

LE FÉTICHISME DE LA MARCHANDISE CHEZ MARX

entre religion, philosophie et économie politique

Isabelle Garo

(Publié dans « *Marx 2000* », dir. Stathis Kouvelakis, *Actes du Congrès Marx International II*, PUF, 2000)

La notion de fétichisme chez Marx est souvent considérée comme l'un de ces concepts qui sont capables de résumer une oeuvre et qui présentent la définition assurée d'un résultat atteint au terme de la recherche. En l'occurrence, le fétichisme de la marchandise, principalement étudié dans le *Capital*, serait en quelque sorte la notion éponyme de la critique de l'économie politique, telle que Marx l'accomplit dans le cadre de son étude de la production et de l'échange capitaliste.

Pourtant, le "fétichisme" apparaît tôt sous sa plume, puisqu'on en rencontre la première occurrence dans les *Manuscrits de 1844*, et que le terme de "fétiche" est utilisé dans un article de la *Gazette Rhénane* de 1842. En outre, cette notion est et demeure marquée par une équivocité profonde, dont Marx ne semble pas vouloir se débarrasser, mais dont, au contraire, il ne cesse de jouer. On s'efforcera de le montrer, le fétichisme se situe à l'intersection de la théorie des religions, de la philosophie de la représentation et de la critique de l'économie politique. Marx ne procède pas à l'unification théorique de ces différents terrains mais à leur mise en relation permanente et dynamique.

En ce sens, le fétichisme est à la fois une métaphore et un concept, un concept en situation de perpétuel inachèvement, qui donne accès à la façon dont Marx mène de front la construction d'une autre économie politique, une critique continuée de la tradition philosophique, en même temps que l'élaboration de concepts originaux qui synthétisent les acquis positifs de l'analyse. On distinguera schématiquement quelques axes autour desquels gravite la notion de fétichisme, et qui constituent autant de directions de recherche explorées successivement ou simultanément par Marx.

Partant de l'analyse feuerbachienne des représentations religieuses, Marx en propose très vite une réélaboration qui est aussi une complexification. Le mérite de Feuerbach, à ses yeux, est d'avoir étudié la religion sous l'angle du double phénomène d'aliénation et de projection qui rend l'homme étranger à son essence. Mais le rapport univoque de projection illusionnante que définit Feuerbach lui semble vite inapte à prendre en compte les effets en retour et la fonction propre des représentations sur l'ensemble de la réalité dont elles émanent. La critique feuerbachienne de la religion est en ce sens impuissante à fonder un matérialisme de la représentation, qui doit élargir à la totalité économique et sociale son champ d'investigation.

L'intuition première de Marx, à cet égard, consiste sans doute dans la comparaison suivie entre la formation des représentations religieuses et la représentation monétaire de la valeur. Ce rapprochement analogique, que cristallise la notion de fétichisme, ne disparaîtra plus de son oeuvre. Qu'il s'agisse du monde religieux ou du monde marchand, le fétichisme désigne dans un premier temps pour Marx un stade archaïque, qui est celui de la substantification et de la fixation matérielle de représentations collectivement élaborées, représentations qui produisent en retour un effet structurant sur l'organisation de la production et des échanges, au sens large : "les nations qui sont encore aveuglées par l'éclat sensible des métaux précieux et qui sont donc encore des fétichistes de l'argent-métal -ne sont pas encore les nations d'argent achevées"(1).

L'affirmation d'un archaïsme foncier de la relation fétichiste sera ultérieurement corrigée par Marx, qui maintiendra par ailleurs et développera l'idée d'une fonctionnalité propre aux représentations, dans le cadre d'une circulation sociale généralisée et qui concerne aussi bien les marchandises que les idées. Les *Manuscrits de 1844* le formulent de façon lapidaire : "la logique, c'est l'argent de l'esprit"(2). La représentation théorique et la représentation monétaire ont alors en commun d'être des médiations dynamiques de la totalité sociale, tout en menaçant sans cesse de figer l'activité et de bloquer le regard sur ces moyens termes fascinants qu'elles offrent à la volonté de connaissance et d'appropriation. C'est à ce niveau plus général, qui est celui d'une dialectique de la représentation que la notion de fétichisme se trouve progressivement constituée par Marx en un concept critique majeur, et peu à peu débarrassée de ce qui l'enfermait initialement dans une théorie des religions directement héritée des Lumières.

Au cours de cette première étape de l'analyse, se mettent donc en place deux affirmations essentielles : l'une concerne la parenté essentielle qui existe entre la sphère économique et la sphère religieuse, l'autre porte sur le caractère d'illusion sociale du fétichisme qui oriente d'emblée Marx vers une critique de l'argent, originale dans la mesure où elle s'efforce de prendre en compte la totalité de la formation économique et sociale. Le troisième des Manuscrits de 1844, principalement, s'efforce de définir, à l'aide du vocabulaire de la représentation, le statut paradoxal de l'argent : celui-ci, qui a pour fonction de relier les besoins à leur satisfaction, ne disparaît pas au cours de la médiation qu'il effectue, mais y acquiert une puissance unique et devient l'objet d'une demande spécifique.

