

VALEUR ABSOLUE, VALEUR RELATIVE ET TRAVAIL

ARNAUD BERTHOUD

Je propose quelques remarques sur la distinction entre valeur absolue et valeur relative en prenant pour domaine d'application le travail. J'utilise à cette occasion plusieurs auteurs d'époques différentes sans me soucier de leur contexte historique. Mon objectif est de tenter d'éclairer quelques expressions courantes dans lesquelles la notion de valeur et la notion de travail sont étroitement associées. L'exercice est de nature philosophique et épistémologique. Mon exposé se divise en deux parties de longueur inégale : d'abord une analyse de notions avec quelques références et quelques exemples ; ensuite et assez rapidement trois essais d'éclaircissement.

II ANALYSE

1- Toute affirmation de valeur associée à un objet est, comme telle, une affirmation pure et simple ou inconditionnelle. Lorsque je dis que cette peinture est belle, cet acte est juste, cette chose est utile, cet argument est valide, je ne suis pas en train d'évaluer ou de juger une valeur relative et je ne suis pas en train de réfléchir à l'appartenance de la valeur aux dimensions du beau, du bon, de l'utile ou du vrai. Je dis seulement dans le moment actuel de ma relation à l'objet que ceci est bien – en dehors de toute comparaison, de toute mesure ou de toute distinction. Je dis seulement à propos de cet objet comment le bien s'impose à moi sans distance et sans cette sorte de liberté qu'on associe généralement aux idées de préférence ou de choix, de réflexion ou de discussion avec d'autres. On ne choisit pas les valeurs et on ne discute pas des valeurs dans le moment où on les affirme. L'affirmation d'une valeur en fait un bien absolu, universel et indifférencié. Les évaluations dans les domaines différents de l'esthétique, de l'éthique, de la technique ou de la logique viennent après. De même, les questions concernant l'origine des valeurs et les questions concernant le contexte dans lequel un homme ou un groupe affirme des valeurs. Au point de départ, la valeur s'impose à l'esprit comme bien. Valoriser et évaluer sont deux actes différents de l'esprit.

REMARQUE. Mon propos relève de la tradition platonicienne. On le trouve exprimé d'une manière particulièrement frappante dans un texte très court de Simone Weil daté de 1941 et intitulé « Quelques réflexions autour de la notion de valeur » (1999, p.121-126). « Une valeur, dit-elle, c'est quelque chose qu'on admet inconditionnellement.... Car à chaque instant notre vie s'oriente en fait selon quelque système de valeurs ; un système de valeurs, au moment où il oriente une vie, n'est pas accepté sous condition, mais purement et simplement accepté.... La connaissance – démonstrations et faits, précise-t-elle - étant conditionnelle, les valeurs ne sont pas susceptibles d'être connues ». Je trouve que ce texte tranchant dit plus vite

et plus fort ce qu'on trouve aussi indiqué de manière plus pesante dans la philosophie de la valeur de tradition kantienne au début du 20^e siècle – Windelband, Rickert, Simmel, Dilthey ou M. Scheler. Il y a quelque chose d'absolu dans la manière dont la vie et l'esprit affirment leurs valeurs.

2- L'affirmation des valeurs n'est pas une opération de l'esprit, comme peut l'être une détermination ou un jugement déterminant, qui définit une essence ou qui détermine de manière plus circonscrite une grandeur. Il faut plutôt parler d'adhésion ou d'acquiescement immédiat de l'esprit en réponse au caractère impératif du bien ou des valeurs. Il faut dire plus précisément qu'il s'agit dans l'esprit d'une adhésion ou d'un acquiescement du désir. Les valeurs orientent la vie comme bien ou comme fin en constituant le désir selon ses différentes formes. On distingue à ce sujet quatre formes sous lesquelles se présente la vie ou le désir de vivre en chaque être humain. Il y a d'abord le désir comme besoins multiples, infinies et anonymes correspondant aux valeurs de l'utile et ensuite le désir comme volonté singulière en chacun correspondant aux valeurs morales ou éthiques du bon. Ce sont les deux premières formes sous lesquelles la vie et le désir se déploient dans une activité productive ou pratique. Il y a après le désir d'admirer de belles choses et le désir de connaître des choses vraies correspondant aux valeurs dites esthétiques ou logiques dont le caractère essentiel est de se déployer dans une activité spéculative rassemblant les êtres humains en communauté en-deçà de l'anonymat des besoins et de la singularité de la volonté

REMARQUE. Cette classification et le tour que je lui donne appelleraient de nombreux commentaires. Deux suffisent en rapport avec mon sujet.

