

Aristote et Marx : d'un concept de valeur à un autre

par Ragıp EGE

BETA – Theme, Université Louis Pasteur de Strasbourg

Economies et Sociétés, « Histoire de la pensée économique »
PE, n°35, 8-9/2004, p.1409-1430

Résumé : L'objet de cet article est d'analyser les fondements du jugement de Marx sur Aristote relatif à l'absence d'un véritable concept de valeur chez l'auteur de l'*Ethique à Nicomaque*. Nous nous efforçons de montrer que malgré le caractère discutable de l'interprétation que propose Marx des analyses d'Aristote, l'auteur du *Capital* a raison de souligner l'impact du contexte social et institutionnel sur les questions que se pose le théoricien. Chez Aristote la question de la valeur s'inscrit dans une problématique de l'échange alors que le concept marxien de valeur prend corps dans une problématique de la production et concerne la genèse de la valeur.

Abstract : This study aims to analyse the relevance of the Marxian judgment about the inexistence of a true value concept in Aristotle. We try to show that Marx, in spite of the questionable way of his interpretation of the *Nicomachean Ethics*, is right to emphasize the influence of the social and institutional framework on the questions formulated by the theoretician. On the one hand Aristotle considers the value problem within the context of exchange, on the other hand Marx analyses the concept of value as a reality which emerges from production.

1. Introduction

Dans cette étude nous nous proposons de procéder à une lecture comparative des analyses d'Aristote et de Marx sur la valeur pour montrer qu'un concept théorique prend corps au sein d'une problématique spécifique et que l'émergence d'une problématique est étroitement liée au contexte historique et institutionnel où se déploie son auteur. Il s'agit là d'un type de questionnement que Marx lui-même s'engage à mener dans le *Capital* à travers sa célèbre lecture d'un passage du huitième chapitre du livre cinq de l'*Ethique à Nicomaque*. Les arguments développés par Marx dans son commentaire ne sont pas tous recevables. En particulier, pour des raisons relatives à ses convictions dialectiques -sur lesquelles nous reviendrons-, l'auteur du *Capital* prétend qu'un véritable concept de valeur ferait défaut à l'analyse d'Aristote. Or, à l'examen des différentes traductions de l'*Ethique* et d'une importante littérature consacrée aux idées économiques du Stagirite, il est impossible de contester l'existence d'un concept précis de « valeur-besoin » dans l'argumentation du

passage commenté dans le *Capital*. Mais au-delà de cette interprétation tendancieuse, la lecture de Marx présente, à nos yeux, un réel intérêt épistémologique : elle fournit des éléments analytiques pour une interrogation sur les conditions de possibilité de la construction d'un nouveau concept de valeur inséré dans une nouvelle problématique –celle de la production–, alors que le concept aristotélicien de valeur s'insère dans une « problématique de l'échange » dont Marx s'efforce précisément de se défaire dans le *Capital*. Lorsqu'on prend la distance nécessaire à l'égard de sa volonté « scientifique » d'accéder à la « vérité » de la valeur, les observations de l'auteur du *Capital* au sujet des obstacles que le contexte esclavagiste de la société antique sont censés dresser sur le chemin de l'interrogation aristotélicienne revêtent une signification épistémologique d'un tout autre intérêt.

2. Analyse aristotélicienne de la valeur : une problématique de l'échange

L'examen de l'analyse aristotélicienne de la valeur a donné lieu à une littérature considérable. Ici-même la source principale de notre lecture du texte d'Aristote sera la traduction de l'*Ethique à Nicomaque* réalisée par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif (1970), avec les deux volumes de « Commentaire », d'une rigueur analytique et d'une érudition bibliographique impressionnantes, qui accompagnent cette traduction. Les analyses historiques, institutionnelles, philosophiques et étymologiques de J.P. Vernant (1962, 1965), de A. Aymard (1967), de P. Vidal-Naquet (1972, 1990 avec M. Austin), de M. I. Finley (1970, 1973), de C. Mossé (1986) sur le statut spécifique des concepts d'ordre économique dans le contexte de la Grèce ancienne orientent également fondamentalement notre compréhension des idées d'Aristote. Pour ce qui est de la compréhension de la théorie de la valeur d'Aristote, les travaux de Van Johnson (1939), de J. Soudek (1952), de P.-D. Dognin (1958), de B. J. Gordon (1964), de R. Dos Santos Ferreira (1974, 2002) nous semblent déterminants.

Beaucoup de commentateurs du huitième chapitre du livre V de l'*Ethique à Nicomaque* ont cru déceler dans les analyses d'Aristote sur l'échange l'existence d'une théorie de la valeur-travail (cf. Dos Santos Ferreira 1974, pp.29 et sq., pour un examen détaillé de cette question). On connaît la célèbre note de Schumpeter au sujet du chapitre précité : « If I am right, Aristotle was groping for some labor-cost theory of price which he was unable to state explicitly » (Schumpeter 1954, pp.60-61, note 1). Comme le rappelle

Gordon, cette interprétation qui privilégie le coût de production comme le facteur déterminant de la valeur d'échange d'un bien chez Aristote remonte à Saint Albert le Grand et à Saint Thomas d'Aquin qui croient déceler, dans les analyses du Philosophe, en matière d'échange, la présence du concept médiéval de « *labores et expensae* » (Gordon 1964, p.121). Van Johnson (1939, p.450), qui refuse, comme Soudek, l'existence d'une quelconque théorie de la valeur-travail chez Aristote estime que les commentaires qui confèrent une telle théorie au Philosophe prennent appui essentiellement sur la remarque, au premier abord énigmatique, de l'*Ethique* (cf. à ce sujet Finley 1970, pp.271 et sq.), concernant la nécessité de ramener les individus non-égaux à l'égalité (1133a 16). Essayons d'y voir plus clair. Le passage qui semble le plus autoriser la thèse d'une théorie de la valeur-travail chez Aristote est le suivant :

« Prenons un exemple : soient A un architecte, B un cordonnier, C une maison et D une paire de chaussures. Le problème est donc celui-ci : l'architecte doit recevoir du cordonnier le travail (*ἔργον*) de celui-ci et lui donner en échange son propre travail. En établissant d'abord l'égalité proportionnelle de ces différents produits et en réalisant ensuite la réciprocité, on obtiendra le résultat susdit. Sinon le marché ne sera pas égal et la communauté ne subsistera pas. Rien n'empêche en effet que le travail de l'un ait plus de valeur que le travail de l'autre, et, dans ce cas, il faut les ramener à l'égalité » (1133a, 7-13).

Ce qui importe évidemment de savoir ici, c'est le contenu précis du mot *ἔργον*.