A terme l'argent est moins une représentation que cette force sociale qui permet la réalisation objective des représentations subjectives : "L'argent me procure l'aliment et la chaise de poste, c'est-à-dire qu'il transforme mes vœux d'êtres de la représentation qu'ils étaient, il les transfère de leur existence pensée, figurée, voulue, dans leur existence sensible, réelle ; il les fait passer de la représentation à la vie, de l'être figuré à l'être réel. Jouant ce rôle de moyen terme, l'argent est la force vraiment créatrice"(3). Dans le même temps l'argent aliène et abstrait toute chose en la réduisant à son tour au statut de simple représentant de sa propre puissance : l'argent "moyen et pouvoir de convertir la représentation en réalité et la réalité en simple représentation, transforme tout aussi bien les forces essentielles, réelles et naturelles de l'homme en représentation purement abstraite et par suite en imperfections, en chimères douloureuses, que d'autre part il transforme les imperfections et chimères réelles, les forces essentielles réellement impuissantes qui n'existent que dans l'imagination de l'individu en forces essentielles réelles et en pouvoir"(4).

L'argent est donc une représentation complexe et agissante, dont l'analyse exige d'autres concepts que ceux qu'appliquait Feuerbach à la religion. Plus encore, la critique de la religion doit s'enrichir d'une saisie plus fine de l'analyse de ce type spécifique de représentation, en abandonnant l'idée d'une scission entre le réel et ses images au profit d'une explication de la totalité historique qu'ils forment. On mesure tout l'effort qui sera nécessaire à Marx pour construire une nouvelle dialectique de la médiation, qui sache rendre compte de la complexité de l'échange monétaire et de l'accumulation capitaliste et, du même mouvement, pour réélaborer une notion de fétichisme enfin adéquate aux phénomènes décrits.

Un des moteurs de cette réélaboration est sans doute la tension forte, aisément repérable ici, qui s'instaure entre un fétichisme encore défini comme stade archaïque et la recherche d'une théorie non spéculative de la médiation, alors même que Marx lie les deux par le jeu analogique qui associe les comportements religieux et économiques. Au point que, dès ce texte, la critique religieuse chère aux Jeunes Hégléiens passe au second plan derrière la critique plus délicate de l'inversion du monde que réalise l'aliénation marchande : la réalité économique et sociale est bien, d'ores et déjà, perçue comme la matrice de toutes les aliénations humaines : l'argent est "la confusion et la permutation universelle de toutes choses, donc le monde à l'envers"(5).

Décidément, la définition d'un fétichisme propre aux peuples animistes qui n'accèdent pas à la représentation abstraite doit être revue, voire renversée, et Marx avait dès 1842 cité l'anecdote lue chez de Brosses : les Cubains, parce qu'ils ont compris que l'or est le fétiche des Espagnols, envisagent de lui faire des offrandes avant de le précipiter dans la mer(6). Le fétichiste est avant tout celui qui croit à la vérité de ses propres représentations, quelle que soit sa culture. La notion appelle sa reprise dans la mesure où elle véhicule l'énoncé même du problème que Marx s'est donné pour tâche de résoudre : comment une représentation illusoire peut-elle produire des effets réels et contribuer au fonctionnement et à la reproduction d'une formation économique et sociale donnée ?

Dans cette perspective, Marx développera largement la question de la circulation et du blocage social des représentations en général mais en spécifiant toujours le domaine étudié. La monnaie permet ainsi de représenter la quantité de travail abstrait fixé dans l'ensemble des marchandises en les rendant commensurables entre elles, mais elle est aussi capable de s'autonomiser relativement et momentanément de la sphère de l'échange pour devenir l'objet privilégié de l'appropriation, au point que les marchandises deviennent à leur tour les "représentants de l'argent"(7). De ce point de vue, l'argent constitue l'exemple paradigmatique d'une représentation qui, initialement destinée à faciliter et à accélérer la circulation, peut aussi s'ériger en finalité de celle-ci et se retourner de moyen en obstacle du mouvement qui lui donne naissance.