D'abord, sur le désir, la vie désirante ou l'effort de toute vie pour se poursuivre autant qu'elle le peut, je me range du côté de Platon, d'Aristote ou de Leibniz plutôt que du côté de Hobbes, de Spinoza ou de leurs héritiers utilitaristes, pour lesquels de manière générale une philosophie de la valeur n'est pas concevable. On cite souvent le propos de Spinoza sur le conatus. « Nous ne nous efforçons pas vers quelque objet, nous ne le voulons pas, ne le poursuivons, ni ne le désirons pas parce que nous jugeons qu'il est un bien, mais au contraire nous ne jugeons qu'un objet est un bien que parce que nous nous efforçons vers lui, parce que nous le voulons, le poursuivons et le désirons » (Éthique III/ 9 scolie). Mais il faut demander qui dans ce texte parle ainsi en nous et qui en nous peut relier de cette manière le désir d'un objet et le jugement relatif au bien de cet objet ? Ni l'acteur, dont chacun sait clairement par expérience que dans son action même, il commence toujours par affirmer le bien que la vie ou son désir poursuit comme fin avant même tout jugement, ni le spectateur qui ne juge de la valeur de l'acte délibéré ou exécuté qu'en le comparant à un autre par un mouvement qui le met alors un moment à distance de la vie et de l'actualité de son désir. L'alternative que Spinoza énonce entre l'idée d'un jugement sur le bien qui commanderait notre désir de l'objet et l'idée d'un désir qui commanderait au contraire notre jugement sur le bien confond le jugement avec l'affirmation de la valeur et suppose une vie ou un désir en dehors de l'action. Il faut mieux dire, à mon sens, en épousant la perspective sous laquelle nous placent nos actions les plus simples, que nous n'agissons jamais sans penser en même temps qu'en nous la vie se désire toujours plus parfaite ou meilleure en voulant accomplir toutes ses virtualités. Nous ne pensons au contraire que la vie en nous pourrait ne pas désirer naturellement son bien propre que lorsque nous nous imaginons habités par des forces mécaniques et étrangères qui précisément alors paralysent notre capacité d'action. Autrement dit, Spinoza témoigne à mes

yeux d'une forme de vie étrangère à l'action qu'un naturalisme dogmatique transpose en évidence première.

Ensuite, sur la classification des formes du désir. J'applique ici directement la distinction aristotélicienne entre vie pratique et vie spéculative et, à l'intérieur de la vie pratique, la distinction entre action ou praxis et production ou poiésis. Le besoin est donc la forme dispersée, infinie et douloureuse du désir ou de la vie dans son mouvement productif selon l'utile. La volonté est la forme ramassée et joyeuse du désir qui singularise chacun comme sujet moral dans son activité proprement pratique selon le bien. Je rattache par ailleurs le « désir de savoir », qui ouvre dès la première phrase la Métaphysique d'Aristote, à l'amour du beau qui entraîne le penseur platonicien vers les idées et que me semble invoquer Descartes lorsqu'il fait de l'admiration la première de toutes les passions de l'âme. Et je m'inspire d'une pensée de Kant dans la Critique de la Faculté de Juger, magistralement commentée par H.Arendt dans son dernier écrit de 1970 (1991), selon laquelle ce qui réunit les hommes en communauté pré-discursive est le désir du sens à la base du vrai et du beau.