Deux traducteurs en langue anglaise proposent respectivement les termes : « *some part of what [he] produces* », et « *the product of his labour* » (J.A.K. Thomson 1953, p.152 et H. Rackham, 1926, pp.281, 283). Ces termes relèvent déjà d'une interprétation orientée dans l'optique d'un concept de valeur-travail, le second terme étant plus résolument engagé dans cette voie que le premier. J. Tricot, dans sa traduction, s'avance encore plus loin et n'hésite pas à affirmer, dans la note de bas de page pour le mot *ἔργον*, que « ces valeurs seront fonction du temps employé à exécuter le travail » (Tricot 1959), p.241, note1). Remarquons cependant que dans la note 2 de la page suivante Tricot souligne que le coût de production n'intervient pas dans l'analyse de la valeur d'Aristote. Mais Gauthier et Jolif (1970, T.1, p.135), tout comme J. Voilquin (1950, p.133) et les traducteurs allemands (E. Rolfes 1921, p.99 et G. Bien 1972, p.112), faisant preuve de plus de prudence, optent pour le mot général « travail » ou « *Arbeit* ». Bien que W.D. Ross retienne, dans sa traduction, le terme général de *work* (Ross 1950, p.14), il remarque dans une note de bas de page qu'aux yeux d'Aristote les biens doivent être échangés selon un taux qui permettra l'égalisation du temps de travail dépensé et du degré d'habileté impliquée dans la production de chacun (cf. Gordon 1964,

p.122). Soudek est résolument opposé à une telle lecture de l'*Ethique*. Il écrit : « *'Labor' in the abstract, the labor-time of the Political Economy, is alien to Aristotle's thinking ; he never mentions it or implies it in his deductions* » (Soudek 1952, p.60, colonne 2). Ce jugement est également celui de Dos Santos Ferreira dont l'argumentation détaillée nous semble la plus convaincante (1974, pp.23-67).

En effet, Gauthier et Jolif rappellent que le mot *ἔργον* « désigne à la fois l'œuvre extérieure et l'activité qui la produit » au sens de « la tâche ». Les deux spécialistes d'Aristote montrent, avec précision, que *ἔργον* est une « notion élaborée par Platon » chez qui il reçoit le sens de « fonction » (1970, Commentaire T.2, 1, p.54, note pour 1097b 24). Ils indiquent également que « le mot *ἔργον* désigne un travail précis, une œuvre » (ibid, p.378, note pour 1133a 9). Du reste, comme nous allons le vérifier tout de suite, l'instance à laquelle Aristote confie, dans l'*Ethique*, la décision ultime de l'évaluation d'un bien et la représentation du travail, au sens d'activité productive, en Grèce ancienne expliquent la prudence de ces traducteurs.

Les traducteurs et commentateurs qui souhaitent tirer l'argumentation d'Aristote du côté d'une théorie de la valeur-travail désignent volontiers le rapport producteur-produit comme le rapport déterminant dans la fixation de la valeur d'un objet chez le Stagirite. Or, à y regarder de près, le rapport qui est privilégié par Aristote en matière de détermination de la valeur est le rapport usager-produit. Considérons ce passage extrait du chapitre VIII consacré à l'amitié:

« Si le don n'est pas fait pour le bien de celui à qui on le fait, mais dans un but intéressé, l'idéal serait sans doute que les deux parties tombent d'accord pour lui fixer une rétribution qui soit équitable aux yeux de l'une et de l'autre. Si l'on ne peut y parvenir, ce n'est pas seulement, tout le monde en conviendra, une nécessité que d'en laisser la fixation à celui qui possède le fruit du premier bienfait, c'est aussi justice. A combien estime-t-il l'avantage reçu ? Combien aurait-il donné pour le plaisir obtenu ? Tant. Que l'autre reçoive cette somme et il aura obtenu de lui le juste prix. Même pour les marchandises, en effet, nous pouvons le constater, c'est ainsi que les choses se passent... » (1164b, 6-12).

Nous remarquons ici combien le rapport usager-produit se trouve privilégié par Aristote. Du reste, malgré son parti pris pour une interprétation de *ἔργον* en termes d'« heures de travail », Tricot observe dans une note de bas de page qu'il insère au niveau du passage précité : « Le prix est ainsi déterminé, suivant Aristote, par l'acheteur et non par le vendeur » (p.435, note1).

Il est utile de nous reporter, à ce niveau, aux analyses de J.-P. Vernant. L'auteur remarque que « le grec ne connaît pas de terme correspondant à celui de 'travail' » (Vernant, 1965, p.16). Il existe certes le mot *πόνοσ* qu'Aristote n'utilise pas dans les textes étudiés et qu'on considère généralement comme correspondant au concept de travail. Or il s'agit d'un mot qui « s'applique à toutes les activités qui exigent un effort pénible, pas seulement aux tâches productrices de valeurs socialement utiles » (ibid., p.16). Le mot *ἔργον* relève, selon Vernant, du domaine du *πράττειν* lequel doit être soigneusement distingué du mot *ποιεῖν*. Ce dernier mot désigne la fabrication, au sens de production d'un objet extérieur à l'agent, alors que *πράττειν* renvoie à un type d'activité dont le résultat n'est pas détachable de l'agent qui l'exerce, comme par exemple dans le sport les muscles qui se développent ne se séparent pas du corps de l'athlète ou dans la pratique des sciences, de la philosophie ou de la musique, ce qui s'acquiert par l'agent contribue à sa formation, à sa *Bildung* (comme le nommeraient les philosophes allemands), et de ce fait reste « à l'intérieur » de lui. Cependant on peut rétorquer que l'absence d'un mot distinct pour un concept n'est point la preuve de l'absence du concept lui-même. Car, comme tous les autres humains, les grecs anciens travaillaient pour produire leurs conditions d'existence. Vernant en convient évidemment. Mais lorsqu'on considère les choses de près on constate que l'activité, par exemple, d'un paysan grec cultivant sa terre n'est point vécue et conçue comme une activité de « transformation » de la nature pour « l'adapter à des fins humaines » (ibid., p.24). Le travail conçu comme un procès de transformation du donné, au sens où Hegel l'entendra au 19^{ème} siècle, semble étranger au monde de la Grèce ancienne. On produit certes au sein de *l'οἶκος* mais cette production, qui obéit à l'exigence d'*autarcie*, est essentiellement destinée à la consommation interne. Ce qui fait dire à Vernant que dans un tel contexte, le travail du paysan « fonde plutôt un échange personnel avec la nature et les dieux qu'un commerce entre les hommes » (ibid., p.24). Vernant écrit encore : « On n'envisage pas le travail dans la perspective du producteur, comme expression d'un même effort humain créateur de valeur sociale. On ne trouve donc pas dans la Grèce ancienne, une grande fonction humaine, le travail, couvrant tous les métiers, mais une pluralité de métiers différents, dont chacune constitue un type particulier d'action produisant son ouvrage propre » (ibid., p.38). De façon plus générale, ce qui relève de la *ποιεσις*, au sens d'activité de production de l'artisan, se trouve déconsidéré dans la Grèce ancienne. Par exemple la division du travail telle que Platon la conçoit dans livre II de la *République* (369b et sq.), n'a pratiquement aucun point commun avec ce que conçoit Smith de ce même phénomène au 18^{ème} siècle. En dernière analyse, un métier est conçu dans le monde antique comme une activité à laquelle se trouve, par sa nature même, prédisposé l'artisan qui

