut produire une masse de capital donnée investie dans le capital productif.

La plus-value et la réforme

Nous avons vu rapidement que la banque Proudhonienne souhaite entre autres abolir le problème de la plus-value qui est perçu comme l'un des problèmes principaux de la misère. Cette part non payée au travailleur constitue le fondement de la richesse du capitaliste et Proudhon la définit comme le part non payé du travailleur et qui est volé par le capitaliste, il la nommera aubaine. Dans *qu'est-ce que la propriété ?* qui est l'ouvrage majeur de Proudhon ou il traitera la question de l'État et de la propriété, on peut lire ce passage connu où il décrit cette aubaine :

Car cette force immense qui résulte de l'union et de l'harmonie des travailleurs, de la convergence et de la simultanéité de leurs efforts, il ne l'a point payée. 200 grenadiers ont en quelques heures dressé l'obélisque de Louxor sur sa base ; suppose-t-on qu'un seul homme, en 200 jours, en serait venu à bout ? ⁸³

Cette aubaine est bien un travail effectué par le travailleur qui est volé par le capitaliste. Cette part de surtravail sera qualifiée d'erreur de comptage. Ce vol effectué par les capitalistes sur le dos des travailleurs n'est alors qu'un problème de gestion comptable. Et Marx reprendra cette idée qu'une part de travail est réellement volée par le capitaliste qu'il nommera plus-value. Cette plus-value ne peut être produite que par le capital variable qui correspond au travailleur humain. Il y a donc une spécificité humaine par rapport aux machines. La raison à cela c'est que l'homme est la seule marchandise capable de produire de la valeur à partir de rien ce qui s'explique par la formation de la

⁸³ PROUDHON, P, *Qu'est-ce que la propriété ?* Paris, Le livre de poche, 2009, P 247.

valeur elle-même. C'est d'ailleurs son essence qui produit cela. Mais Marx estime que cette plus-value est le fondement de la société capitaliste fondée sur les échanges et qu'on ne peut la dépasser avec une réforme bancaire ou comptable parce qu'elle est incrustée en elle. Faire tomber la plus-value c'est faire tomber la société capitaliste, car c'est son moteur. Le capital a comme unique but d'accroître sa valorisation qui est fondée sur la plus valeur c'est-à-dire sur le travail humain soit le capital variable. Le capital variable étant ce qui permet au capital de varier de valeur ce qui est alors la spécificité du travail humain.

Conclusion sur la question des bons de travail et de la banque entre les deux auteurs.

Marx serait donc plus en accord avec le fonctionnement du système capitalisme et ses impossibilités décrites par le libéral Bastiat qu'avec Proudhon. Mais par contre, il souhaite radicalement changer la société, car c'est le seul moyen de changer le système d'échange et non pas l'inverse, car c'est bien le système d'échange qui s'adapte à la société. Marx pose bien le problème du type de production, ce que ne fait pas Proudhon pour qui le seul problème est l'accaparement de la plus-value. Dans une société capitaliste basée sur la production de plus-value, on ne peut pas vouloir stopper le prêt à intérêt. Même si celui-ci paraît immoral dans le sens où il permet à celui qui possède de l'argent d'en augmenter la masse, l'argent accumulé est aussi une plus-value produite ce qui signifie qu'une production accrue d'objet a été réalisée. L'argent qui semble générer de l'argent par lui-même est une tromperie produite par le langage. L'argent ne réalise de l'argent qu'en passant par le secteur de la production, il ne peut donc fructifier que par la plus-value produite. Pour comprendre cela, il ne faut pas renvoyer à l'objet argent, mais à la valeur qui en est le fondement. L'augmentation de plus-value par le prêt d'argent est logique, car il permet à celui qui dispose d'un capital de le faire fructifier au moyen de la plus-value extorquée au producteur. On peut aussi dire qu'il est logique que le taux d'intérêt que rapporte une masse d'argent soit moindre que si celui-ci était investi directement dans du capital productif, car on peut ajouter le risque en plus, mais il serait illogique que celui-ci ne rapporte rien. L'intérêt c'est bien la rémunération du temps privé de cette masse de capital et en cela, il dépend de la valorisation moyenne ou générale. Sachant donc que le prix de ce temps est égal au taux de profit d'une société dans un temps donné. Proudhon comprend bien que l'accaparement de la plus-value pose un problème de concentration et d'accumulation de capital, mais il semble ne pas comprendre le fonctionnement même du capitalisme. Nous avons vu aussi qu'il ne pose pas non plus la question du type de production, comme si ce n'était qu'un détail,

alors que Marx montre bien que la consommation est directement orientée par le type de production. Et nous avons montré que les biens de travail qui seront présent dans le communisme inférieur sont différents des biens proudhoniens au sens où la production s'en trouva changer et l'unique objet d'échange sont les biens de consommation individuels ce qui exclut les moyens de production à la différence du système proposé par Proudhon.

Nous avons alors précisé le problème social conçu par Proudhon est réductible à l'accaparement de plus-value. Alors que chez Marx ce problème est plus profond, car il concerne la production de l'homme lui-même. Le système des échanges est par nature inhumain, car il oriente la production vers quelque chose au-delà des besoins humains. On peut résumer cela en disant que la critique sociale de l'auteur socialiste est purement économique alors que chez Marx elle est anthropologique. Mais maintenant que nous avons éclairci les théories des problèmes sociaux chez ces deux auteurs on peut se demander ce que cela donne en pratique. Comment agir en accord avec sa théorie sociale ? Pour répondre à cela, nous allons traiter des débats relatifs à la première internationale ouvrière pour éclairer les différentes solutions pratiques, puis nous montrerons comment Marx comprend la pratique sociale et son lien avec l'idéologie afin d'expliquer comment peut se produire une révolution. Et enfin, nous traiterons de la loi de la baisse tendancielle du taux de profit comme principe moteur de la révolution découlant des contradictions de la loi de la valeur.

3. Expression des différentes positions monétaire et sociale dans la première Internationale ouvrière (AIT)

L'association internationale des travailleurs a été créée en 1864 et dissoute en 1873 comme étant responsable des événements liés à la commune de Paris. Son étude représente un intérêt certain parce les conflits internes de cette association sont l'expression des positions des différents groupes politiques ouvriers opposés aux gouvernements en place. Et l'on peut dire que ces conflictualités sont produites précisément par les oppositions entre les trade-unionistes traduisant le développement du socialisme anglais, par les patriotes réfugiés hongrois, polonais et italien, par les proudhoniens, par les bakouninistes puis par les théoriciens allemands du communisme incarné par Marx et Engels. Mais Karl Marx tout au long de son œuvre, prendra au sérieux les positions de ses différents groupes et ne cessera d'apporter une critique argumentée. Cette prise au sérieux des différents groupes n'est pas liée à l'obsession de Marx de les écraser théoriquement, mais pour lui, ils expriment le mouvement réel qui s'incarne à travers eux, car chaque idéologie n'est que le résultat d'une perception tronquée dû à une place particulière des individus dans le mode de production. Comme nous avons pu le voir dans la seconde partie, l'homme a les idées de son rapport social et en cela, chaque groupe de la première internationale exprime idéologiquement son rapport social particulier ou de groupe. Il s'agit alors pour Marx de relier chaque idéologie au mode de production qui le fait naître et tel que nous avons pu l'exposer à la fin de la seconde partie concernant les utopistes. Sans oublier que chaque groupe à une perception de la valeur et de l'économie qui vient conditionner le reste de son idéologie. Mais surtout, il faut exposer et désigner la faille théorique de tous les groupes souhaitant réorganiser l'économie pour les plus modérés, à ceux qui souhaitent abattre l'état de manière volontariste pour les plus révolutionnaires.

3.1 Une résolution du problème social par l'État. États des lieux des positions (Distinction entre les anarchiste, Bakounine, mutuelliste, marxiste)

La grande ligne de fracture entre ces groupes concerne le rôle qu'ils attribuent à l'État. Et leur conception sur ce qu'il est véritablement permis de répondre à de multiples questions sur son rôle comme : Est-ce que l'État et le gouvernement sont nécessaires ? Faut-il jouer le jeu de la démocratie ? Doit-on faire la révolution par le bas et de manière douce ? Quel rôle doit-avoir la violence dans la révolution ? La loi est-elle censée régler les salaires ? Nous allons donc voir que les actions des uns et des autres ne sont que le reflet de théories plus ou moins abouties. Et l'on peut dire aussi que leur échec pratique prouve aussi les failles de leurs théories. Pour traiter cette période, nous allons nous appuyer sur l'ouvrage de Mathieu Léonard nommé *l'émancipation des travailleurs*⁸⁴ afin d'en extraire une compréhension conceptuelle qui permet de préciser les oppositions théoriques impliquées dans l'association. Toutes ces questions font partie des querelles de fond entre les divers groupes constituant la première internationale.

État des lieux des différentes factions

Nous pouvons constater que la première internationale est divisée en trois gros groupes contradictoires :

_D'un autre côté nous avons les mutuellistes représentés par Proudhon qui souhaitent aussi la décentralisation, mais le rééquilibrage de l'état de la monnaie.

_Il s'agit d'un côté des bakouninistes qui veulent la décentralisation de l'association et se réclame du côté antiautoritaire. Cette frange est représentée par Mikhaïl Bakounine, révolutionnaire russe, représentant un socialisme libertaire. Leur particularité c'est qu'ils veulent abattre l'État de manière volontaire.

⁸⁴ LEONARD, M, *L'émancipation des travailleurs. Une histoire de la première internationale*. Op. cit.