3- Un objet se définit en le rapportant à son genre ou son espèce générale la plus proche. Cette pierre est un silex, cet acte est un échange, cette institution est une famille ou une école. On peut vouloir définir un silex, un échange ou une école en rassemblant ses propriétés essentielles et en écartant les caractères accidentels. On peut vouloir ainsi à chaque époque et selon son contexte historique viser l'universel et définir pour son temps ou même pour tous les temps une forme humaine ou sociale – par exemple, l'essence du travail dans les sociétés capitalistes ou l'essence du travail humain en général, abstraction faite des formes différentes de l'esclavage, du servage ou du salariat. Mais comme telle l'essence n'est pas une valeur. L'essence du travail, s'il est vrai par exemple qu'à tout travail à toute époque et en tous lieux appartiendrait en propre le fait d'user avec intelligence d'outils variés et l'expérience d'une mesure du temps en temps de peine, n'entraînera pas immédiatement la valorisation de l'intelligence collective de l'outil – ce qu'on peut appeler la rationalité technique ou instrumentale - ou la valorisation de l'expérience du temps vécu comme grandeur mesurée en temps de peine – ce qu'on peut appeler la disposition subjective à l'économie. Affirmer une valeur ou valoriser un objet ne suit pas directement sa définition ou ne s'ajoute pas à son essence comme une propriété ou une qualité supplémentaire. Une valeur ou le bien en lequel elle se décline – le bon, le beau, l'utile ou le vrai - est au-delà ou en-deçà de l'essence et de toute définition.

REMARQUE. J'élargis ici le platonisme de G.E.Moore en m'inspirant de S.Weil et en transposant ce qu'il dit du bien moral ou du bon dans le premier chapitre de ses « Principia Ethica » à l'ensemble du bien ou des valeurs – esthétiques, éthiques, techniques ou utilitaires et logiques. « Essayer de définir le bon révèle un manque de compréhension de l'essence même de la définition » dit-il, (1903, p.106) car « une définition au sens strict énonce quelles parties composent invariablement un certain tout » (p. 101). Or « bon n'est composé d'aucune parties que nous puissions lui substituer mentalement lorsque nous pensons à lui » (p.100). « Bon est une notion simple tout comme jaune est une notion simple » (p.99). J'avance donc l'idée selon laquelle toute valeur, en tant qu'elle est seulement affirmée, est une notion simple, indécomposable, indéfinissable et pour cette raison non maîtrisable par une opération de l'esprit, bien qu'elle s'impose à l'esprit. C'est en ce sens que poussant le

platonisme au plus loin, S.Weil peut dire que les valeurs sont à la fois affirmées et ignorées et que « l'artiste tend vers une beauté qu'il ignore » (1999 p.122).

4- Ces deux commentaires permettent de souligner à la fois la profondeur et l'embarras du propos de Marx lorsque, dans la Critique du Programme du Parti ouvrier allemand ou Programme de Gotha de 1875, il se laisse aller à prophétiser la réconciliation des hommes avec leur condition naturelle dans la phase supérieure de la société communiste et au-delà de la société capitaliste où le désir d'argent donne à l'idée du meilleur ou de la perfection la forme pathologique de la quantité et du toujours plus. « Alors, dit-il, le travail sera devenu non seulement le moyen de vivre , mais encore le premier besoin de la vie ...» (Pléiade II/ p.1420). Il y a ici la vie, la vie avec son désir, l'orientation de la vie et du désir vers la perfection, la perfection atteinte à la fin de l'histoire comme nature humaine réconciliée avec elle-même. Mais le désir est toutefois désigné encore comme besoin - alors même que la vie semble s'exprimer maintenant dans la joie sous la forme d'une activité dont la valeur ne relève plus de l'utile – et le travail devient la fin ou le bien immanent à la vie, comme si l'action consistait seulement à produire pour se produire toujours davantage. Le travail comme premier besoin de la vie, c'est chacun devenant le poète de sa propre vie dans un temps « d'épanouissement universel des individus » (id. p. 1420). L'embarras de Marx est de conserver les mêmes notions de travail et de besoin – travail toujours collectif et besoin toujours dispersé, douloureux et anonyme - dans une situation où l'exaltation de la singularité de chaque homme évoque l'éthique et l'esthétique.