l'exerce. Il y a spécialisation non point parce qu'un système de division du travail toujours plus raffiné et sophistiqué répartit les travailleurs dans le processus de production en fonction des tâches spécifiques, mais parce que la nature a prédisposé chaque individu à une activité ou un métier particulier. L'accroissement de la productivité du travail grâce à la division du travail, ce motif essentiel qui représente aux yeux de Smith tout l'intérêt socio-économique du phénomène, est un souci totalement absent chez Platon et dans le monde de la Grèce ancienne en général : « La division des tâches n'est ... pas sentie comme une institution dont le but serait de donner au travail en général son maximum d'efficacité productive. Elle est une nécessité inscrite dans la nature de l'homme qui fait d'autant mieux une chose qu'il ne fait qu'elle. » (ibid., p.30; voir également Finley, 1965). Dans le rapport entre l'artisan et l'utilisateur, ce n'est point l'effort et l'habileté du premier, incorporés dans le produit, qui déterminent la valeur réelle de ce dernier, mais le *besoin*, *χρεία*, du client. Fondamentalement l'artisan ou le producteur se trouve sous la dépendance de son client. Ceci parce que l'artisan est privé d'un revenu suffisant sous forme de rente qui lui permettrait de vivre sans être obligé de travailler. L'homme libre, selon Aristote, est un homme « qui ne dépend pas d'autrui ». Si l'artisan travaille et produit c'est parce qu'il ne dispose pas des conditions d'une existence autarcique, qu'il a besoin d'un revenu pour son existence ; revenu qui lui est procuré par le client. Le producteur dépend du consommateur en ce sens. Dans la relation d'échange le point de vue du consommateur l'emporte sur celui du producteur. Pour parler dans les termes de Saint-Thomas d'Aquin, la liberté de l'artisan est conditionnée alors que celle du client est absolue (*Somme Théologique*, Q.78, p.217). Il s'agit d'une relation inégale et asymétrique. C'est donc l'acheteur qui jouit, dans cette relation d'échange, de la prérogative de fixer la valeur de l'objet échangé.

Souvent on met en avant, comme contre-exemple de cette attitude méprisante à l'égard du travail et du travailleur, l'*Economique* de Xénophon. Ce dernier met en scène, dans son ouvrage, un homme vertueux Cyrus qui déclare : « quand je me porte bien, je ne dîne jamais avant d'avoir sué en m'adonnant à quelque travail de la guerre ou des champs ou en m'appliquant à quelque autre exercice » (Xénophon, IV, 24) ? S'agit-il ici d'un éloge du travail au sens d'une activité de production *rétribuée* ? Rien n'est moins sûr. Tout d'abord Xénophon ne parle pas du travail en général, mais du travail agricole ; cette distinction est capitale puisque l'auteur oppose explicitement le travail agricole à ce qu'il appelle les « arts mécaniques ». Si le travail agricole est profitable à l'individu à tous égards, s'il contribue à son développement moral et corporel, les arts mécaniques, en revanche, « ruinent (...) le corps

de ceux qui les exercent et s'y appliquent, en les contraignant à rester assis et à l'ombre et parfois même à passer tout le jour près du feu» (ibid.). En second lieu, Xénophon met en parallèle le travail des champs avec la guerre ou «quelque autre exercice», vraisemblablement le sport. Un homme parfait est celui qui, comme Cyrus, «s'entend à merveille (...) soit à cultiver ses terres, soit à défendre ses cultures» (ibid., IV, 16). Comme le remarque Vernant, le travail agricole est une «occupation virile» (1965, p.21), par opposition aux arts mécaniques qui rendent le corps «efféminé», ce qui affecte inévitablement l'âme (Xénophon, IV, 3). A y regarder de près, Xénophon vante les mérites du travail agricole non point parce qu'il s'agit d'une activité de production au sens de *ποιέσις*, mais parce qu'il s'agit d'une activité en vue de soigner le corps et l'esprit de l'agent, au sens de *πραξις*. Au même titre que la guerre ou le sport, le travail des champs contribue au maintien en bonne santé et à l'épanouissement de la personne physique et morale du riche citoyen Cyrus. En cultivant ses champs, le citoyen Cyrus est cependant à l'abri de toute «aliénation», ce dernier mot devant être entendu au sens d'être hors de soi-même dans l'activité qu'on mène, à la fois du fait de la dépendance économique envers autrui et du fait de la nature même de l'activité qui aboutit à une réalité qui se détache de soi et devient étrangère à soi-même. Cyrus est un propriétaire terrien qui dispose d'une confortable rente ; ses conditions d'existence sont assurées par le travail de ses esclaves. Ce qui revient à dire que le travail des champs n'est point loué par Xénophon dans sa signification économique. Bien au contraire, un travail accompli dans le besoin, en vue d'obtenir, en contrepartie, une rétribution est explicitement considéré comme dégradant dans le monde de la Grèce ancienne. A. Aymard écrit : « Le roi peut maçonner et labourer, la reine filer et tisser, le noble tuer un bœuf, le paysan abattre et tailler le bois du mortier ou de la charrue. Ce faisant, nul ne déçoit, parce qu'aucun ne reçoit de personne l'ordre d'accomplir ce travail, parce que chacun ne l'accomplit que pour soi-même ou pour en donner gratuitement, sans attendre la moindre contrepartie immédiate, le produit à un tiers» (Aymard 1967, p.329). Cette observation de Aymard est parfaitement vérifiable dans l'argument majeur que Xénophon avance pour disqualifier les arts mécaniques : « Mais le plus grand inconvénient de ces métiers, c'est qu'ils empêchent les artisans de s'occuper de leurs amis et de l'Etat, de sorte qu'ils passent pour de mauvais défenseurs de la patrie » (Xénophon, IV, 3). L'« agir » que les grecs valorisent, ne consiste pas en la transformation et la maîtrise de la nature. La *πραξις* signifie donc agir pour « avoir prise sur les hommes, les vaincre, les dominer» (Vernant 1965, p.64). L'homme libre de la Grèce ancienne est un rentier qui se réalise en tant que citoyen, dans l'ordre politique, en s'adonnant à l'administration des affaires de la cité. De ce fait, « les activités de métier, limitées à l'économique sont extérieures à la

société politique » (ibid., p.29). Finley remarque qu'en Grèce ancienne l'activité économique était l'« affaire exclusive des étrangers » (Finley 1970, p.290). Ailleurs le même auteur souligne la « mentalité de rentiers » qui régnait, à cette époque, dans l'univers des citoyens libres (Finley 1965, p.250). L'activité productive est indigne de l'homme de bien non seulement parce que l'artisan ne s'appartient pas dans son travail, mais aussi parce que les grecs refusent de reconnaître un pouvoir réel, authentique de création à l'homme de la *ποίησις*. Du reste, rigoureusement parlant, ce n'est pas l'artisan qui imprime au produit la forme qu'il aurait, au préalable, conçue dans son esprit ; la forme est un « modèle immuable et inengendré » (Vernant 1965, p.41), que l'artisan retire à l'état virtuel et actualise en mettant en œuvre, par tâtonnement, une *δύναμις* dont la maîtrise lui échappe. La vérité du produit ne se trouve pas du côté du producteur mais du côté du consommateur, c'est-à-dire dans l'usage : « Dans l'œuvre, la pensée antique considère moins le processus de fabrication, la *ποίησις*, que l'usage qui en est fait, la *χρησις*. Et c'est en fonction de la *χρησις* que se définit, pour chaque ouvrage, l'*εἶδος* que l'ouvrier incarne dans la matière » (ibid., p.34). Donc l'artisan, et l'ouvrier se trouvent dans un rapport de dépendance étroite à l'égard du consommateur : « Soumettant la capacité de l'artisan au besoin de l'usage, le métier est service, il n'est pas travail » (ibid., p.32). C'est le *besoin* de l'utilisateur qui commande la *ποίησις* de l'artisan, c'est lui qui en constitue la « cause finale » (ibid., p.41). F. Châtelet revient sur cette particularité de la société grecque antique dans sa *Naissance de l'histoire* (1974, pp.91-92, note 17); il remarque que l'homme qui se découvre comme « être historique, inséré dans un tout (la *polis*) dont il se considère responsable » n'est pas nécessairement conduit à se percevoir aussi comme un agent de production et de transformation et à reconnaître le travail comme « la dimension fondamentale de l'humanité ». Prenant appui sur les travaux de Vernant et de Aymard, Châtelet souligne l'importance du choix qui a amené les grecs à valoriser l'activité du type *praxis* au détriment de la *ποίησις*. Ce n'est pas la transformation de la nature, ni la transformation de soi-même à travers son activité productive qui leur semble digne d'attention, mais l'action qui est exercée sur les autres hommes, c'est-à-dire la « conduite qui vise à soumettre ou à convaincre (ou à persuader) *autrui* (et non pas : l'*autre-objet*) afin que l'organisation politico-morale bonne et profitable soit instaurée » (ibid., p.92).