_ Puis les marxistes qui souhaite la centralisation de l'association se concentre autour de Marx et Engels. Leurs différences c'est que leurs actions politiques ne sont pas dissociées du mouvement économique. Ils sont aussi considérés comme collectiviste, car ils souhaitent unir les moyens de production et ne plus laisser leur monopole aux capitalistes. Le but est alors de se réappropriier les moyens de production.

Développement théorique des mutuellistes proudhonien : la révolution par le bas.

Un groupe rejoint le premier cercle de l'internationale, il est constitué d'artisans de Paris : cordonniers, menuisiers, typographes, mécaniciens, etc. Ce qui est important à noter c'est que ce cercle représente une sorte d'élite cultivée et studieuse de l'association. Les deux personnages mis en avant par ce cercle sont Benoit Malon et Eugène Varlin qui est relieur. Pour Eugène Varlin le seul moyen pratique de libérer le prolétariat passe par la coopération. Le but est alors d'effectuer un transfert des instruments de production en les passant de la main des capitalistes à la main des ouvriers. Ce qui est très intéressant c'est de constater que ce mouvement coopératif renait fortement en 1860 avec l'aval de certains républicains et réformistes bourgeois, voyant dans ce mouvement une possibilité de développer l'esprit d'entreprise chez l'ouvrier. Cela montre l'ambivalence de la situation et son lien avec la position sociale des penseurs, car les coopératives sont une idée à mi-chemin entre petit Bourgeois et Bourgeois républicain. L'idée générale c'est que la production peut rester organisée de la même manière, mais en se passant des patrons, sachant que Paris à l'époque voit les ouvriers en voie de prolétarianisation. La révolution industrielle fera d'eux des prolétaires et c'est en cela qu'ils sont à mi-chemin entre ouvrier et prolétaires. Les proudhoniens sont aussi obsédés par les questions économiques d'organisation de la société sans trop s'intéresser aux questions d'actualité politique. Concernant l'héritage de Proudhon, celui-ci se réclame plutôt des girondins et conspue Robespierre. Sur le plan pratique, Marx et Proudhon se brouillent rapidement. Marx estime que Proudhon ne creuse pas assez l'économie et la philosophie ce qui le place en ballottage entre le capital et le travail en tant que petit-bourgeois. Marx se moque surtout de sa théorie du crédit gratuit et de l'échec de la banque du peuple puis estime que sa révolution par le bas ne peut qu'accompagner la société et non la changer. L'AIT est alors présenté comme une association réformiste et plutôt proudhonienne. Mais Karl Marx dit des Parisiens qu'ils ont la tête pleine d'idées mutuellistes et assez vide, car ils ne mettent pas en avant l'acte révolutionnaire c'est-à-dire qui jaillissent spontanément de la

classe révolutionnaire. Les Parisiens se contentent de garder le fonctionnement bourgeois en y ajoutant l'idéalisme de Proudhon.

Les trade-unionistes anglais

Et en ce qui concerne les trade-unionistes anglais, ils cherchent surtout à empêcher le remplacement des ouvriers par le reste du continent lors des grèves. Marx agira dans ce sens en bloquant l'immigration afin d'empêcher le patronat de récupérer des ouvriers de remplacement afin de casser les grèves. Dans un entretien Marx explique que le blocage de l'immigration lors des grèves est la seule chose que les ouvriers demandent :

L'une des formes les plus communes du mouvement d'émancipation, c'est la grève. Autrefois, quand une grève éclatait dans un pays, elle était tenue en échec par l'importation de main-d'œuvre étrangère. L'internationale a pratiquement mis fin à ces procédés, elle reçoit des renseignements sur les grèves qui se préparent, elle les communique à ses membres qui comprennent aussitôt que le lieu de la lutte est un terrain défendu. Ainsi les patrons demeurent seuls pour régler leurs comptes avec les ouvriers. Dans la plupart des cas, c'est la seule aide que les ouvriers demandent.⁸⁵

Il explique ici que l'internationale ouvrière bloque l'immigration afin que les patrons ne puissent pas remplacer la main d'œuvre des grévistes ce qui leur permet de négocier avec des moyens forts en bloquant les manufactures.

L'anarchisme bakouniniste

Bakounine est un Russe aristocrate qui a été enfermé durant 12 ans après son arrestation à Dresde en 1849. Il arrive à s'échapper et se réfugie à Londres en représentant la frange anarchiste de

⁸⁵ LEONARD, M, *L'émancipation des travailleurs. Une histoire de la première internationale*. Op. cit. P 377.

l'AIT. Dans le chapitre traitant de l'émancipation des travailleurs, l'auteur définit l'anarchiste perçu à l'époque comme :

« Tous les socialistes entendent par anarchie ceci : le but du mouvement prolétaire. L'abolition des classes une fois atteinte, le pouvoir de l'État, qui sert à maintenir la grande majorité productrice sous le joug d'une minorité exploitante peu nombreuse, disparaît et les fonctions gouvernementales se transforment en de simples fonctions administratives. »⁸⁶

L'anarchisme avec le marxisme sont les deux seuls mouvements souhaitant une abolition claire de l'État par le mouvement insurrectionnel prolétarien à venir. L'État change alors de fonction pour devenir qu'un appareil neutre ayant d'autres fins comme un simple aiguillage administratif. Marx et Engels racontent la faiblesse théorique de Bakounine dans un texte paru après le congrès de La Haye de l'association internationale des travailleurs dans une brochure consacrée à la dénonciation des activités de l'alliance de la démocratie socialiste.

Le mouvement révolutionnaire de Lyon venait d'éclater. Bakounine d'accourir rejoindre son lieutenant Albert Richard et ses sergents Bastelica et Gaspard Blanc. Le 28 septembre, jour de son arrivée, le peuple s'était emparé de l'hôtel de ville. Bakounine s'y installa : alors arriva le moment critique, le moment attendu depuis bien des années, où Bakounine put accomplir l'acte le plus révolutionnaire que le monde ait jamais vu : il décréta l'abolition de l'État. Mais l'État, sous la forme et l'espèce de deux compagnies de gardes nationaux bourgeois, entra par une porte qu'on avait oublié de garder, balaya la salle, et fit reprendre à la hâte le chemin de Genève à Bakounine.

Cette explication montre la faiblesse théorique du mouvement anarchiste Bakouniniste. Il n'y a pas de compréhension historique de ce qu'est l'État. L'État, comme l'argent n'est pas un objet neutre auquel on pourrait réformer le fonctionnement. L'État n'est que le produit d'un rapport social particulier qui le génère et en ce sens on ne peut pas décréter l'abolition de l'État. Le texte de Engels sur *l'origine de la famille, de l'État et de la propriété*⁸⁷ traite de la formation de l'État et surtout des causes qui le fait naître en montrant qu'il n'est que le résultat du fonctionnement de la société. Souhaiter changer l'État est alors une action vaine. Cette position volontariste de Bakounine ne révèle qu'une faiblesse théorique ainsi qu'une énorme d'incompréhension de la crise, de la valeur et de

⁸⁶ LEONARD, M, *L'émancipation des travailleurs. Une histoire de la première internationale*. Op. cit. P 283.

⁸⁷ ENGELS F, *L'origine de la famille, de la propriété et de l'État*, Paris, Le temps des cerises, 2012.

l'État comme formation sociale supérieure résultat de ces deux rapports précédents. Cela révèle aussi le bricolage conceptuel de l'anarchisme comme un mélange de théorie révolutionnaire et d'action volontaire. Si la théorie révolutionnaire est bien fondée alors l'action ne vient qu'épouser le mouvement réel de la crise et non s'ajouter à cela de manière arbitraire et narcissique. La théorie révolutionnaire s'appuie sur une explication rationnelle du réel qui n'est en rien présente clairement chez Bakounine.

Marx et Engels dans l'internationale : la révolution par le haut

Le mouvement marxiste est un nom péjoratif donné des actions au sein de l'internationale, mais ce terme est rejeté par Marx de son vivant. C'est pour cela que nous allons nous attacher à définir l'action de Marx et Engels au sein de la première internationale des travailleurs grâce à l'article dans « The World NEW York » le 18 juillet 1871 traitant du rôle de l'AIT. Marx passe pour une personne souhaitant une centralisation autoritaire du mouvement afin d'organiser un mouvement européen. D'ailleurs, il précise l'action de l'association à ce sujet :

Prenons un exemple : l'une des formes les plus communes du mouvement d'émancipation c'est la grève. Autrefois, quand une grève éclatait dans un pays, elle était tenue en échec par l'importation de main-d'œuvre étrangère. L'internationale a pratiquement mis fin à ces procédés, elle reçoit des renseignements sur les grèves qui se préparent, elle les communique à ses membres qui comprennent aussitôt que le lieu de la lutte est un terrain défendu. Ainsi les patrons demeurent seuls pour régler leurs comptes avec les ouvriers.⁸⁸

On comprend bien avec ce passage qui explique l'action de l'AIT dans les mouvements d'insurrections prolétariens comme étant un organisme centralisé et autoritaire. Seules l'autorité et la centralisation de l'organisation permettent ce genre d'action. Mais la théorie de base de Marx au sein de L'AIT, c'est l'auto-mouvement du prolétariat lui-même et rien d'autre. Cette autonomie du mouvement prolétarien est véritablement opposée à l'action volontariste anarchiste. Elle s'appuie sur la compréhension claire du mouvement réel et des crises de la valeur qui produisent la mise en mouvement du prolétariat comme contrainte historique dirigée. L'auto-mouvement n'est en rien un mouvement hasardeux, mais le résultat de contraintes qui conduit le prolétariat vers une seule voie.