5- Affirmer la valeur d'un objet, c'est affirmer que son essence se montre ou s'exprime en lui sous la forme d'un idéal. Cette peinture est belle : elle est un idéal ; en elle se montre l'essence du genre de peinture dont elle relève. Cet acte est juste : il réalise un idéal ; en lui se montre une essence de la justice. De la même manière, en se situant par imagination dans la société communiste de Marx, on pourrait dire : le travail de cet individu ou son produit est à la fois utile, bon et beau ; il montre ainsi l'essence du travail humain et il l'illustre comme idéal. Or c'est cet idéal qui enveloppe et dirige le moment ultérieur et distinct de l'évaluation. Si je dis que cette peinture est belle, il n'y a d'abord dans mon propos que l'affirmation de sa valeur et l'affirmation qu'il y a là sous mes yeux un exemplaire de l'essence de ce genre de peinture tenu pour idéal. Mais si j'ajoute que cette peinture est plus belle qu'une autre, il y a alors une évaluation qui convertit la valeur affirmée antérieurement en grandeur déterminée par l'identification d'une mesure. Cette conversion de la valeur absolue en valeur relative peut être considérée comme l'effet d'une transformation du désir des belles choses en un désir de savoir en quoi ces choses sont belles les unes par rapport aux autres. Ainsi ce qui se montre, s'exprime ou se révèle comme essence ou comme idéal dans le moment de l'affirmation de la valeur d'un objet est aussi ce qui dirige ou conduit l'esprit dans son évaluation, sa mesure ou son traitement comme grandeur. Inversement, on pourra dire que lors d'une mesure de la grandeur d'un objet ou de la détermination de sa valeur relative dans « un jugement de valeur » – évaluation d'une peinture, d'un acte, d'une chose, d'un argument ou d'un travail– ce qui se montre, s'exprime ou se révèle c'est une essence dont on affirme la valeur.

REMARQUE. J'utilise ici deux distinctions que j'articule l'une à l'autre pour rendre compte de la relation entre l'affirmation d'une valeur comme valeur absolue et la détermination d'une valeur comme grandeur.

La première distinction, dont E.Weil et P.Ricoeur font grand cas, se trouve exposée par Kant dans la deuxième partie de la Critique de la Raison Pure. Une idée de la raison pure - comme l'idée de Dieu, de l'âme, du monde ou de la loi – ou l'idéal qui lui sert en quelque sorte « d'original »... « sert de règle et de prototype pour diriger le jugement ou l'action » mais ne doit en aucun cas être appliquée ou réalisée empiriquement ou « dans le phénomène » (1963, p.414). Ce serait oublier que l'idée est seulement là comme le relais du désir qui dirige l'esprit théorique ou pratique vers sa perfection – « idée régulatrice » - et non comme un modèle d'explication, de compréhension et d'application ou un programme de correction ou de construction de la réalité – ou « concept constituant ». Par exemple, il y a d'un côté une idée de justice qu'on peut appeler le juste par nature- dont on affirme la valeur et qui peut se définir selon son genre - justice distributive, justice commutative etc..., et il y a d'un autre côté des principes universels du Droit dont on peut déduire des Droits particuliers. Le juste par nature est une idée régulatrice. Les principes universels du Droit sont des concepts constituants. De la même manière, il y a, selon Kant, une idée régulatrice d'humanité et, sans doute avec elle, une idée régulatrice de travail humain et il y a des droits de l'homme et des droits du travail qui ont la forme épistémologique de principes constituants.

La seconde distinction se trouve chez Wittgenstein et traverse les deux périodes de son œuvre. Il s'agit de la distinction entre ce qui se montre et ce qui se dit. Par exemple, à propos du sens : « la proposition montre son sens » dit le Tractatus en 4.022 et « ce qui peut être montré ne peut être dit » en 4.1212. Ou encore à propos de tout ce qui constitue « le nid de propositions » dont se tire « une image du monde » que nous partageons avec autrui comme « une forme de vie » et dont une proposition particulière suppose qu'elle se montre lorsqu'elle même se dit. Ou encore, en généralisant au domaine logique, éthique et esthétique, l'ordre logique qui se montre dans le parler, le bon qui se montre dans un acte bon et le beau qui se montre dans une œuvre d'art, comme étant à chaque fois « l'élément mystique » qu'il faut « taire », alors même qu'il s'impose à l'esprit pour diriger ses conduites verbales, pratiques ou esthétiques.