Nous pouvons donc conclure que la question de la valeur est abordée par Aristote, du point de vue du consommateur et donc du besoin. C'est le besoin du consommateur qui détermine la valeur du bien échangé. Aristote concentre son attention sur le rapport usager-produit. L'axe producteur-produit est une dimension qui demeure foncièrement inexploré

parce qu'il ne mérite pas l'attention du penseur ; c'est un objet qui n'est pas « bon à penser » pour les grecs anciens. Dans les réflexions d'Aristote sur la valeur nous avons donc affaire à une problématique de l'échange dans la mesure où c'est l'axe usager-produit qui y est investi par la pensée.

2. La lecture de l'*Ethique* par Marx

Voyons d'abord les textes. Le passage de l'*Ethique* que Marx analyse dans son commentaire est le suivant :

«Il faut donc que toutes choses soient appréciées: c'est par là qu'on rendra possible en tout temps l'échange, et, par suite, l'association.

A la vérité, il est impossible de rendre commensurables des choses aussi différentes; mais on peut le faire convenablement si l'on a égard au besoin.

Il nous faut donc une certaine unité, et cette unité ne peut être établie que par convention. Aussi l'appelle-t-on monnaie (*nomisma*). La monnaie rend toutes choses commensurables, étant donné que l'on mesure tout en fonction de la monnaie.

La monnaie peut donc tout égaliser, comme une mesure qui rend toutes choses commensurables. Pas d'association en effet sans échanges; pas d'échanges sans égalité; pas d'égalité sans commensurabilité.

Soient A une maison; B, dix mines; C, un lit. A est la moitié de B, si nous supposons que la maison est d'une valeur de cinq mines, c'est-à-dire égale à cinq mines, et le lit, C, est le dixième de B. Combien faut-il de lits pour obtenir une valeur égale à celle de la maison? Il saute aux yeux qu'il en faut cinq. Il est manifeste que c'est de cette façon que s'opérait l'échange avant que ne fût instituée la monnaie. De fait, donner contre une maison cinq lits ou le prix que valent cinq lits, cela revient au même » (1133b 14-28, trad. Gauthier et Jolif 1970).

Voici le commentaire de Marx dans le *Capital* :

«(...) nous remontons au grand penseur qui a analysé le premier la forme valeur, ainsi que tant d'autres formes, soit de la pensée, soit de la société, soit de la nature : nous avons nommé Aristote.

D'abord Aristote exprime clairement que la forme argent de la marchandise n'est que l'aspect développé de la forme valeur simple, c'est-à-dire de l'expression de la valeur d'une marchandise dans une autre marchandise quelconque, car il dit :

5 lits = 1 maison (« Κλίνας πέντε ἀντὶ οἰχίας ») « ne diffère pas » de :

5 lits = tant et tant d'argent (Κλίνας πέντε ἀντὶ ... ὅσον αἱ πέντε χλίνας)

Il voit de plus que le rapport de valeur qui contient cette expression de valeur suppose, de son côté, que la maison soit déclarée égale au lit au point de vue de la qualité, et que ces objets, sensiblement différents, ne

peuvent se comparer entre eux comme des grandeurs commensurables sans cette égalité d'essence. «L'échange, dit-il, ne peut avoir lieu sans l'égalité, ni l'égalité sans la commensurabilité » (« οὐτ' ἰσότης μὴ οὐσης συμμετοίας »). Mais ici il hésite (*stutzt*) et renonce (*gibt ... auf*) à l'analyse de la forme valeur. « Il est, ajoute-t-il, impossible en vérité (*in Wahrheit*) que des choses si dissemblables soient commensurables entre elles » (« νῆ μὲν οὖν ἀληθεία ἀδύνατον »), c'est-à-dire de qualité égale. L'affirmation de leur égalité ne peut être que contraire à la nature des choses; « on y a seulement recours pour le besoin pratique. » (*Notbehelf für das praktische Bedürfnis*)

Ainsi Aristote nous dit lui-même où son analyse vient échouer - contre l'insuffisance de son concept de valeur (*Mangel des Wertbegriffs*). Quel est le < je ne sais quoi > d'égal (*das Gleiche*), c'est-à-dire la substance commune que représente la maison pour le lit dans l'expression de la valeur de ce dernier? « Pareille chose, dit Aristote, ne peut en vérité (*in Wahrheit*) exister. » Pourquoi ? La maison représente vis-à-vis du lit quelque chose d'égal, en tant qu'elle représente ce qu'il y a de réellement égal dans tous les deux. Quoi donc ? Le travail humain (*menschliche Arbeit*) »

Ce qui empêchait Aristote de lire dans la forme valeur des marchandises que tous les travaux sont exprimés ici comme travail humain indistinct et par conséquent égaux, c'est que la société grecque reposait sur le travail des esclaves, et avait pour base naturelle l'inégalité des hommes et de leur force de travail. Le secret de l'expression de la valeur, l'égalité et l'équivalence de tous les travaux, parce que et en tant qu'ils sont du travail humain, ne peut être déchiffré (*entziffert*) que lorsque l'idée de l'égalité humaine a déjà acquis la ténacité d'un préjugé populaire. Mais ceci n'a lieu que dans une société où la forme marchandise est devenue la forme générale des produits du travail, où par conséquent le rapport des hommes entre eux comme producteurs et échangistes de marchandises (*Waarenbesitzer*) est le rapport social dominant. Ce qui montre le génie d'Aristote, c'est qu'il a découvert dans l'expression de la valeur des marchandises un rapport d'égalité (*Gleichheitsverhältnis*). L'état particulier de la société (*historische Schranke der Gesellschaft*) dans laquelle il vivait l'a seul empêché de trouver quel était le contenu réel (« *in Wahrheit* ») de ce rapport. » (1867a, pp.590, Werke, pp.73-74)

Ce qu'il faudrait remarquer d'entrée de jeu c'est que Marx refuse de voir, dans les analyses d'Aristote, contrairement à beaucoup de traducteurs et commentateurs que nous avons évoqués plus haut, la présence d'un quelconque concept de valeur-travail. Bien au contraire, la thèse qu'il soutient tend à montrer que pour des raisons historiques, essentiellement institutionnelles, Aristote ne pouvait pas construire un concept de valeur-travail dans la société où il se déploie. Nous reviendrons en détail sur cette thèse. Mais étudions d'abord la stratégie que met en œuvre Marx dans son commentaire d'Aristote.