⁸⁸ LEONARD, M, *L'émancipation des travailleurs. Une histoire de la première internationale*. Op. cit. P 377.

Et cet auto-mouvement est exprimé dans le premier statut de l'internationale ouvrière considérant que « Que l'émancipation de la classe ouvrière doit être l'œuvre des travailleurs eux-mêmes ». L'association n'est donc que le résultat du mouvement économique et en cela on ne peut lui donner d'impulsion. Le réveil du prolétariat naît donc de la conflictualité entre le capital et le travail qui lui-même découle de la contradiction du système capitaliste entre la valorisation et la dévalorisation produit par le changement de composition organique des entreprises. Le prolétariat sera contraint de passer par différents stades de réformismes avant de se rendre compte de l'impasse du réformisme. C'est alors par un développement progressif de l'esprit du prolétariat que celui-ci deviendra révolutionnaire de manière contrainte et c'est cela qui définit l'auto-mouvement.

L'AIT comme mouvement d'organisation qui épouse le réel.

Nous avons alors pu constater qu'il y a un lien entre les idées et places dans le mode de production surtout en ce qui concerne les mutuellistes. Les proudhoniens sont des réformistes modérés et ils gardent un amour de leur métier. Leurs positions historiques et leurs idoles sont liées à la place qu'ils occupent dans le mode de production, car cela produit un rapport aux autres de manière déterminée. Et c'est cela qui explique leur position réformiste et non révolutionnaire. L'anarchisme Bakouniniste a aussi d'énormes faiblesses théoriques et les prises de position ou leurs actions ne sont en rien un hasard, mais simplement l'expression de leur théorie. Le volontarisme qui anime les anarchistes montre leur incapacité à saisir le réel par la crise de la valeur. La crise de la valeur est bien ce qui produit des mouvements d'insurrection, car il frappe en premier lieu le secteur de la production comme lieu de génération de cette valeur. Le prolétariat qui lui est situé au niveau de la production est alors le premier frappé par cette crise et c'est ce qui explique sa mise en mouvement. Mais la position de Marx à ce sujet est plus construite et fondée. Le prolétariat qui se soulève comme expression de la crise est en quelque sorte dirigé par celle-ci. Celui-ci ne peut souhaiter faire « ceci ou cela », car il y a une contrainte historique qui le pousse à vouloir la révolution totale du mode de production capitaliste. Le prolétariat comprend son rôle historique et abolit l'État lorsqu'il n'a plus le choix et que les contraintes le poussent à cela. C'est pour cette raison que Marx et Engels mettent en avant l'auto-mouvement du prolétariat comme seul concept moteur de la révolution. Faire la révolution ou abattre l'État comme a pu le faire Bakounine relève bien d'une faiblesse conceptuelle et d'une incompréhension historique.

3.2 La pratique sociale comme génératrice d'idéologie

On peut se demander pour quelles raisons théoriques Marx s'oppose aux anarchistes. Il nous semble que c'est sur la méthode que celle-ci se joue et plus précisément sur le rapport à l'idéologie que Marx à analyser dans *les thèses sur Feuerbach et l'idéologie allemande*⁸⁹. Qu'est-ce qui fait que Bakounine décrète la mort de l'État à Lyon ou que Proudhon produit de nouvelles banques ? La réponse à cela se situe bien dans le rapport entre l'idéologie et les rapports de production. Marx suppose que seul le rapport de production peut générer une idéologie, ce qui nous amène à dire qu'on ne peut souhaiter changer un rapport de production par une idée. C'est pour cette raison que Marx n'est pas un utopiste, car il s'oppose à l'idée selon laquelle on pourrait plaquer un schéma construit intellectuellement sur le réel. Mais c'est bien le réel ou plus précisément le rapport de production qui peut générer la mort de l'État ou le changement des banques. Pour comprendre précisément cela, nous allons nous intéresser aux *thèses sur Feuerbach*.

Marx cherche tout d'abord à comprendre ce qui voile la réalité et donc ce qui empêche l'accès à la vérité objective. Et c'est bien la pratique sociale qui peut entraver l'accès à la vérité parce qu'elle est génératrice d'idéologie. On peut alors se demander pour quelle raison, la pratique, ferait naître une théorie particulière et si la théorie peut s'émanciper de la pratique. Au fond, est-ce qu'on a deux entités séparées ou alors est-ce que l'une cause l'autre et sont intrinsèquement liées ? La théorie ne serait-elle que la pratique intellectualisée ? Ce problème nous ramène à la relation entre le corps et l'esprit. Et pour traiter ce problème de la relation entre la théorie et la pratique, nous allons suivre la méthodologie c'est-à-dire le cheminement que Marx propose. Pour lui, la théorie naît de la pratique et non inversement. Nous allons alors commencer par définir en quoi consistent la pratique et son opposition avec le matérialisme fixiste de Feuerbach puis ensuite nous allons étudier comment se génère une idéologie en rapport avec cette pratique et enfin essayer de comprendre de quelle façon nous pouvons sortir de cette détermination entre pratique et théorie.

⁸⁹ ENGELS & MARX, *l'Ideologie allemande*, Paris, Editions sociales, 1966.

La pratique chez Marx et son opposition avec le matérialisme fixiste de Feuerbach

Ici, nous allons chercher à définir en quoi consistent la pratique marxiste et son opposition au matérialisme classique, au matérialisme de Feuerbach et à l'idéalisme. À la fin de *l'idéologie allemande* Karl Marx propose un ensemble de thèses concernant Ludwig Feuerbach qui est un philosophe bavarois ayant produit des écrits sur la religion en prenant des positions matérialistes.

Rappelons que le matérialisme classique suppose une unité entre le corps et l'esprit, cela signifie alors que seule la matière informe le corps et ce qu'on nomme esprit. Mais cette thèse matérialiste est abstraite et ne peut pas rendre compte des cas individuels parce qu'elle est trop générale. Comment expliquer qu'une personne a été in-formée par cette matière particulière ? Pourquoi mon voisin, ma femme, mes parents ont-ils les idées qu'ils ont ? Le matérialisme suppose que le réel est complexe et que seule la détermination de la matière explique tout. Mais on voit bien que cette position manque d'une grille de lecture permettant d'effectuer des hypothèses précise et concrète afin d'organiser au moins grossièrement le monde. Dans la première thèse, Marx nous dit que :

Le principal défaut, jusqu'ici, du matérialisme de tous les philosophes _ y compris celui de Feuerbach est que l'objet, la réalité, le monde sensible n'y sont saisis que sous la forme d'objet ou d'intuition, mais non en tant qu'activité humaine concrète, en tant que pratique, de façon non subjective. C'est ce qui explique pourquoi l'aspect actif fut développé par l'idéalisme en opposition au matérialisme_, mais seulement abstraitement, car l'idéalisme ne connaît naturellement pas l'activité réelle, concrète, comme telle.

Il nous explique ici que le matérialisme de Feuerbach ne s'émancipe pas véritablement de la structure applicationnelle donnée par le matérialisme classique. D'ailleurs, c'est ce que nous avons pu expliciter ci-dessus, le matérialisme ne perçoit l'acte de perception que de manière inerte. L'explication matérialiste classique suppose que l'homme est passif face à la matière qui l'informe de manière déterminée, mais sans organisation explicable par l'homme. Mais alors qu'est-ce qui distingue la position de Feuerbach des autres matérialistes et pour quelle raison Marx nous explique que face à la pauvreté de l'explication matérialiste l'idéalisme apporte une nouveauté active, mais toujours incomplète ?

Pour commencer par la position particulière de Feuerbach parmi les matérialistes, il met en avant l'activité humaine comme génératrice d'idéologie. Dans sa grande œuvre *l'essence du*

*christianisme*⁹⁰ il défend l'idée que la religion est une inversion de la vie pratique de l'homme. Autrement dit, Dieu est une création de l'esprit qui vient combler les impuissances humaines. L'homme est faillible, fini, limité et en ce sens Dieu est infallible, infini et omniscient. Mais on pourrait alors se demander pour quelles raisons cette position ne convient pas à Marx. Le philosophe socialiste reproche à Feuerbach de considérer l'homme trop abstraitement et plus précisément de considérer tous les hommes comme étant des Allemands. Son analyse est trop fixiste parce qu'elle ne voit pas que l'activité humaine est mobile ce qui rend mobile le phénomène religieux par la même occasion. En parlant toujours de Feuerbach, Marx ajoute dans la thèse IV que :

Son travail consiste à résoudre le monde religieux en sa base temporelle. Il ne voit pas que, ce travail une fois accompli, le principal reste encore à faire. Le fait notamment, que la base temporelle se détache d'elle-même, et se fixe dans les nuages, constituant ainsi un royaume autonome, ne peut s'expliquer précisément que par le déchiffrement et la contradiction internes de cette base temporelle.

Marx approuve bien cette méthode qui consiste à résoudre le monde religieux par l'explication du temporel, mais une fois que l'on a la méthode, il s'agit de décrypter la base temporelle. Si on ne comprend pas la base temporelle alors la méthode n'a pas d'intérêt même si elle est juste. Marx explique que la base temporelle de Feuerbach devient un phénomène religieux, car elle ne prend pas en compte la pratique réelle et la raison à cela c'est bien qu'il conçoit l'homme comme un homme allemand c'est-à-dire l'homme de manière abstraite. La méthode de Feuerbach ne peut alors pas comprendre les subtilités des phénomènes religieux et ne peut produire qu'une analyse générale, c'est-à-dire abstraite. Par exemple, son utilisation de cette méthode ne pourrait pas rendre compte des subtilités entre les calvinistes et les luthériens, car il oublie de saisir l'homme dans sa pratique sociale.