6- A l'aide de ces deux distinctions – idée régulatrice et concept constituant, ce qui se montre et ce qui se dit - et à l'aide de la relation entre les premiers termes et les seconds – l'idée ou ce qui se montre dirige l'esprit dans ses opérations sans constituer en retour une opération de l'esprit – on peut déchiffrer une partie des premières pages du livre I du Capital et comprendre comment Marx rattache l'affirmation de la valeur absolue du travail à la détermination de la valeur d'échange comme grandeur ou quantité. Il faut en particulier relire quatre phrases. Citons-les par ordre d'entrée. §4- « L'utilité d'une chose fait de cette chose une valeur d'usage » ; §12- « Le quelque chose de commun qui se montre dans le rapport d'échange ou dans la valeur d'échange des marchandises est leur valeur » ; §14- « le travail qui forme la substance de la valeur des marchandises est du travail égal et indistinct, une dépense de la même force... la force de travail de la société toute entière » ; §18 « 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 ».(Pléiade I/ p.561-568).

Dans le texte de Marx, l'affirmation de la valeur absolue du travail dans la dimension de l'utile à l'époque du capitalisme reste le plus souvent implicite. Toutefois, en note ajoutée à la phrase citée au §4, Marx rapporte un propos de Locke sur la valeur naturelle des choses

qu'il commente ainsi : « Au 17^e siècle, on trouve encore souvent chez les écrivains anglais le mot *worth* pour valeur d'usage et le mot *value* pour valeur d'échange, suivant l'esprit d'une langue qui aime à exprimer la chose immédiate en termes germaniques et la chose réfléchie en termes romans » (id. I/ p.562). Marx souligne lui-même l'opposition entre « immédiat » et « réfléchi ». Cette opposition, selon moi, n'a pas d'autre sens que l'opposition entre valeur affirmée – « immédiatement » ou sans distance – et valeur déterminée – par une opération « réfléchi » comme peut l'être un jugement ou la mesure d'une grandeur. En matière de valeurs affirmées immédiatement, il n'y a, d'après Marx, à l'époque du capitalisme dominé par la forme argent du désir, que des valeurs dans la dimension de l'utile ou des valeurs utilitaires ou instrumentales. C'est pourquoi la valeur affirmée du travail ne peut être que l'utilité du travail et ce n'est que sous cette dimension de l'utile que l'universalité d'une définition de l'homme par le travail peut se former dans cette période de l'histoire. Plus tard, selon Marx, il en sera autrement et la valeur éthique et quasi-esthétique du travail apparaîtra.

Mais en matière de valeur déterminée par un jugement, le travail n'est pas autre chose qu'une grandeur. C'est dans l'échange, promu par le fait de la division du travail, que le travail est une grandeur ou une valeur relative. Marx peut dire alors que l'essence du travail, définie à l'époque du capitalisme comme « une force de travail de la société toute entière », « se montre » dans les opérations marchandes d'évaluation. Il dira inversement un peu plus loin que « la valeur d'échange n'est pas autre chose qu'une manière sociale particulière ou historique de compter le travail employé dans la production d'un objet » (id. p.617). En cela, il ne fait que reprendre, en la transposant sur la notion plus générale de valeur d'échange, l'idée de Locke selon laquelle le compte monétaire est une façon conventionnelle de dire la réalité d'une grandeur non monétaire commune à tous les biens.

Mais pour indiquer plus précisément à qui se montre sans se laisser connaître l'essence du travail ou encore quelle est la forme de la relation entre l'idée du travail affirmée comme valeur selon l'utile et l'opération des marchands sur les comptes, les valeurs d'échange ou les prix, il n'utilise pas comme Kant l'opposition épistémologique et platonicienne entre idée directrice et concept constituant. Il utilise plutôt l'opposition logique et hégélienne entre substance et grandeur. L'essence du travail comme force sociale est l'idée enfouie dans la tête des marchands et ignorée d'eux, tel l'esprit objectif d'une période qui ne peut apparaître à ciel ouvert dans la pensée des acteurs qu'à la période ultérieure, qui est l'époque de la société communiste. Aucun marchand ne peut sauter par-dessus son temps et voir au-delà des conventions. Aucun ne sait comme le laisse croire Locke que ce qu'il compte comme valeurs d'échange ou plus précisément en monnaie est une manière de mesurer ou de compter du travail social. Tous ignorent que cette essence du travail valorisée par leur désir profond guide leur esprit dans leur évaluation et leur calcul. L'essence du travail agit sur eux comme une sorte de main invisible, d'esprit en marche ou de pensée divine. C'est cette essence active que Marx appelle « substance ». Le travail social ou « la force de travail de la société toute entière » est la substance qui se montre dans toutes les propositions marchandes ou dans le langage des marchandises et qui sans jamais se laisser saisir directement conduit les hommes d'une époque vers leur destin historique.