P. Chamley, dans son enseignement d'Histoire de la pensée économique à la Faculté des Sciences Economiques de Strasbourg, attirait l'attention de ses étudiants sur le fait que dans son commentaire Marx procède à rebours, commençant par la fin du texte d'Aristote et remontant vers le début (Chamley 1971-72). En matière de commentaire des textes d'Aristote la prudence s'impose. Nous savons qu'il n'existe pas une seule version originale, consacrée, des textes d'Aristote. Ces textes sont souvent le produit d'une compilation à partir des manuscrits divers et des notes des élèves. Par exemple, dans la traduction Gauthier et Jolif nous trouvons trois rédactions différentes du passage commenté par Marx. Ceci étant, les éditions *Marx Engels Werke* indiquent en note la version grecque de l'*Ethique à Nicomaque* à laquelle se réfère Marx (1867a, Band 23, p.848, note 24) ; il s'agit de l'édition établie par Immanuel Bekkeri en 1837 (cf. Bekkeri, *Ethica Nicomachea*, 1881). L'examen de cette version de l'*Ethique* confirme le jugement de Chamley. En effet, le passage relatif à la comparaison entre la valeur des lits et celle des maisons, par laquelle Marx fait débiter le raisonnement d'Aristote constitue, en réalité, une illustration de l'analyse du Stagirite et prend place à la fin de son raisonnement (ibid., p.90). Non seulement dans la version de l'*Ethique* utilisée par Marx, mais également dans toutes les traductions mentionnées plus haut, l'exemple de comparaison entre les lits et les maisons vient effectivement à la fin du raisonnement d'Aristote. Par conséquent, il est légitime de s'interroger sur les raisons qui conduisent Marx à faire débiter son commentaire par cet exemple. Cela pourrait obéir à une stratégie de présentation de l'analyse d'Aristote qui permet à Marx de révéler, à un certain stade du raisonnement, une défaillance ou un échec. L'auteur du *Capital* commence son commentaire en soulignant qu'Aristote ferait preuve d'une singulière clairvoyance en présentant cet exemple dès le début de son analyse de la valeur (« Aristote exprime clairement que... », « il voit de plus que... »). Malheureusement, une investigation si bien engagée, trouverait très vite ses limites. L'argumentation d'Aristote témoignerait d'une *hésitation (stutzen)* lorsque le Philosophe est confronté avec le problème de la détermination du facteur qui permet l'égalisation des choses foncièrement dissemblables. Aristote ayant constaté l'impossibilité de rendre commensurables les choses aussi dissemblables, renoncerait (*aufgeben*), selon Marx, à poursuivre plus avant l'analyse de la valeur pour identifier cette chose commune, ce « 'je ne sais quoi' d'égal » -comme le nomme ingénieusement le traducteur français du *Capital*-, ce « *Gleiche* », qui permet la commensurabilité des objets et donc rend possible l'échange comme tel. Arrivé à ce point, Aristote déclarerait forfait, puisqu'il avouerait qu'« il est impossible en vérité que des choses si dissemblables soient commensurables entre elles ». Si, malgré tout, on parvient à échanger les objets les uns contre

les autres dans la vie quotidienne, ce serait parce que « le besoin pratique » (*das praktische Bedürfnis*) de l'existence sociale le rend indispensable. Mais, poursuit Marx, aux yeux d'Aristote il va sans dire que l'évaluation des objets pour des besoins pratiques, sur le marché, n'est qu'une mesure seulement approximative, un expédient, un moyen de fortune, un pis-aller, un « *Notbehelf* » ; il ne pourrait s'agir d'une mesure scientifiquement rigoureuse. Le jugement de Marx est sans appel : le concept de valeur d'Aristote n'est pas seulement « insuffisant », comme on lit dans la traduction française, mais un concept de valeur comme tel fait, purement et simplement, défaut (*Mangel*) à l'analyse d'Aristote. Aristote n'a pas de concept de valeur ; voilà ce que soutient Marx.

Or, aucune version de ce chapitre du livre V de l'*Ethique* ne nous autorise à soupçonner un quelconque doute, hésitation, abandon ou renoncement dans le raisonnement d'Aristote. Ce dernier déclare bien qu'« il est impossible de rendre commensurables des choses aussi différentes », mais la deuxième moitié de la phrase s'empresse de souligner que ceci est parfaitement possible « si l'on a égard au besoin (*χρεία*) » (cf. Gauthier et Jolif 1970, Commentaire, T.1, p.380 et sq. ; Dognin 1958, p.731 et sq. ; Van Johnson 1939, p.447 et sq. ; Soudek 1952, p.60, colonne 2). Les traducteurs allemands disent « *für das Bedürfnis aber ist es ganz möglich* » (Rolfes 1921, p.101; Bien 1972, p.114). Thomson propose la formulation suivante: « *Still in demand we have a common measure which will be found to work pretty well* » (Thomson 1953, p.154). En revanche Rackham a recours à une formule qui est proche de celle de Marx: « *our demand furnishes a sufficiently accurate common measure for practical purposes* » (Rackham 1926, p.287). De même Tricot utilise une expression similaire : « du moins, pour nos besoins courants, peut-on y parvenir d'une façon suffisante » (Tricot 1959, p.245). Cependant la lecture attentive des commentaires de Gauthier et Jolif sur ce passage montre, sans laisser de place au doute, que le mot *χρεία* utilisé par Aristote ne saurait être interprété au sens de « besoins pratiques », « besoins courants » ou « *practical purposes* ». Il s'agit bien du besoin qui constitue l'élément commun, le « 'je ne sais quoi' d'égal », « *das Gleiche* » qui nous permet d'apprécier la valeur d'échange des choses et partant de les rendre commensurables, par conséquent échangeables. Au demeurant, à la fois le reste du texte de Rackham (« *It is therefore necessary that all commodities shall be measured by some one standard... And this standard is in reality demand (χρεία)* » (p.285)), et le reste du texte de Tricot (« Et cet étalon n'est autre, en réalité, que le besoin (*χρεία*) » (p.242)) confirment le point de vue de Gauthier et Jolif. Selon ces derniers, la démarche d'Aristote est la suivante : « les marchandises doivent être commensurables, -la commune mesure existe : c'est le besoin, -le besoin est représenté conventionnellement par la monnaie »

(Gauthier et Jolif 1970, Commentaire, T.1, p.385). La traduction de Ross, que Gordon (1964, p.122) juge comme « définitive », recoupe étroitement l'interprétation de Gauthier et Jolif : « with reference to demand they (things differing so much) may become so (commensurate) sufficiently » (Ross 1950, p.15). En bref, on ne saurait mettre en doute le fait qu'Aristote ait un concept parfaitement précis de valeur : la valeur des choses hétérogènes est exprimée en dernière instance en termes de besoin.