Mais alors pour quelle raison Marx nous dit que l'idéalisme vient justement s'opposer au matérialisme sur ce point ? Il faut savoir qu'il pense à Hegel et notamment à la *phénoménologie de l'esprit* ou l'auteur expose dans une dialectique le développement de l'esprit en confrontation avec le réel. L'idéalisme va plus loin dans la méthode, car il prend en compte les modifications qui peuvent avoir lieu dans l'esprit face à la pratique sociale. Mais le problème avec l'idéalisme c'est que ce sont les idées qui sont le moteur premier et non la pratique sociale. Cela signifie que l'idée se développe en interaction avec la pratique, mais la pratique n'est qu'un moyen pour que l'esprit progresse et non un moteur.

⁹⁰ FEUERBACH L, *L'essence du christianisme*, Paris, Gallimard, 1992.

On voit que l'apport de la méthode donnée par Feuerbach semble révolutionnaire, car elle permettrait de comprendre la relation entre l'homme et ses idées et en ce sens, il fait un apport énorme par rapport à l'analyse matérialiste classique. Mais le problème c'est qu'il ne va pas jusqu'au bout de sa méthode, car il échoue dans la compréhension de l'homme lui-même et par voie de conséquence, il ne peut rendre compte de la subtilité des idées générées. En ce sens il conçoit l'homme de manière fixe et non pris dans une activité sociale concrète. Mais à l'inverse, l'idéalisme vient renverser cette méthode de deux manières, la première c'est qu'elle estime que c'est l'idée qui génère une pratique sociale. Dit autrement, on ne peut comprendre le chrétien que par la religion chrétienne, ce qui est une inversion par rapport à la méthode marxiste. Et la seconde thèse idéaliste c'est qu'elle conçoit l'idée de manière dynamique, c'est-à-dire que celle-ci progresse par une impulsion originelle en passant par l'activité humaine réelle. Mais alors on peut se demander quel est l'apport révolutionnaire qu'apporte Marx dans cette histoire. Qu'est-ce qu'il garde et qu'est-ce qu'il rejette ?

Précisions sur la génération de l'idéologie en rapport avec une pratique

Maintenant, nous allons étudier de quelle façon l'idéologie se façonne en rapport avec la pratique pour comprendre la relation exacte qu'entretiennent ces deux notions. Marx va alors garder la méthode suivant laquelle on ne peut comprendre la religion chrétienne par l'activité pratique réelle du chrétien. À ce propos il donne la formule dans la suite de la thèse IV :

Une fois qu'on a découvert, par exemple, que la famille terrestre est le secret de la famille céleste, c'est la première désormais qu'il faut faire la critique théorique et qu'il faut révolutionner dans la pratique

Cette thèse est révolutionnaire parce qu'elle est plus précise que la thèse qu'on attribue habituellement à cet auteur suivant laquelle c'est l'infrastructure industrielle qui conditionne la superstructure idéologique, car elle sous-entend une homogénéité du mode de production. Même si le mode de production est homogène au sens où on est à un stade particulier du développement de la société et que l'on passe d'un mode domanial à féodal, il reste toujours du domanial dans le féodal. Autrement dit, à l'intérieur d'un même pays nous avons des productions qui appartiennent à des modes de production différenciés. On peut avoir une production industrielle de tissus à côté d'une production

artisanale de bois. Cela signifie qu'on ne peut induire une superstructure idéologique à partir d'un mode de production donné, mais que l'analyse doit être fournie au cas par cas et pour chaque individu inséré dans un secteur de production particulier. Mais alors, lorsque Marx parle de la famille terrestre, il exprime bien un type de pratique sociale. La famille terrestre est le résultat du mode de production et de l'époque dans laquelle elle est produite. Mais alors pour quelle raison le mode de production dans lequel un acteur est inséré est une pratique qui conditionne sa production idéologique ? Marx répond à cette question dans la thèse III :

La doctrine matérialiste qui veut que les hommes soient des produits des circonstances et de l'éducation, que, par conséquent, des hommes transformés soient des produits d'autres circonstances et d'une éducation modifiée, oublie que ce sont précisément les hommes qui transforment les circonstances et que l'éducateur a lui-même besoin d'être éduqué.

Cette thèse laisse bien entendre que l'homme est le propre producteur de lui-même. À cette thèse s'oppose le fait que l'homme serait simplement le produit passif d'une détermination venant en amont. Mais un mode de production déterminé est une structure sociale qui détermine la production matérielle et immatérielle au sens où elle détermine la production de l'homme. L'homme ne produit pas simplement des objets lorsqu'il travaille, mais se produit lui-même en tant qu'homme. Pour prendre un exemple parlant, on voit bien qu'un menuisier se produit physiquement et de manière différente qu'un informaticien. On comprend que le corps est la production de l'homme lui-même inséré dans un type de production déterminé. Au même titre, l'idéologie, soit la production intellectuelle, est produite par l'homme lui-même de la même manière que son propre corps.

Mais revenons à la pratique et au rapport social. Le rapport social est ce dans quoi l'homme est inséré par le rapport de production particulier pour lequel il travaille. Ce rapport social est une structure qui conditionne ces faits et gestes et ses relations aux autres. Pour prendre un exemple simple, un artisan a un rapport plus diversifié à son objet parce qu'il le produit de bout en bout à la différence d'un travailleur à la chaîne d'industrie qui est un spécialiste d'une petite partie. Cette différence dans le type de production façonne la relation que l'homme a à son objet et à ses clients. L'artisan peut avoir des relations avec ses clients et il est souvent responsable du produit qu'il vend alors que l'ouvrier d'industrie est détaché de son objet et n'a souvent aucun rapport avec les clients. Ces exemples n'illustrent qu'une infime partie de la structure façonnée par le rapport social dans lequel le travailleur est inséré, mais on comprend tout de même que la production est différenciée en fonction de celle-ci.

Et pour aller plus loin, on peut comprendre que le lieu d'habitation, les amis, les goûts et dégoûts sont aussi le résultat de cette production et non pas simplement par le salaire, mais par la production elle-même. En cela, le secteur de production détermine un lieu d'habitation et donc aussi des loisirs. La pratique peut alors être définie comme le rapport social qu'à l'individu avec son environnement. La production détermine bien son environnement sensible et par cela elle génère des limites cérébrales. Puis, dans la thèse V, Marx précise que l'intuition sensible n'est que le produit de la pratique :

Feuerbach, que ne satisfait pas la pensée abstraite, en appelle à l'intuition sensible ; mais il ne considère pas le monde sensible en tant qu'activité pratique concrète de l'homme.

On comprend alors qu'il n'y a pas de sensation en soi et d'accès aux choses directement, mais que notre rapport aux choses est le résultat de notre pratique. Ce qui nous amène à une forme de relativité parce que les choses ne sont pas en soi fixes, mais perceptibles de différentes manières. L'apport que fait Marx n'est pas relativiste au sens où la vérité objective n'existerait pas, mais notre accès à cette vérité dépend intrinsèquement de notre pratique sociale. Une pratique sociale riche permet un accès à la vérité plus grand qu'une pratique pauvre.

On peut alors conclure que la pratique est le rapport social obligatoire du secteur dans lequel l'individu se situe par le mode de production. Ce mode de production est comme son nom l'indique, indique un type de production obligatoire. Et l'homme se produisant lui-même par sa pratique se trouve donc en adéquation avec le mode de production. Pour résumer, on peut dire que l'homme se produit lui-même en se produisant dans le cadre de son métier, mais cette production ne se cantonne pas aux heures de travail. L'homme produit lui-même son corps et son esprit de manière déterminée et en ce sens, l'esprit de l'homme est déterminé par sa pratique. Mais alors si l'esprit du sujet n'est pas libre, mais entièrement déterminé par la pratique sociale que côtoie l'individu alors quelle marge de liberté lui reste-t-il ? Autrement dit, sur quoi peut agir l'individu pour modifier ses représentations ou les théories auxquelles il adhère ? Puis quelle pratique sociale nous conduirait à une vérité objective ?

De quelle façon nous pouvons sortir de cette détermination entre pratique et théorie ?

Et enfin, nous allons chercher à comprendre de quelle façon l'on peut sortir de la détermination entre théorie et pratique ce qui nous amènera à percevoir la pratique nécessaire à la libération de l'homme. Nous savons que c'est bien la pratique qui détermine la théorie et non l'inverse, alors c'est en modifiant la pratique que l'on peut changer ses idées. On peut concevoir aussi que la question de la vérité est corrélée à cette question de la pratique. Quelle pratique permettrait de faire jaillir une sensibilité vraie ? Cet entremêlement paraît complexe à première vue, mais on peut quand même lier la pratique, la théorie et la vérité. Dans la thèse XI, on y trouve cette phrase très connue selon laquelle :

Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe, c'est de le transformer.

Il me semble que cette phrase prend tout son sens à travers les analyses que l'on a pu faire concernant la relation entre théorie et pratique. Les philosophes pensent que pour changer le monde, il faut travailler sur les idées en produisant des utopies, mais Marx à l'inverse avance que pour changer les idées, il faut transformer le monde, c'est-à-dire modifier la pratique sociale. Mais on peut se demander comment transformer le monde si nos idées ne sont que le fruit de notre pratique. Dans la théorie marxiste, le communisme est la société qui permet un rapport vrai aux choses alors que la société capitaliste produit un rapport inversé à celle-ci. Mais alors on peut se demander quelle pratique permet d'accéder à une représentation vraie ?