II - ECLAIRCISSEMENTS

Les remarques antérieures en matière de philosophie de la valeur font valoir la portée philosophique de la distinction et le sens épistémologique de la relation entre valeur absolue et valeur relative. Affirmer la valeur d'une chose par l'adhésion d'un désir sans jugement : valeur absolue déclinée selon les différentes formes du désir. Juger la valeur d'une chose ou déterminer par un nombre ou un ordre en plus ou moins la grandeur d'une chose dans le déploiement du seul désir de savoir : valeur relative. Mais cette distinction logique n'est pas une séparation réelle. La valeur absolue commande la valeur relative au sens où l'essence d'une chose à laquelle la valeur absolue est associée dirige les opérations de l'esprit dans l'estimation de la valeur relative, comme l'idée régulatrice par rapport au concept constituant, comme ce qui se montre dans ce qui se dit ou comme la substance dans la grandeur. Ces remarques permettent alors d'éclaircir quelques expressions courantes dans le domaine rattachant la valeur au travail.

1-Valeur d'usage et valeur d'échange. Quel sens donner à cette distinction ? Deux réponses alternatives sont possibles. Ou bien cette distinction est une opposition symétrique entre deux grandeurs. Il y a alors d'un côté la grandeur dite valeur d'usage et d'un autre côté la grandeur dite valeur d'échange - chaque grandeur étant mesurée dans une grandeur prise pour unité ou « grandeur étalon » de même espèce. Cette distinction interdit de confondre les mesures et, en particulier, de mesurer la valeur d'échange d'une marchandise par la valeur d'usage ou une unité de valeur d'usage d'une autre marchandise. Ce serait par exemple, selon Ricardo, la confusion faite par A.Smith lorsque celui-ci prend pour grandeur étalon des valeurs d'échange la grandeur supposée invariante de l'heure de peine de tout homme au travail. Ou bien cette distinction est une opposition hiérarchique entre deux registres de la valeur. Il y a alors, d'une part, la valeur absolue affirmée par le besoin dans la dimension de l'utile directement ou indirectement par la médiation d'autrui ou la relation d'échange. C'est ce qu'on lit dans le premier livre de la Politique d'Aristote sur le sens de la valeur d'usage. Il y a, d'autre part, le jugement de valeur ou l'estimation de la valeur utilité indirecte d'une chose à travers la relation marchande – ce qui constitue la grandeur sociale dite valeur d'échange ou prix, mesurée dans l'espace déterminé par la division du travail selon une grandeur étalon de même espèce. Cette distinction interdit de confondre sous le même terme indifférencié de valeur deux actes différents de l'esprit. Ce serait par exemple, selon Marx, la confusion faite par A.Smith pour qui la richesse aurait tantôt la valeur conférée par la valeur absolue associée à un certain genre de travail par toute l'époque moderne, tantôt la valeur relative ou la grandeur valeur d'échange ou prix mesuré en salaire monétaire ou son équivalent approximatif en une quantité physique de blé étalon.

Cet éclaircissement à propos de la valeur d'usage et de la valeur d'échange peut se transposer sans doute sur la distinction de M.Weber entre rationalité en finalité et rationalité en valeur. La rationalité en finalité porte sur les moyens à fin donnée dans une délibération. Ici il s'agit d'apprécier des moyens les uns par rapport aux autres. La comparaison des moyens en fait des grandeurs. On se trouve dans le domaine des valeurs relatives sur lesquelles le jugement peut donner lieu naturellement à une communication et une discussion collective. Les valeurs relatives, qu'elles soient ou non des valeurs d'échange, sont en ce sens des valeurs dont le partage s'exprime dans des raisons explicites ou des justifications communes. En cela, la rationalité en finalité est une rationalité sociale. La rationalité en valeur

signifie tout autre chose. Il s'agit de valeur absolue. Ce qui est affirmé au-delà de toute discussion possible, c'est la valeur absolue de la raison entendue de manière assez précise comme intelligence technique dans le domaine de l'utile circonscrit par le désir comme besoin. E.Weil parle alors justement de sacré. En plaçant les sociétés modernes sous le règne de la rationalité en valeur, M.Weber indiquerait que nos sociétés se rassemblent dans la même vénération indiscutable de la technique.