Marx semble donc procéder à une interprétation tendancieuse des propos d'Aristote ; dans un premier temps, il infléchit la signification du mot « besoin » en prêtant à Aristote une hésitation et un renoncement, pour pouvoir affirmer, dans un second temps, qu'« un grand penseur (chercheur, explorateur) » (*grosse Forscher*) comme Aristote avouerait lui-même son échec dans l'analyse du phénomène de la valeur, qu'il reconnaîtrait lui-même son impuissance face à cette question. Comme nous l'avons déjà évoqué dans notre introduction, ce détournement du sens général de l'attitude d'Aristote pourrait s'expliquer par les assurances « dialectiques » de Marx quant à l'avènement de la vérité dans l'histoire. Adoptant le point de vue de Hegel (« Selon ma façon de voir (...) tout dépend de ce point essentiel : appréhender (*auffassen*) et exprimer (*ausdrücken*) le Vrai (*das Wahre*), non comme *substance* (*Substanz*), mais précisément aussi comme *sujet* (*Subjekt*) » Hegel, 1807, p.17, texte original, p.22-23), Marx se montre convaincu de ce que la vérité, conçue comme une substance identique à elle-même, possède également une vie à l'instar du sujet. Elle ne se révèle à la conscience du chercheur, du *Forscher*, qu'à travers cette vie, que lorsque les conditions historiques nécessaires à sa révélation sont remplies. Conformément à la logique dialectique, Aristote ne pouvait accéder à l'intelligence de la valeur à l'époque de la *polis* grecque : les conditions d'existence sociale, les rapports de production et d'échange n'avaient pas encore connu le développement requis pour que cette intelligence s'offre à l'analyste. Dans l'investigation de la vérité de la valeur Aristote était, par conséquent, condamné à échouer. C'est cette conviction fondamentale qui conduit Marx, croyons-nous, à prêter à Aristote, dans un premier temps, l'aveu d'un échec dans l'analyse de la valeur pour l'utiliser, dans un second temps, comme un argument démonstratif de la thèse selon laquelle, malgré son génie et sa grandeur, il était interdit à Aristote de découvrir la vérité de la valeur à son époque (au sujet des effets négatifs des assurances dialectiques de Marx sur son travail analytique cf. Dos Santos Ferreira 1984). Les bornes, les limites, les obstacles (*Schranke*) particuliers de la société grecque du 4^e siècle av.J.C. auraient donc empêché au philosophe d'accéder à cette vérité. Il a fallu attendre l'époque capitaliste, les Temps modernes, pour que la vérité de la valeur, la valeur *en vérité* (*in Wahrheit*), se révèle enfin dans son évidence.

Mais la lecture du commentaire de Marx ne devrait pas en rester à un tel constat. Ce serait réducteur eu égard à la fois à la suite du texte de l'auteur du *Capital* et à l'ensemble de l'interrogation qu'il mène sur la valeur depuis, au moins, la période des *Grundrisse* (Marx 1857-58). En effet le problème de la valeur dans les textes de Marx ne saurait se réduire à une banale question de savoir si tel ou tel « grand penseur » a pu accéder à la *vérité* (*Wahrheit*) de la valeur, à la *substance commune* (*gemeinschaftliche Substanz*) qui rend commensurables les marchandises, comme si cette « vérité » demeurait identique à elle-même, immuable et invariable, à l'instar d'une « substance ». Marx lui-même affadit la teneur épistémologique de son interrogation en s'efforçant de montrer, à travers une certaine distorsion de l'argumentation d'Aristote, que le secret de la valeur demeurait à jamais indéchiffrable même pour ce « géant de pensée » qu'est Aristote. En revanche, Marx a raison, croyons-nous, de laisser entendre que le problème qui se pose dans les Temps modernes au sujet de la valeur n'est point celui qui se pose à Aristote. Le problème de Marx au sujet de la valeur est la *production*, la *fabrication* même de la valeur. Dans les Temps modernes, « la valeur a cessé d'être un signe, elle est devenue un produit » écrit profondément Michel Foucault (1966, p.266). En effet, c'est la genèse même de la valeur qui retient l'attention de Marx, alors qu'Aristote s'interroge exclusivement sur la logique qui régit le phénomène d'échange d'un objet contre un autre, en d'autres termes, qu'il aborde la question de la valeur en tant que « signe ». Si le jugement de Marx au sujet de l'échec d'Aristote peut avoir un sens ou un fondement, c'est dans la mesure où le problème que se pose le philosophe grec concernant la valeur n'est point la genèse de cette réalité. Or, le qualificatif d'« échec » n'a plus de pertinence dans ce contexte. Car non seulement l'objet de l'interrogation n'est pas le même, mais encore le problème moderne de la valeur ne saurait voir le jour comme tel à l'époque d'Aristote ; ceci pour des raisons historiques tenant au régime du travail en cours. Marx estime en effet que ce problème ne peut émerger que lorsque l'« idée de l'égalité humaine a déjà acquis la ténacité d'un préjugé populaire (*sobald der Begriff der menschlichen Gleichheit bereits die Festigkeit eines Volksvorurtheils besitzt*) » (1867, p.591, Werke p.74). Essayons de saisir la signification de cette remarque.

3. Analyse marxienne de la valeur : une problématique de la production

Dès les années de *L'Idéologie allemande* (1846), Marx s'engage dans une interrogation soutenue et systématique sur la place, le rôle, le statut de l'individu qui est

appelé à fournir l'essentiel de la main d'œuvre dans une société. Dans son commentaire d'Aristote il y va également de ce motif. Ni dans l'esclavagisme ni dans le servage, et plus généralement, ni dans aucun système faisant intervenir des rapports de dépendance personnelle entre le travailleur et l'employeur les conditions d'une forme de production de type capitaliste ne sont remplies. La différence fondamentale entre la société d'Aristote et la société moderne porte donc sur le statut juridico-politique du travailleur : le travailleur des Temps modernes est « libre ». Que faut-il entendre exactement ici par « liberté » ?

S'inspirant essentiellement des analyses de Marx, M. I. Finley, dans son interrogation sur le devenir du régime du travail à travers l'histoire, fait une première distinction de base : « le travail accompli pour soi-même et le travail accompli pour autrui » (Finley 1981, p.87). Le travail accompli pour soi-même n'est pas une catégorie d'une grande utilité pour l'historien puisqu'il s'agit d'un type de travail exécuté par un individu exploitant personnellement et directement sa terre ; il s'agit d'un travail exécuté à titre de membre d'une famille ou d'une communauté dans le cadre d'une production à des fins de consommation immédiate. La catégorie qui doit être retenue pour l'étude de l'évolution du régime du travail dans l'histoire est bien celle du travail accompli pour autrui. Ici l'individu ne pouvant subvenir seul à ses besoins (par définition), il est obligé de se mettre au service d'autrui. Il y a par conséquent dépendance à l'égard d'autrui, mais c'est la nature de cette dépendance qui fait toute la différence. En effet l'individu peut se mettre au service d'autrui volontairement ou involontairement. D'où la seconde distinction de Finley : le travail dépendant ou involontaire et le travail libre ou volontaire. Et l'historien constate que dans une très grande partie de l'histoire c'est le type de travail involontaire qui a prédominé. Que l'on considère l'esclavage, le servage ou le compagnonnage, l'individu est contraint à fournir du travail pour autrui pour des raisons extra économiques : ou il fait partie du domaine de la propriété du maître comme dans l'esclavage ou il est rattaché à son employeur par des liens d'ordre statutaire, c'est-à-dire d'ordre familial, religieux, juridique, coutumier, symbolique, etc. Dans le cas du travail involontaire l'individu ne pourrait refuser de servir son employeur dont il dépend personnellement. Il existe évidemment une grande variété de formes de travail involontaire. Mais Finley remarque qu'un partage global peut être également opéré au sein de cette catégorie. D'une part l'esclavage au sens étroit du terme, c'est-à-dire un système où la production repose sur le travail des individus achetés sur le marché d'esclaves (*chattel slavery*) ; c'est le cas de la cité athénienne d'Aristote. D'autre part un ensemble de régimes de travail involontaire où la production fait appel à des « hommes à demi libres [*half frees*]» (Finley 1981, p.189), individus situés « entre les hommes libres et les esclaves » (ibid.,

p.172). Dans ces régimes le travailleur n'est pas un simple objet de droit comme dans l'esclavage ; il dispose de droits juridiques, il jouit d'une reconnaissance sociale, il accède à la propriété, une partie de son existence se déroule à l'instar de celle d'un homme libre. Mais une partie seulement, car des liens de servitude, une série d'obligations et de dépendances le soumettent à autrui (que celui-ci soit un seul individu ou une collectivité). En vertu de ces dispositions statutaires le système peut à tout moment faire appel à la main-d'œuvre de ces hommes à demi libres et ces derniers ne peuvent pas refuser de s'y soumettre. Selon Finley jusqu'aux Temps modernes l'histoire présente une succession de régimes de travail reposant sur la main d'œuvre d'hommes à demi libres. C'est évidemment le constat de Marx. Seul dans le système moderne de production le travail devient volontaire, en ce sens que les hommes étant affranchis des liens de dépendance personnelle, des rapports statutaires de domination et de servitude, le travailleur est « libre » de mettre ou non au service d'autrui sa force de travail dans le cadre d'un contrat. Le concept de « liberté » ne s'oppose pas ici au concept de se mettre au service d'autrui pour assurer sa survie. Comparé avec les individus à demi libres des régimes du travail involontaire, le travailleur des Temps modernes est privé du soutien et de la protection des rapports de domination et de servitude qui ne confèrent pas seulement des droits mais également des devoirs au maître.