À cette question, Marx répond que seul le rapport social universel permet l'accès à la vérité qui lui-même se développe grâce au marché mondial en mettant en relation les individus sur toute la planète. Le rapport social total n'est compréhensible que si l'on saisit tous les rapports particuliers qu'il génère. Le rapport social universel fait alors jaillir une théorie vraie parce qu'elle saisit le rapport social qui la fait naître. Autrement dit, l'aliénation disparaît parce que l'on connaît les causes qui nous déterminent. Par exemple, on peut saisir pour quelle raison on adhère à cette religion et que l'on a telle théorie sur le monde lorsque l'on connaît le rapport social dans lequel on est inséré. Et c'est précisément grâce à l'unification du marché provoqué par le développement du capitalisme que cette universalité se produit nécessairement.

Mais tout de même, est-ce que saisir les causes qui nous déterminent permettent de sortir de cette même détermination ? On ne peut traiter cette question de manière simple, car elle en appelle à

une analyse plus complexe. L'accès à l'universel provoqué par la fin du développement de la société capitaliste est une pratique sociale particulière. Mais cette pratique génère alors la théorie communiste c'est-à-dire une vision qui est hors de la société capitaliste. Cela signifie qu'une pratique d'une société donnée peut provoquer le renversement théorique de celle-ci. Mais comment un mode de production peut-il générer son opposition théorique ? Quelles sont les conditions qui font qu'une pratique sociale produite par le mode de production puisse générer des idées qui s'opposent à celui-ci. La réponse que Marx apporte à cette contradiction apparente c'est la crise. La crise est alors l'arrêt ou l'épuisement d'un mode de production et comme celui-ci est à la base d'une pratique sociale alors cette pratique sociale s'écroule. Et si le mode de production ne permet pas à l'homme de se produire lui-même par ce mode de production alors il y a deux solutions : soit il se produit en opposition radicale à ce type de mode de production ou alors il se produit dans une amélioration de ce mode. Mais c'est seulement à la fin du mode de production capitaliste que l'homme peut produire un renversement communiste. La crise du capitalisme est alors génératrice d'idée socialiste par ce même processus. Mais alors on peut se demander ce qui unit le rapport social de crise du capitalisme et la pratique sociale universelle.

La crise sociale provoque une idéologie universelle, car elle a déjà uni les populations et celle-ci provoquera un renversement entier du capitalisme. Le rapport social communiste est alors un rapport social universel, car il sort chacun de sa parcelle aliénatoire du mode de production. Cette explication marxiste est étonnante parce qu'elle lie la philosophie et l'économie politique comme mode de compréhension de l'histoire. L'histoire à une destination et le moteur de celle-ci c'est le mode de production qui génère des productions humaines. Cela signifie que les idées des hommes ne sont que le résultat de la production de l'homme lui-même déterminé par le mode de production ou il est situé.

On peut donc résumer cette dernière partie en disant que c'est bien le mode de production qui détermine la production humaine qu'elle soit corporelle ou idéologique. Et lorsque ce mode de production est au bout de lui-même, cela provoque une union des populations rendue possible par le marché mondial. Alors la crise de ce mode de production provoque aussi une crise de la production de l'homme par lui-même. La crise du mode de production est alors une crise sensible et idéologique, car elle provoque une remise en cause des idées reçues, des goûts et des dégoûts du rapport social obligatoire.

Conclusion sur la relation entre pratique sociale et idéologie

À travers les thèses sur Feuerbach, nous avons pu préciser les idées de Marx à propos de l'idéalisme et du matérialisme. Le matérialisme est trop grossier dans son analyse et ne permet pas une grille de lecture satisfaisante et permettant des prédictions. Feuerbach apporte tout de même une nuance à ce matérialisme en montrant que c'est bien la vie de l'homme réel qui provoque ses idées et non l'inverse. Mais Marx voit que cette thèse ne prend pas en compte l'homme réel dans sa pratique sociale qui se différencie en fonction de la place de l'homme dans le mode de production. Autrement dit, un homme français qui travaille en métallurgie se différencie grandement d'un informaticien en métropole, ce qui génère des différences idéologiques. À la différence, l'idéalisme allemand prend en compte cette dialectique progressive entre l'idéologie et la pratique réelles, mais inverse la causalité en pensant que c'est l'idée qui produit le réel.

Puis, nous avons analysé la manière dont une idéologie peut être générée à partir d'une pratique sociale. Celle-ci ne peut être comprise à partir du moment où l'on constate que l'homme se produit lui-même et qu'il n'est pas simplement passif face aux déterminations qui viennent le frapper. L'homme est alors le producteur de son histoire, mais de manière déterminée par le mode de production. Le mode de production conditionne l'homme qui se produit et en ce sens, il détermine l'esprit et le corps. L'homme produit alors ses idées et son corps en adéquation avec son mode de production dans lequel il se situe.

Et aussi, nous avons montré comment sortir de ce déterminisme infernal, car si l'homme se produit de manière adéquate au mode de production qui le génère alors l'homme ne peut se remettre en cause. Mais c'est précisément grâce à la crise du mode de production dernier que l'homme perçoit la crise de sa production personnelle. L'homme ne peut reproduire une idéologie de justification du mode de production si celui-ci ne fonctionne plus de manière adéquate. Alors celui-ci produit une production de crise qui remet en cause le mode de production. En ce sens, l'homme produit une critique totale des modes de production antérieurs et alors une critique des idéologies (dont la sienne).

Il semble que nous avons avancé sur le problème initial en disant que la théorie n'est que la pratique intellectualisée, car elle en est le produit. L'homme ne peut penser que par sa pratique, car son cerveau n'a pas d'autonomie et il est donc déterminé par ce qui l'entoure. Mais ce n'est pas parce que la pensée est déterminée par la pratique que celle-ci rend forcément l'homme étranger à lui-même (ou aliéné comme dirait Marx). Si la pratique est une production anti-humaine alors la pensée l'est aussi, mais cette production capitaliste va rentrer en crise et celle-ci générera une crise de la production de l'homme lui-même. C'est cette voie d'émancipation qui permet de comprendre tout le

système marxiste de libération. De plus, la question de la théorie et de la pratique conçue comme deux entités séparées ne permettent pas de comprendre les individus. Nous pouvons conclure que la pratique sociale humaine (universelle) est la condition nécessaire à la création d'une idéologie d'objectivité et donc de libération de l'homme.

La loi de la valeur et le système capitaliste de valorisation divisent les hommes dans des secteurs de production différents. Et ce sont précisément ces secteurs de productions qui génèrent des pratiques sociales contradictoires et infiniment différentes entre les hommes. Mais alors nous pouvons nous demander comment se génère une idéologie révolutionnaire. Qu'est-ce qui met en mouvement le prolétariat ? Répondre à cette question c'est donc d'abord avoir en tête qu'il faut toujours en revenir à la pratique sociale de l'homme pour comprendre ce qui génère une idéologie révolutionnaire et c'est en cela que la méthode apportée laisse entrevoir que lorsque le rapport de production dans lequel l'homme est inséré n'arrive pas à se reproduire, on peut dire qu'il y a blocage. L'impossible reproduction d'un secteur produit une rébellion contre ce même mode de production en produisant un rapport social en opposition avec ce qui le produit. Marx, fidèle à sa méthode dans le capital, attend qu'un rapport social se génère pour produire la révolution communiste (il n'y a donc rien de volontariste). Et ce nouveau rapport social est le produit de la baisse tendancielle du profit. La loi de baisse tendancielle du taux de profit est alors bien le nerf central qui tient et qui va faire tomber le capitalisme. Nous allons étudier cette baisse du taux de profit non pas comme une loi économique plate, mais comme une loi interne de production de l'homme qui va vers sa destruction en produisant un homme nouveau c'est-à-dire un homme révolutionnaire. C'est alors bien la loi de la valeur qui permet d'expliquer toute l'économie politique jusqu'à la production de l'homme par lui-même.

3.3 Organisation de la lutte des classes par la loi de la baisse tendancielle du taux de profit

Après avoir saisi la loi de la valeur qui provient du travail humain, nous pouvons aborder une deuxième loi qui est celle de la baisse tendancielle du taux de profit et qui explique la mise en mouvement du prolétariat permettant l'abolition du capital par une production inversée de l'homme par lui-même. Ayons en tête la phrase de Marx dans l'idéologie allemande suivant laquelle :

« Le communisme n'est pour nous, ni un état qui doit être créé, ni un idéal sur lequel la réalité devra se régler. Nous appelons communisme le mouvement réel qui abolit l'état actuel. Les conditions de ce mouvement résultent des prémisses actuellement existantes. »⁹¹

On comprend bien que le communisme surgit des contradictions du système capitaliste et donc en ce sens on peut situer cette loi de baisse tendancielle du taux de profit comme loi fondamentale à l'avènement du communisme. Cette loi de la baisse tendancielle du taux de profit est décrite par Marx dans la première section du troisième livre du *Capital* mais elle est très complexe, alors dans ce texte nous irons à l'essentiel. Cette loi est importante, car c'est la seule qui annonce la mort certaine du système de production capitaliste par la mise en mouvement du prolétariat comme sujet historique révolutionnaire.