2- Ignorance de la valeur absolue. Lorsque la valeur absolue est ignorée ou tenue pour un domaine totalement séparé, la valeur relève du seul domaine des grandeurs et des mesures. Parler des grandeurs et des mesures, c'est alors désigner une pluralité de sciences ou de techniques sans souci d'unité. Dans le domaine des richesses ou de l'économie marquée par la division du travail et des relations de distribution par le partage ou l'échange, ce qu'on appelle la théorie de la valeur n'est plus qu'une réponse aux deux questions fondamentales qui retiennent généralement les sciences ou les techniques : quelle mesure et quelle forme de régulation. Plus précisément : quelle est l'espèce de grandeur sociale de distribution – prix de production, prix de marché etc...et quels sont les facteurs à l'origine de tel ou tel niveau de la grandeur considérée ? En ce cas , la science économique se laisse toute entière absorber par le règne de la quantité ou du calcul et se trouve incapable de comprendre comment la valeur absolue de l'utilité la domine. C'est le sens de la critique que Marx adresse à l'Economie Politique de son temps. En élargissant son propos, on pourrait dire que la science économique, faute de philosophie avouée, reste aveugle à son fond utilitariste ou hobbesien, à sa promotion de l'intelligence technique ou poïétique et à sa seule définition du désir comme besoin. Pour elle, sans même qu'elle le sache vraiment, le travail se définit uniquement comme travail productif et sa valeur utilité est d'abord la valeur utilité attribuée à la production ou à l'aspect prométhéen du travail.

Marx fournit précisément l'exemple d'une tentative contraire lorsqu'il annonce dans ses textes sur la société communiste le dépassement de la science économique de la quantité et le règne prochain d'une valeur du travail, dont le sens ne serait pas seulement l'utilité de la production et dont la grandeur en conséquence n'aurait pas pour seule mesure une grandeur étalon identifiée sous le registre de l'intelligence poïétique. Dans la première phase, dit-il, « la société communiste vient d'émerger de la société capitaliste...elle porte encore les stigmates de l'ancien ordre où elle a été engendrée...et elle conserve encore le même principe qui règle l'échange des marchandises » (Pléiade I/p.1419-1420). Dans cette première phase, le partage des richesses devient le mode exclusif de distribution, sans plus d'échange et de monnaie, mais la détermination des parts garde pour référence l'espèce de grandeur qui se montre à l'époque capitaliste dans le langage des marchandises sous la forme d'un travail social. Mais à la différence de la période capitaliste où ce qui se montre et ce qui se dit se situent sur deux plans séparés, le travail social devient maintenant une grandeur réelle connue de tous et dite dans son langage propre. « Le même quantum de travail que chacun a donné à la société sous une forme, il le reçoit en retour sous une autre.» (id. p.1419). Le principe de distribution relève donc encore de l'égalité, comme le fait « le droit bourgeois ». « L'égalité consiste en ce que le travail fait fonction de mesure commune. » (id. p.1419). « Un étalon de mesure » est fixé par le droit sous la forme d'une heure d'un travail d'une certaine intensité dont chacun peut faire l'expérience d'une manière égale. « Par sa nature, en effet, le droit ne peut consister que dans l'emploi d'une mesure égale pour tous selon laquelle les individus inégaux (et ils ne seraient pas distincts s'ils n'étaient pas inégaux) sont vus ...sous un aspect unique et déterminé ». Ici, nous ne sommes pas encore sortis de ce qu'on peut appeler la forme technique de la mesure extérieure, objective et unique, comme peuvent l'être la balance pour

la pesée selon un étalon du poids, l'appareil de justice pour les actes délictueux selon des grandeurs de peine étalon ou le dispositif monétaire pour les échanges avec ses grandeurs étalons.