Le système économique des Temps modernes cesse donc d'exploiter une ressource humaine qui était toujours, à différents degrés, en abondance dans les régimes de travail antérieurs puisque cette masse d'hommes à demi libres était contrainte au travail « forcé » dans un réseau de dépendance personnelle (travail involontaire) auquel elle ne pouvait en aucune façon se soustraire. Désormais, ce n'est point l'homme, dans sa réalité sociale et culturelle, en tant que membre d'une communauté appelé à réserver une partie de son temps de travail à un tiers (collectivité ou maîtres), mais une capacité, une potentialité, une dimension virtuelle de l'homme qui intervient dans la production. Ce fait s'est accompagné, dans l'histoire européenne moderne, d'un processus de transformation profonde du statut de l'activité de production dans la société. Essayons de mieux préciser le statut singulièrement différent de l'activité de production dans la société moderne. Examinons le passage suivant du *Capital* :

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

objets [*der Wertcharakter der Sachen*] est déjà pris en considération dans leur production même » (1867a, p.607, Werke p.87).

Ce qui constitue la production des Temps modernes c'est bien le fait que « le caractère de valeur des objets est déjà pris en considération » en son sein. C'est ici que nous avons la signification profonde de la remarque déjà citée de Foucault : dans les Temps modernes « la valeur a cessé d'être un signe, elle est devenue un produit ». En effet, il est désormais possible de concevoir une réalité que Marx prend soin de désigner par le substantif « la valeur », distincte des formes phénoménales de la même réalité (« valeur d'échange » ou « valeur d'usage »). Le programme de recherche du *Capital* s'énonce comme suit (remarque dont la traduction est malheureusement omise par J. Roy) :

"Au cours de notre analyse, nous reviendrons sur la valeur d'échange, mode d'expression ou manifestation nécessaire de la valeur, qu'il faut cependant considérer d'abord comme indépendante de cette forme [*Der Fortgang der Untersuchung wird uns zurückführen zum Tauschwert als der notwendigen Ausdrucksweise oder Erscheinungsform des Werts, welcher zunächst jedoch unabhängig von dieser Form zu betrachten ist*]. (1867a, Werke, p.53 ; passage également cité in 1867b, *Notes critiques sur le Traité d'Economie Politique d'Adolph Wagner*, Tome II, p.1533, Werke, p.358).

C'est dans cette distinction entre « valeur » et « valeur d'échange » que réside, de façon la plus nette et rigoureuse, l'opposition des deux problématiques, aristotélicienne et marxienne. L'objet d'Aristote se définit dans le cadre de la question des conditions de possibilité de l'échange en tant que ce dernier est la condition de la communauté. L'objet de Marx se construit dans le cadre d'une interrogation sur les conditions de possibilité même de la valeur distincte de la forme phénoménale que celle-ci revêt dans l'échange. Marx y reviendra dans les mêmes termes lorsqu'il critiquera, vers la fin de sa vie, le *Traité d'Economie Politique* d'Adolph Wagner :

"Mon point de départ, c'est la forme sociale la plus simple que prend [*darstellt*] le produit du travail dans la société contemporaine: la *marchandise*. C'est elle que j'analyse, en premier lieu dans la *forme sous laquelle elle apparaît*. Là je constate qu'elle est, tout d'abord, sous sa forme naturelle, un *objet d'usage* [*Gebrauchsding*], en d'autres termes *valeur d'usage* [*Gebrauchswert*], et que, en second lieu, *porteur d'une valeur d'échange* [*Träger von Tauschwert*], elle est elle-même, de ce point de vue, une "valeur d'échange" [*Tauschwert*] . En poursuivant l'analyse de celle-ci, je m'aperçois qu'elle n'est qu'une "forme phénoménale" [*Erscheinungsform*], une représentation autonome de la *valeur* contenue dans la marchandise [*eine selbständige Darstellungsweise des in der Ware enthaltenen Werts*], et

c'est alors que je passe à l'analyse de cette valeur" (1880, p.1543, Werke, p.358).

Dans la production capitaliste toute forme de force de travail (complexe ou simple, qualifiée ou brute, spécialisée ou sans formation) est exploitée en vue de la création de la valeur. Tout producteur direct devient par-là un « travailleur abstrait », non pas parce que sa force de travail est une énergie parfaitement homogène, égale et commune à tout individu pourvu d'un organisme normal, mais parce qu'il fonctionne désormais comme un facteur parmi d'autres pour produire de la valeur : « En fait, le travail, qui est ainsi mesuré par le temps, n'apparaît pas comme le travail des individus différents [*als Arbeit verschiedener Subjekte*], mais ce sont ces individus qui paraissent être en travaillant de simples organes du travail [*als blosse Organe der Arbeit*] » (Marx 1859, p.281, MEGA, p.110)

La finalité essentielle de la production moderne est une abstraction : la valeur ; l'objet de l'exploitation qui a cours dans le système est également une abstraction du même type : la force de travail. Dans les Temps modernes on fait abstraction à la fois du besoin, du produit et de l'homme. Ces trois termes qui constituent les finalités naturelles des systèmes antérieurs et, en particulier, de l'« économie domestique » (*οἰκονομική*) d'Aristote (*Politique*, 1256b, 13) deviennent désormais de purs prétextes pour créer de la valeur.

4. Conclusion

Marx met en regard deux types de société. La société grecque et, de façon plus générale, toutes les sociétés pré-capitalistes qui se caractérisent par l'inégalité foncière qui marque les différentes catégories sociales et où les obligations statutaires mettent à la disposition du système une main d'œuvre souvent abondante, d'une part. La société moderne où les hommes sont considérés fondamentalement (juridiquement) égaux et où les travailleurs, affranchis de tout rapport de domination personnelle, se présentent comme des porteurs interchangeables de force de travail, d'autre part. C'est parce que les hommes modernes sont rigoureusement comparables dans ce contexte d'égalité (dont l'idée a acquis « la ténacité d'un préjugé populaire ») que les objets produits par eux deviennent également comparables en termes de travail. Autrement dit, c'est exclusivement dans une société où la main d'œuvre nécessaire à la reproduction du système est fournie par des hommes juridiquement libres et égaux que le travail peut se révéler à la conscience comme cet élément

qui est commun à l'ensemble des objets produits et destinés au marché. Les objets s'égalisent par la médiation du travail car les hommes se sont déjà égalisés par le fait qu'ils sont de simples porteurs de force de travail juridiquement libres. Une telle conception du travail ne pouvait voir le jour à l'époque d'Aristote.