Cette loi énonce que dans la production capitaliste le producteur a pour objectif d'augmenter son profit et pour arriver à cela, il va chercher à réduire le coût de production de ses marchandises afin de les vendre au tarif des autres ou en dessous, ce qui lui permet de récupérer une marge correspondant à cette différence de coût de production. Mais pour réduire le coût de production d'une marchandise, il faut alors réduire le temps de travail humain nécessaire à sa fabrication. La méthode utilisée par le capitaliste pour arriver à réduire les coûts, c'est de remplacer l'homme par la machine dans le processus de production. Cette méthode de réduction des coûts se nomme : changement de *composition organique*. Marx définit cette notion « Au livre 1, nous avons défini la composition du capital comme le rapport entre ses éléments actifs et passifs, entre le capital variable et le capital constant »⁹². C'est alors le rapport ou pourcentage de ce qui compose l'entreprise en question entre d'un côté le capital consacré aux machines et de l'autre le capital consacré au personnel humain correspondant au salaire. D'après la loi de la valeur dont l'essence est le travail humain, plus la composition penche vers la technique et plus la valeur baisse en proportion du capital total utilisé. Autrement dit, plus un capitaliste investit dans les machines et plus la part de son capital consacré aux machines augmente, ce qui va de soi.

Mais on pourrait apporter une objection sur la valeur produite par les machines en montrant que celle-ci à un coût qui correspond au travail humain nécessaire pour la produire, donc la machine ne produit pas de valeur. Cependant, son rôle du point de vue de la production est de restituer la valeur qui a été incrémentée en elle. Conséquemment, on peut se demander comment la machine restitue le

⁹¹ ENGELS & MARX, *L'Idéologie allemande*, Op. cit, P 53-54

⁹² MARX, K. *Le capital*, Livre II et III (1869-1879), Paris, PUF, 1993. P. 1499.

travail mort. La manière dont elle restitue ce travail mort dépend de sa durée de vie et elle restitue un pourcentage de la valeur incrémenter jusqu'à sa mort. Donc si la machine est utilisable 10 ans, alors elle va produire donner 10% de sa valeur par an jusqu'à sa mort. Mais même si la machine reproduit la valeur qui est incrémentée en elle, elle ne produit pas de nouvelle valeur pour autant. Puis au regard de la rationalité du capitaliste, la machine produit nécessairement moins de valeur que si un ouvrier travaillait à sa place, car si ce n'était pas le cas alors le producteur n'aurait aucun intérêt à remplacer les hommes par des machines. Marx précise à ce sujet dans le chapitre consacré à l'étude de cette loi que :

Or, à mesure que la production capitaliste se développe, le capital variable perd en importance relativement au capital constant et au capital total : un même nombre d'ouvriers met en œuvre, grâce au perfectionnement des méthodes de production, une quantité sans cesse croissante de moyens de travail, de matières premières et de matières auxiliaires, c'est-à-dire un capital constant de valeur de plus en plus grande. Cette diminution progressive du capital variable relativement au capital constant et au capital total correspond au perfectionnement de la composition organique du Capital social moyen et est l'indice du progrès de la productivité du travail social. Grâce à l'emploi de plus en plus considérable de machines et de capital fixe, un même nombre d'ouvriers peut mettre en œuvre, dans le même temps, une masse de plus en plus grande de matières premières et auxiliaires.⁹³

Pour résumer, on peut dire que les capitalistes remplacent les hommes par des machines, car elles permettent de diminuer les couts de production. La machine ne produisant pas de valeur, elle ne fait que restituer le travail humain nécessaire à sa production qui est toujours inférieur à ce qu'aurait nécessité le travail d'un homme. Marx critique la théorie de la compensation défendue par de nombreux économistes dont John Stuart Mill qui est un philosophe et économiste anglais. Cette théorie consiste à dire « qu'en déplaçant des ouvriers engagés, la machine dégage par ce fait un même capital destiné à les employer de nouveau à une occupation quelconque »⁹⁴. D'ailleurs cette hypothèse est actuellement défendue par des économistes contemporains. Mais Marx oppose à cela parce que :

Quoiqu'elle supprime plus ou moins d'ouvriers dans les métiers et les manufactures où elle vient d'être introduite, la machine peut néanmoins occasionner un surcroît d'emploi dans d'autres branches de production, mais cet effet n'a rien de commun avec la soi-disant théorie de la compensation. Tout produit mécanique, un mètre de tissu exécuté au métier à vapeur, par exemple, étant meilleur marché que le produit manuel auquel il fait concurrence, nous obtenons évidemment cette loi : si la quantité totale d'un article, produit mécaniquement,

⁹³ Ibid. P. 1563.

⁹⁴ MARX, K. *Le capital*, Livre I. Op cit. P 515.

reste égale à celle de l'article manuel qu'il remplace ; alors la somme totale du travail employé diminue ? Si, non l'ouvrage mécanique coûterait autant, si ce n'est davantage, que l'ouvrage manuel.⁹⁵

La théorie de la compensation ne tient donc pas, car si un capitaliste voit comme rentable le fait de remplacer des hommes par des machines, cela signifie que le coût des machines sera moindre que les coûts humains précédents, et ne permettra alors pas de payer des salaires équivalents sur le marché du travail. Une machine qui arrive dans un secteur de production diminue alors de fait le nombre de places de travail dans ce secteur. Donc nous avons des coûts de production nécessairement réduits, car les capitalistes ont les moyens de réduire les coûts pour accaparer la différence entre le prix de vente et le coût de production. Et, sachant que le capitaliste a toujours intérêt à faire grandir cette marge entre coût de production et prix de vente, comment s'y prend-il ? C'est ce que nous avons vu comme « changement dans la composition organique » de l'entreprise qui consiste à faire varier le pourcentage de capital utilisé entre capital fixe et capital variable. Le capital fixe c'est ce qui ne produit pas de valeur et ne fait que de la restituer au produit, il comprend les machines, mais aussi les bâtiments. Et sachant que le capitalisme est essentiellement un système d'accumulation alors cette concentration du capital pousse le capitaliste à moderniser sa production. De plus, cette modernisation passe par une augmentation de la productivité à coût moindre. Mais alors on peut se demander comme ce taux de profit est amené à baisser ?

Déjà il faut distinguer taux de profit et masse de profit. La masse de profit c'est la soustraction entre prix de vente et coût de production qui nous donne une valeur absolue. Alors que le taux de profit c'est un pourcentage obtenu en divisant ce profit obtenu avec le coût de production. Par exemple si je produis un four à 100 et que je le vends 150, mon profit sera de 50 et mon taux de profit sera de 0.5. Marx nous explique que cette loi de baisse tendancielle du taux de profit fait que le taux de profit a tendance à baisser avec le développement de la production capitaliste. Les capitalistes ont le cerveau à l'envers et ne comprennent pas cette loi, car à l'intérieur du système de production, elle est imperceptible. En outre, la loi de baisse tendancielle du taux de profit n'est pas le produit de la concurrence, mais c'est précisément elle qui produit la concurrence, car ce changement de composition organique provoque une productivité plus forte ce qui produit un capital additionnel qui génèrera de nouvelles entreprises qui devront produire à des coûts défiant les grandes. Grâce à l'exposition du système, nous pouvons définir la concurrence comme une lutte pour une productivité du travail égale aux entreprises d'un même secteur.

⁹⁵ Ibid. P 520-521

Mais pour en revenir à notre loi, si la composition organique se modifie et que mon capital fixe est de 100 puis que mon capital variable (ou humain) est de 100 alors mon cout de production est de 200. Néanmoins, pour calculer la masse profit ou profit absolu, il est nécessaire de soustraire le prix de vente du coût de production, mais ce type de calcul ne prend aucunement en compte la composition du capital. Le problème c'est bien que le capital fixe ne produit pas de valeur alors que le capital variable en produit, car cela correspond à la masse de capital nécessaire au paiement du travail nécessaire ou des salaires. Nous avons donc vu que le capitaliste a intérêt à modifier la composition de son capital, ce qui lui permet de réduire les couts de production, et en même temps la valeur de son produit, ce qui entraine une baisse du taux de profit qui est obtenu en divisant le profit qui correspond à la plus-value par le capital total investi. Sachant que la plus-value ou le profit ne peut être obtenu que par le capital variable, on comprend alors que plus le capitaliste a tendance à augmenter le taux de capital fixe contre le capital variable, ce qui fait baisser le taux de profit. Mais alors comment le capitaliste compense-t-il son taux de profit qui baisse ?

La solution pour compenser ce taux à la baisse est alors de vendre plus de marchandise pour obtenir un profit absolu égal ou supérieur. C'est la massification pour compenser le coût. Mais cela produit toujours des crises de surproduction de marchandise ou autrement dit un engorgement des débouchées jusqu'à la crise terminale. La crise terminale est alors la crise de surproduction qui n'est pas intégrable par le capitalisme, en ce sens elle est indépassable par le système tel qu'il fonctionne. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, c'est bien la loi de la baisse tendancielle du taux de profit qui génère un changement dans la composition organique même si de manière phénoménale, la causalité semble inversée.