Il n'en est plus de même dans la phase supérieure de la société communiste où le partage des richesses a pour règle la singularité de ce que Marx appelle avec l'embarras qu'on a dit « le besoin ». Il faut alors, dit-il, dépasser la mesure unique et les règles de droit puisque tout droit au regard de l'inégalité réelle des besoins apparaît maintenant comme « un droit de l'inégalité » (id. p.1420). La confrontation directe de chacun avec tous les autres s'impose. Chacun doit dire aux autres, sans mesure extérieure ou objective faisant office de référence unique et commune, la subjectivité de son besoin et de son temps de peine au travail selon sa mesure propre. Chacun s'adresse aux autres comme s'il s'agissait de s'entendre sur la beauté d'une peinture ou la justice d'un acte. De fait, ce qui se montre alors et se dit, ce n'est plus l'essence encore tronquée du travail selon la seule valeur de l'utile, mais la forme véritable du travail humain où plusieurs dimensions du bien se conjuguent. Le partage des richesses devient aussi le partage des mesures dans la discussion. Dans cette discussion qui constitue la matière politique par excellence, la science ne s'élève plus au-dessus du savoir de chacun. L'universel abstrait du travail social homogène disparaît et cède la place à l'universel concret d'une sorte de communauté éthique. « L'épanouissement universel des individus » sert de garantie contre le risque des malentendus, des envies, des discordes et des dominations.

3- Confusion sur la relation entre valeur absolue et valeur relative. Cette confusion prend la forme suivante. La relation qui rattache la valeur absolue à la valeur relative comme idée régulatrice, comme ce qui se montre dans les propositions d'un langage ou comme substance est effacée au profit d'une relation très différente présente dans les sciences de la nature. On peut suivre sur ce point la pensée de M.Weber en s'inspirant de son intervention dans ce qu'on appelle « la Querelle des Méthodes » au tournant du 19^e et 20^e siècle en Allemagne. La méthode des sciences de la nature consisterait à chercher sous les apparences multiples et désordonnées des faits naturels un ordre réel des causes et des interdépendances – La relation caractéristique de ces sciences dites nomothétiques serait ainsi de passer d'une grandeur apparente à une grandeur réelle. La méthode des sciences de l'esprit au contraire consisterait à chercher sous l'apparence commune et banalisée des faits culturels la singularité de traces de la vie et du désir. La relation caractéristique de ces sciences dites idéographiques ne serait pas de passer d'une grandeur à une autre, mais d'une grandeur à ce qu'elle traduit ou à la valeur qu'elle révèle. Ce que dénonce Max Weber à l'endroit de la science économique orthodoxe de son temps, c'est son naturalisme et son positivisme. Pour gagner le statut prétendument privilégié de science nomothétique, la science économique d'inspiration ricardienne, écarte le domaine des opinions et des conventions multiples, plus ou moins associées au jeu de différents pouvoirs et dont la grandeur la plus commune est la grandeur monétaire. Elle tente ainsi de mettre à jour sous l'apparence du prix monétaire la réalité d'un prix - prix de production ou prix réel de marché – dont la formation et la régulation s'imposent à la conscience et la subjectivité des agents comme autant de contraintes extérieures, objectives ou naturelles. Or ce qui se perd dans cette tentative, selon M.Weber, c'est la relation étroite entre le désir des agents et les formes variées de leurs jugements ou encore la domination des valeurs sur les conduites. Dans les sciences idéographiques, il faut aller du général vers le singulier pour entendre ou « interpréter » la valeur absolue associée à un idéal – par exemple la valeur religieuse de l'enrichissement par le travail productif pour les capitalistes protestants du 17^e siècle ou la valeur éthique accordée à l'usage de la rationalité

dans la politique par les utilitaristes – Dans la science économique orthodoxe, sous prétexte d'écarter les mesures soumises à l'inconstance des passions, on efface le désir de l'acteur et on compose des comportements généraux, mus par des besoins ou des intérêts anonymes, comparables et aisément mesurables comme s'il s'agissait de forces naturelles. Le passage des passions à l'intérêt assure le passage d'une pluralité de mesures subjectives et approximatives ouverte à la discussion à l'unicité d'une mesure objective et précise sur laquelle aucun dissentiment n'est possible. La science économique prend la forme d'une science naturelle et positive, mais elle se ferme à la question de savoir quel sens donner à la richesse dont elle prétend pourtant faire son objet et quelle valeur accordée encore au travail dont la division délimite en même temps son domaine.