Bibliographie

ARISTOTE, *L'Ethique à Nicomaque*,

Edition **BEKKERI I.** (Ex Recensione) (1881), *Ethica Nicomachea*, Berolini, Types et impensis Ge. Reimeri

Traduction : **BIEN G. (1972)**, *Nikomachische Ethik*, Felix Meiner Verlag

Traduction : **GAUTHIER R.A. et JOLIF J.Y. (1970)**, *L'Ethique à Nicomaque*, Publications Universitaires (Louvain) et Béatrice-Nauwelaerts (Paris), Tome 1 (Texte), tome2-2 volumes (Commentaire)

Traduction : **RACKHAM H. (1926)**, *The Nichomachean Ethics*, William Heinemann LTD et Harvard University Press, 1962

Traduction : **ROLFES E. (1921)**, *Nikomachische Ethik*, Felix Meiner Verlag

Traduction : **ROSS W.D. (1950)**, *Nichomachean Ethics*, in *The History of Economic Thought: A Reader*, S.G. MEDEMA & W.J. SAMUELS (Ed.), Routledge, 2003, pp.14-15

Traduction : **THOMSON J.A.K. (1953)**, *The Ethics of Aristotle*, Penguin Books, 1966

Traduction : **TRICOT J. (1959)**, *Ethique à Nicomaque*, Librairie Philosophique J. Vrin

Traduction : **VOILQUIN J. (1950)**, *Ethique à Nicomaque*, Garnier Flammarion

ARISTOTE, *Politique*, (trad. J. AUBONNET), Société d'Édition « Les Belles Lettres », 1968, Liv.I.

AYMARD A. (1967), « Hiérarchie du travail et autarcie individuelle dans la Grèce archaïque », in *Études d'Histoire Ancienne*, Paris, PUF, pp.316-333

CHAMLEY P. (1971-72), « Cours d'Histoire de la pensée économique » à la Faculté des Sciences Economiques de l'Université Louis Pasteur de Strasbourg, notes personnelles

CHATELET F. (1974), *La Naissance de l'histoire*, 2 tomes, Ed. de Minit

DOGNIN P.-D. (1958), "Aristote, Saint Thomas et Karl Marx", in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Librairie Philosophique J. Vrin, Tome XLII, pp.726-735

DOS SANTOS FERREIRA R. (1974), *Valeur et agrégation dans la problématique de la production*, Thèse de doctorat d'État ès Sciences Economiques, Université Louis Pasteur, Strasbourg

DOS SANTOS FERREIRA R. (1984), « Analyse et dialectique dans la pensée marxienne (à propos de la baisse tendancielle du taux de profit) », in *Économies et Sociétés* (série "Oeconomia"), 18, pp.95-128.

DOS SANTOS FERREIRA R. (2002) "Aristotle's analysis of bilateral exchange : An early formal approach to the bargaining problem", in *European Journal of the History of Economic Thought*, 9:4, Winter, pp. 568-590.

FINLEY M.I. (1965), « Innovation technique et progrès économique dans le monde ancien », in *Economie et société en Grèce ancienne*, (trad. française), Ed. de la Découverte, 1984, pp.234-246.

FINLEY M.I. (1970), «Aristote et l'analyse économique», in *Economie et société en Grèce ancienne*, trad. franç., Ed. de la Découverte, 1984, pp.263-290.

FINLEY M.I. (1973), *L'Economie antique*, Ed. de Minuit, 1975

FINLEY M.I. (1981), « Entre l'esclavage et la liberté », in *Economie et société en Grèce ancienne*, Ed. La Découverte, 1984

FOUCAULT M. (1966), *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, NRF, Gallimard

GORDON B.J. (1964), "Aristotle and the Development of Value Theory", in *The Quarterly Journal of Economics*, Vol. LXXVIII, February, N°1, pp.115-128

HEGEL G.W.F. (1807), *La Phénoménologie de l'esprit*, (trad. J. HYPPOLITE), Aubier Montaigne, 2 Tomes, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1973.

MARX K. et ENGELS F. (1846), L'idéologie allemande ("Conception matérialiste et critique du monde"), in *Œuvres*, Philosophie, T. III, Paris, Gallimard, Coll. La Pléiade, 1982, pp. 1049-1325. (*Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, MEGA, Band 3, Berlin Est, Dietz Verlag, 1973

MARX K. (1857-58), *Principes d'une critique de l'économie politique*, in *Œuvres*, Economie, T. II, Paris, Gallimard, Coll. La Pléiade, 1968, pp. 175-359. (*Ökonomische Manuskripte 1857-58. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, MEGA, Zweite Abteilung, Band I, Teil 2, Dietz Verlag, 1976-1981)

MARX K. (1859), *Critique de l'économie politique*, in *Œuvres*, Economie, T. I, Paris, Gallimard, Coll. La Pléiade, 1965, pp. 271-452. (*Kritik der politischen Ökonomie*, MEGA, Zweite Abteilung, Band 2, Dietz Verlag, 1980, pp. 95-245)

MARX K. (1867a), *Le Capital. Livre premier. Développement de la production capitaliste*, in *Œuvres*, Economie, T.1, Gallimard, Coll. La Pléiade, 1965, pp.543-1406. (*Das Kapital, Buch I. Der Produktionsprozess des Kapitals*, Marx Engels Werke, Band 23, Dietz Verlag, 1975)

MARX K. (1867b), *Le Capital. Livre premier. Développement de la production capitaliste*, in *Œuvres*, Economie, T.1, Gallimard, Coll. La Pléiade, 1965, pp.1532-1551). (*Randglossen zu Adolph Wagners « Lehrbuch der politischen Ökonomie »* Marx Engels Werke, Band 19, Dietz Verlag, 1972, pp.355-383)

MARX K. (1880), *Notes critiques sur le traité d'économie politique*, in *Œuvres*, Economie, T.2, Gallimard, Coll. La Pléiade, 1968, pp.543-1406. (*Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Buch I. Der Produktionsprozess des Kapitals*, Marx Engels Werke, Band 23, Dietz Verlag, 1974)

MOSSE C. (1986), *Le Travail en Grèce et à Rome*, « Que sais-je », Presses Universitaires de France

PLATON, *La République*, (trad. R. Baccou), Garnier-Flammarion, 1966

SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, « La Justice », Trad. GILLET et DELOS, Desclée, 1948

SCHUMPETER J.A. (1954), *History of Economic Analysis*, Oxford University Press, 1978

SOUDEK J. (1952), « Aristotle's Theory of Exchange. An Inquiry into the Origin of Economic Analysis », in *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol.96, February, N°1, pp.45-75

VAN JOHNSON (1939), « Aristotle's Theory of Value », in *American Journal of Philology*, Volume LX, pp.445-451

VERNANT J.-P. (1962), *Les Origines de la pensée grecque*, Presses Universitaires de France, 1975

VERNANT J.-P. (1965), *Mythe et pensée chez les Grecs*, François Maspero, 1974, vol.2.

VIDAL-NAQUET P. et AUSTIN M. (1972), *Economies et sociétés en Grèce ancienne*, Armand Colin, Col. U2

VIDAL-NAQUET P. (1990), « Economie et société dans la Grèce ancienne : l'œuvre de Moses I. Finley », in *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*, Flammarion, pp.55-94

XENOPHON, *L'Economique*, in *Œuvres Complètes*, T.2 (trad. P. CHAMBRY), Garnier-Flammarion