"En outre, la baisse du taux de profit en raison de l'accumulation provoque nécessairement une lutte concurrentielle. La compensation de la baisse du taux de profit par la masse de profit accrue ne vaut que pour le capital total de la société et pour les gros capitalistes complètement installés. Le nouveau capital additionnel, opérant en toute indépendance, ne rencontre pas ces conditions compensatrices ; il est obligé de les conquérir de haute lutte, et c'est ainsi que la baisse du taux de profit provoque la concurrence entre les capitalistes, et non inversement celle-ci celle-là." ⁹⁶

Il semble que ce soit par l'accumulation, phénomène essentiellement capitaliste, qui génère un capital additionnel et c'est celui-ci qui cause de la concurrence en allant se frotter aux capitalistes en place par le biais du changement de composition organique. La modernisation de la composition organique

⁹⁶ MARX, K. *Le capital*, Livre II et III, Op. cit. P 1569.

est bien un phénomène causé par un capital additionnel en recherche de valorisation. C'est en ce sens que la loi de baisse tendancielle du taux de profit produit le changement de composition organique et non l'inverse. Le capitaliste qui accumule va placer son capital dans les secteurs qui peuvent le valoriser et ce nouveau capital additionnel va alors se frotter aux capitalistes arriérés qui stagneraient dans la modernisation. En ce sens, le capitaliste se tire une balle dans le pied à chaque fois qu'il accumule, même s'il est obligatoire d'accumuler pour survivre dans la concurrence. On perçoit ici toute la perfidie du système capitaliste qui se mord la queue toujours plus fort à mesure qu'il se développe. Cette loi de baisse tendancielle du taux de profit est alors l'analyse qui s'oppose à toute l'économie politique critique qui soutient que l'économie est immortelle. Et en ce sens c'est une théorie révolutionnaire. Donc la loi de baisse tendancielle du taux de profit découle bien de la contradiction de la valeur en ce qu'elle pousse les individus à accumuler par une production inversée de l'homme. Et c'est par cette accumulation que se génère la mort certaine du capital.

Organiser la lutte de classe : passivité et déterminisme.

Comme nous avons pu l'étudier dans la sous-partie précédente traitant du rapport social, la crise économique n'est en rien limitée à l'économie. Elle produit une crise de la production de l'homme par lui-même et donc de ses représentations, de ses goûts et dégoûts. La crise est alors le moment majeur de la transformation de l'homme par lui-même parce que le mode de production dans lequel il se produit est en crise. Par renversement dialectique on peut dire que l'homme de la crise produit la crise de l'homme. Ce développement nous amène à nous demander comment on peut organiser la lutte de classe si celle-ci provient directement de la crise du mode de production capitaliste. On peut dire que la crise de la production de l'homme l'amène à s'opposer à ce mode de production qui le produit à l'envers. C'est donc bien la crise de ce mode de production qui produit la lutte de classe contre lui-même. Le déterminisme du rapport social n'est pas à comprendre de manière passive comme si l'homme n'avait qu'à rester dans son lit jusqu'à attendre que le capitalisme tombe. Au contraire, c'est la révolte de l'homme qui est générée par sa nouvelle production de lui-même qui va s'organiser afin de faire tomber le capitalisme. Donc même de manière déterministe, on peut parler d'organisation de la lutte de classe, non pas de manière subjective et volontariste, mais sous forme déterministe et obligatoire. L'homme n'aura plus rien à perdre et tout a gagné par la révolution et c'est cela qui va le mettre en mouvement.

Des réformistes de l'économie politique

L'État est une production supérieure issue de la division du travail. Alors toutes les réformes politiques sont vouées à réorganiser la division du travail sans jamais abolir l'État. En ce sens, ceux qui souhaitent réorganiser l'État sont des réformistes, parce qu'il n'attaque pas le fondement de ce qui aliène l'homme, mais cherche seulement à réorganiser sa servitude. Marx est donc le seul qui propose une vision scientifique et déterminée de la mort du mode de production capitaliste comme système terminal.

Du quantum dans la lutte de classe

En quoi le Quantum vient-il nous indiquer quelque chose en relation avec la lutte des classes terminale ? Comme nous l'avons étudié, le quantum est une quantité qui cache une qualité dans laquelle elle évolue. Avec cette lecture, nous pouvons dire que tous les chiffres ou quantités données par la production capitaliste indiquent une certaine qualité. Alors, le taux d'exploitation indique un nombre qui nous renvoie à une qualité qui indique le niveau de la déposssession de l'homme. Le taux d'exploitation correspond bien au pourcentage que le producteur produit, mais qu'il ne perçoit pas et en ce sens on peut dire que c'est une déposssession. Et Marx nous dit même que c'est ce taux qui indique un seuil de la lutte de classe. Ce taux d'exploitation paraît renvoyer à un chiffre abstrait, mais pourtant, il indique un rapport social particulier et une époque. Ce pourcentage est d'autant plus fort que le pays est technicisé ce qui nous laisse entendre que le taux d'exploitation des pays industriels a des travailleurs plus exploités que ceux des pays du tiers monde. Le concept de taux d'exploitation ne renvoie pas aux conditions de travail, mais à la part de travail non payé qui est volé par le capitaliste, autrement dit : le taux de plus-value. Plus ce taux augmente et plus la lutte sociale augmente par la même occasion. Ceci nous laisse comprendre que cette quantité renvoie à autre chose qu'elle-même, mais à un rapport au monde qui change chez les individus. Le taux d'exploitation est alors une quantité cachée et en ce sens elle est un quantum.

De la monnaie et de la valorisation

Marx dit que le capital-argent finira par disparaître dans le communisme. Nous avons bien expliqué de quelle manière l'argent surgit par la valeur qui elle-même est le produit de l'échange du travail humain par l'échange. Et la crise, comme nous l'avons vue par la baisse tendancielle du taux de profit est aussi une crise de la valorisation. La valeur a été au bout de son projet jusqu'à devenir caduc par la loi de baisse tendancielle du taux de profit. Le développement de la valeur d'échange était déjà contenu en son origine, car elle est un système de dépossession de l'homme comme nous l'avons étudié à travers les *manuscrits de 1844*. L'homme ne produit plus pour lui, mais pour son lui-aliéné et en ce sens la production devient in-humaine. Alors, cette contradiction de la valeur le pousse à s'enrichir par cette aliénation qui le produit de manière inversée. Mais c'est cette mécanique d'accumulation qui fait travailler le capitalisme à travers cette loi de la baisse tendancielle du taux de profit. La dynamique de la valeur tend alors à mourir et elle ne peut donc pas renaître, car la technologie développée est trop haute pour valoriser quoi que ce soit. Et en ce sens l'argent ne pourra pas redémarrer par la valorisation, car le temps de travail comme mesure de la valeur a été jusqu'au bout de son existence. Donc c'est pour cette raison que le capital argent disparaîtra dans le communisme.

Conclusion

Comprendre la cohérence de l'œuvre écrite par Karl Marx aujourd'hui permet de répondre à de nombreux problèmes économique et philosophique, du moins c'est ce que nous avons pour ambition de démontrer en exposant quelques rouages essentiels à l'économie politique. Mais surtout, il est un auteur complexe qui nécessite la lecture de plusieurs de ces œuvres pour le rendre cohérent et saisir la dynamique générale. Et c'est surtout ce manque de lecture large qui permet à certains de l'associer aux grandes dictatures du XIXe siècle, car pour ceux qui l'ont vraiment lu, il y a peu de rapport entre le communisme tel qui semble le dessiner et les régimes de surveillance massive que l'on peut connaître. Puis, il est avant tout critique de l'économie politique et c'est par l'exposition du système économique qu'il imagine la société post-capitaliste, ce qui le distingue des utopistes proposant des systèmes politiques alternatifs. Le communisme découle logiquement des contradictions du système capitaliste. Alors critiquer le communisme c'est donc produire une critique de la conception marxienne de l'économie et rien d'autre. Mais la complexité que procure sa lecture provient de sa volonté de totalisation du réel, mais cette façon de faire semble déroutante parce que ce n'est plus pratique actuelle de faire de la part des philosophes ou économistes, qui traitent plutôt d'objets restreints. Nous avons essayé ici de rendre compte de la totalité de la vision marxiste à partir de la problématique de la valeur sans pour autant restituer de manière grossière chaque sujet traité.

Partant, pour ces deux auteurs, de l'idée commune suivant laquelle la valeur d'une marchandise est fondée sur le travail humain, nous nous sommes demandé pour quelles raisons Marx et Proudhon conçoivent-ils la monnaie, qui en est la mesure, de manière différente. Et pour quelle raison aussi ils en viennent à souhaiter l'abolition de la monnaie pour l'un ainsi que la modification de son utilisation pour l'autre alors qu'ils souhaitent tous deux répondre au même problème social.

Pour traiter cette problématique initiale, nous avons alors traité des différences de traitement de la valeur entre Karl Marx et Pierre Joseph Proudhon. Cette confrontation semblait essentielle afin de montrer de quelle manière la conception de la valeur permettait de définir la vision générale de chacun des auteurs. Partir de la valeur semble être un point de départ essentiel dans la théorie marxiste, mais celle-ci renvoie à une quantité et le décryptage du monde à partir d'un nombre nous a vite semblé limité. La mathématique est une abstraction qui à son utilité, mais qui ne permet pas à elle seule de comprendre les objets qu'elle traite, c'est pourquoi nous avons essayé de dépasser cette lecture abstraite en introduisant une grille anthropologique dans la dynamique de la valeur qui s'incarne à travers la monnaie. Et grâce à cette nouvelle approche, nous avons pu mettre en évidence que la monnaie vient s'insérer dans le processus de production de l'homme ce qui l'empêche de

produire pour lui-même en le poussant à produire pour autre chose que lui. La monnaie est une sorte de visse coincé dans le rouage de la machine homme en ce qu'elle le pousse à produire pour autre chose que lui-même et c'est cette aliénation qui empêche l'homme de se comprendre, de comprendre son monde et de produire son corps et son esprit pour le mieux. D'ailleurs, c'est ce processus que Marx nomme fétichisme de la marchandise, car c'est un phénomène aliénant attaché à la marchandise. Mais comme nous le savons maintenant, la monnaie est présente seulement lorsqu'il y a un processus d'échange et donc de marchandise ce qui signifie que la monnaie suppose une société de l'échange. Et une société de l'échange repose sur la division des individus au sein d'un groupe en ce que chacun produit des objets essentiels aux autres et différents. La société des échanges est alors un mode d'organisation de dépendance entre les individus qui la composent. Néanmoins, le développement de cet équivalent général abstrait qu'est la monnaie à un bon côté parce qu'il nous permet de saisir sa dynamique historique et c'est précisément à l'époque de Marx que cette saisie est rendue possible. Comme nous l'avons vu, c'est l'émergence du prolétariat produit par la révolution industrielle qui permet de comprendre la dynamique de la valeur. C'est alors le temps historique de vie des personnages qui expliquent leurs échecs et réussite théorique, mais c'est surtout le rapport de production dans lequel ils sont insérés qui précise la déformation de leur vision. En ce sens, les rapports de productions ne sont pas que des catégories économiques, mais ils expriment la relation qu'entretiennent les individus entre-deux dans la société capitaliste.

Grâce à la saisie du mouvement de la valeur, Marx a pu produire une critique de l'économie politique entendue comme la mise à nu de ce système mortel. L'argent n'est que la matérialisation de la valeur qui disparaîtra lorsque son temps sera venu et qui coïncidera avec la mort du capitalisme. C'est donc ce mouvement de dynamique général déterministe que nous avons essayé de saisir de manière précise et vivante. Et c'est cette compréhension de la monnaie comprise comme un processus historique qui permet de résoudre la question sociale. Proudhon, ne saisissant pas ce processus historique monétaire ne peut alors pas aller au-delà de la réorganisation politique, ce qui nous amène à dire que l'incompréhension génère une limite de l'esprit. Toutes les sectes politiques qui se sont théâtralement exprimées lors de la première internationale ouvrière ne sont alors que le produit de cette incompréhension historique et c'est ce qui a fait leur échec. L'impasse de l'utopie est à comprendre de la même manière lorsque l'on songe à toutes les grandes utopies socialistes qui se sont fait intégrer dans le capital. Mais le point de rupture visuel propre au développement de la grande industrie qui a permis d'effectuer une saisie réelle de la dynamique de la valeur c'est l'émergence du prolétariat. La proximité avec des ouvriers révolutionnaires dont a pu profiter Marx lui a permis de comprendre les problèmes sociaux, car on ne peut comprendre les défaillances d'un système que lorsqu'on perçoit ses effets et le prolétariat est précisément l'effet des défaillances du capitalisme.

Proudhon ne conçoit le problème du système capitalisme que par l'accapement de la plus-value de la part des capitalistes et c'est ce qu'il tentera toute sa vie de régler à travers ses banques utopiques. La critique sociale de Marx est bien plus profonde parce qu'elle est anthropologique plus qu'économique et c'est précisément parce qu'il ne se place pas sur le même plan que certains iront chercher des solutions chez l'un ou l'autre. Il semble tout de même impossible de concilier Marx et Proudhon tant leurs théories sont antinomiques.

La loi de baisse tendancielle du taux de profit est véritablement la compréhension fondamentale de l'économie politique développée par Marx, car c'est ce qui annonce la rupture avec toute l'économie politique classique. Découlant de la théorie de la valeur et de ses contradictions, elle montre pour quelle raison le capitalisme tend à mourir à mesure qu'il se renforce. En ce sens on peut dire que le ver est dans le fruit. La valeur provoque un changement dans la production de l'homme en ce qu'elle le pousse à l'accumulation. Mais le problème c'est que cette soif de profit passe par la nécessité de technicisation de la production, ce qui provoque la baisse du taux de profit, car l'outil ne produit pas de valeur, mais restitue simplement la valeur qui a été incrémentée en lui. Cette loi découle alors de la valeur comprise comme un rapport aliénatoire aux objets. C'est donc la compréhension claire de ce qu'est la valeur qui permet de saisir la loi fondamentale qui tue le capital au fur et à mesure que celui-ci se développe.

Nous avons essayé de montrer en quoi la théorie de Marx retournant l'économie politique critique en produisant une critique de l'économie politique n'est pas un simple jeu de mots, mais un véritable retournement dialectique compréhensible. C'est bien la critique de l'économie politique comme exposition des rouages de l'économie qui se veut totale et totalisante en ce sens qu'elle prétend tout expliquer. Ce mémoire s'inscrit alors en défense de Marx contre toutes les économies politiques nouvelles qui veulent réaménager la politique c'est-à-dire en révolutionnaire et non en réformiste.

Mais nous regretterons tout de même de ne pas avoir traité plus profondément cette loi, car elle mériterait un travail entier consacré à son sujet. Nombre de questions restent encore en suspens comme la question de l'engorgement des débouchés produit par une compensation de la baisse du taux de profit. On peut se demander qu'est-ce qui fait que l'offre ne peut pas s'équilibrer ou autrement dit, pourquoi les individus ne peuvent pas acheter la masse de marchandise produite. La réponse à cette question nécessite de mettre en relation la concentration du capital produisant nécessairement une paupérisation de la masse. Mais ne souhaitant pas spéculer sur un sujet trop peu travaillé, il semble plus judicieux de ne pas en dire plus.

Bibliographie

Ouvrages de Marx & Engels

- ENGELS F & MARX K, *La sainte famille* (1845), Les Editions sociales, 2019.
- ENGELS F & MARX K, *L'Idéologie allemande*, Paris, Editions sociales, 1966
- ENGELS F, *Antidühring* : (M. E. Düring bouleverse la science), Paris, Science Marxiste, 2007
- ENGELS F, *L'origine de la famille, de la propriété et de l'État*, Paris, Le temps des cerises, 2012.
- MARX, K, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Editions sociales, 2017.
- MARX, K, *Critique du programme de Gotha*, Paris, Les Éditions Sociales, 2008.
- MARX, K. *Le capital*, Livre I (1867), Paris, PUF, 1993.
- MARX, K. *Le capital*, Livre II et III (1869-1879), Paris, PUF, 1993.
- MARX. K, *Les luttes de classe en France*, Paris, Gallimard, 1994.
- MARX. K, *Manuscrits de 1844*, Paris, Flammarion, 1996
- MARX. K, *Misère de la philosophie*, Paris, Payot et Rivages, 1996.

Ouvrages de Proudhon

- PROUDHON, P, *Qu'est-ce que la propriété ?* Paris, Le livre de poche, 2009
- PROUDHON. P, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (1846), Hachette BNF, Paris
- PROUDHON, P, *Théorie de la propriété*, Montréal-Paris, Éditions l'Harmattan, 1997

Commentaires

- ALTHUSSER, L, *Pour Marx*, Paris, La découverte, 2018
- DE BRUNHOFF. S, *La monnaie chez Marx*, Paris, Edition sociales, 1973.
- ROUBINE, I, *Essais sur la théorie de la valeur de Marx*, Paris, Mille Marxismes, 2009

Autres ouvrages primaires

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1994

ARISTOTE. *La politique*, Paris, Vrin, 1996.

HEGEL G.W.F, *Science de la logique*, Paris, Vrin, 2015.

MAUSS, M. *Essai sur le don*, Paris, PUF, 2012.

Ouvrages secondaires

DEBORD G, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1996.

FEUERBACH L, *L'essence du christianisme*, Paris, Gallimard, 1992.

SMITH, A, *La richesse des nations I* (1776), Paris, Flammarion, 1999

Ouvrage historique

LEONARD, M, *L'émancipation des travailleurs. Une histoire de la première internationale*. Paris La fabrique, 2011.

Article

FERREIRA, N, *Crédit et monnaie social chez P.J. Proudhon (1809-1865)*. *Revue de philosophie économique*, vol. 12, 2011, p. 91-116.

Résumé en français

La démarche d'un mémoire en philosophie historique concise à restituer conceptuellement des problématiques historiques tout en montrant leur caractère actuel. Comprendre la cohérence de l'œuvre écrite par Karl Marx aujourd'hui permet de répondre à de nombreux problèmes économique et philosophique, du moins c'est ce que nous avons pour ambition de démontrer en exposant quelques rouages essentiels à l'économie politique ainsi que les nombreuses confrontations sur ce terrain. Sa confrontation avec Pierre-joseph Proudhon sur le rôle de la monnaie ainsi que de la valeur permet de distinguer l'économie politique critique face à la critique de l'économie politique. La première est enfermée dans les limites de la société capitaliste et c'est ce qui explique qu'elle ne fait naître que des positions réformistes. Alors qu'au contraire, la seconde, incarnée par Marx, sort des limites de cette société en montrant pour quelles raisons la révolution est nécessaire pour résoudre la question sociale. L'analyse de la monnaie et de la valeur permet de comprendre les contradictions qui travaillent la société de manière profonde et ce sont elles qui annoncent la mort inéluctable du capitalisme.

Résumé en anglais

The process of a dissertation in historical philosophy is concise to conceptually restoring historical issues while making them current. Understanding the coherence of the work written by Karl Marx today makes it possible to answer many economic and philosophical problems, at least this is what we aim to demonstrate by exposing some cogs essential to the economy. political as well as the many confrontations on this ground. His confrontation with Pierre-joseph Proudhon on the role of money as well as value makes it possible to distinguish critical political economy from criticism of political economy. The first is confined within the limits of capitalist society and that is why it only gives rise to reformist positions. So on the contrary, the second, embodied by Marx, goes beyond the limits of this society as an expert for what reasons revolution is necessary to resolve the social question. The analysis of money and value makes it possible to understand the contradictions which deeply affect society and it is they which announce the inevitable death of capitalism.

Concepts et notions utilisés (mots-clés)

Les concepts thématiques sont : monnaie, valeur, réforme et révolution.

Les concepts opératoires sont : équilibre, échange, offre et demande, confiance, loi, social.