La monnaie est en effet à la fois l'instrument de mesure de la valeur et le moyen de sa mise en réserve, sa cristallisation spécifique ; à la fois un moyen d'échange et l'objet de l'accumulation. La monnaie est bien une réalité intrinsèquement contradictoire : "Représentant matériel de la richesse générale, l'argent ne devient réel qu'en étant jeté de nouveau dans la circulation (...). Dans la circulation, il n'est jamais réel que pour autant qu'on

le cède. Si je veux le retenir, il s'évapore dans ma main, devient un simple fantôme de la richesse. Le faire disparaître, c'est le seul moyen de l'assurer en tant que richesse"(8). En ce sens, on peut affirmer que l'argent est une représentation d'un nouveau type, médiation et chose, fonction objective et image subjective, adéquate et illusoire à la fois, condition de l'échange mais aussi cause éventuelle de sa paralysie. C'est pourquoi Marx s'attachera à définir les diverses fonctions de la monnaie, qui n'est pas une chose mais un rapport social, et à ce titre la première forme d'apparition du capital(9) : "la double détermination de l'argent dans la circulation est contradictoire : à savoir, d'une part servir de simple moyen de circulation, auquel cas il est une simple médiation qui disparaît ; et en même temps servir de réalisation des prix, forme sous laquelle il s'accumule"(10).

L'intuition de cette nature dialectique de la monnaie est précisément ce qui distingue le capitaliste du thésauriseur. "La circulation de l'argent, considérée pour elle-même, s'éteint nécessairement dans l'argent en tant qu'il est une chose non animée. La circulation du capital se rallume sans cesse à elle-même, se sépare en ses différents moments, est un *perpetuum mobile*"(11). Cette différence entre trésor et capital se trouve historiquement associée à des formes d'individualités qui en transposent la logique sociale sous la forme de comportements individuels, entretenant à leur tour la formation économique et social dont ils résultent. Le thésauriseur n'est qu'un "capitaliste détraqué", qui n'a pas compris que la remise en circulation de l'argent permet seule sa transformation en capital et, par là, son accroissement continu. A l'inverse, "le capitaliste est le thésauriseur rationnel"(12), un avare qui a réussi, en somme, parce qu'il a compris que la circulation du capital est la condition de son accumulation. Pourtant, l'organisation de la production ne relève aucunement d'une psychologie. Marx l'affirme clairement : "la société n'est pas composée d'individus, mais exprime la somme des relations, des rapports où ces individus se situent les uns par rapport aux autres"(13).

Le fétichisme est précisément le moyen terme qui unit le monde capitaliste de la production et de l'échange aux représentations et croyances individuelles qui en assurent la reproduction et le fonctionnement. Il ne peut alors plus être pensé comme une forme primitive de la croyance en la puissance surnaturelle de certains objets, mais comme une forme élaborée et contraignante d'illusion sociale, suscitée par la transposition permanente de la richesse socialement produite en richesse abstraite, accumulée de façon privée. Tandis que le thésauriseur est "le martyr de la valeur d'échange, saint ascète juché sur sa colonne de métal"(14), un contemplatif en quelque sorte, le capitaliste est un prosélyte qui ne reste pas en repos et "c'est en fanatique de la valorisation pour la valorisation qu'il contraint sans ménagement l'humanité à la production pour la production"(15).

Si l'argent, comme l'avaient déjà noté les Manuscrits de 1844, passe du statut de moyen terme de l'échange à celui de fin de la circulation, c'est en fonction des déterminations propres de cette représentation objective en quoi il consiste, et cela, à l'intérieur d'un mode de production précis. Il ne s'agit donc pas de faire du fétichisme une notion passe-partout et transhistorique, applicable à toute inversion du rapport moyen-fin. Si la notion de fétichisme peut acquérir la rigueur d'un concept, c'est au prix de l'analyse historique précise de ce qu'elle a pour mission de désigner. En l'occurrence, il reste à Marx à expliquer à la fois la genèse historique et la formation logique de la monnaie comme capital. L'argent, dans sa détermination de réserve de valeur et de capital, ne cesse de naître dans la circulation et d'en être retiré, selon un mouvement que Marx nommera reproduction et qui renvoie aussitôt l'analyste à l'étude de la production, de l'organisation du travail, de la formation de la valeur.

On n'entrera pas dans le détail d'une analyse qu'il serait trop long de présenter ici. Il suffira de noter que la représentation monétaire acquiert un pouvoir et un statut propres, dont la théorie peut désormais rendre compte et qui permet de mesurer la distance parcourue par rapport à la première notion marxienne de fétichisme. La représentation est en effet moins une image fixée qu'un instrument, lui-même pris et modifié au sein du mouvement de circulation qu'il rend possible. La fonction qui lui est impartie le place en position seconde par rapport au mode de production capitaliste mais en fait surtout une instance efficace que rien ne saurait remplacer : la prééminence de l'argent naît précisément de sa subsidiarité même.

Les racines de l'inversion monétaire sont à chercher non pas dans une essence pernicieuse qui serait celle de l'argent en général, mais dans la logique concrète qui donne naissance à l'auri sacra fames moderne et à la soif de richesse abstraite (16). Marx affirme que c'est "dans le capital porteur d'intérêt, le fétichisme atteint sa forme la plus parfaite"(17), puisque la plus-value semble naître directement de la circulation sous sa forme monétaire. Le problème se déplace alors vers l'étude de la marchandise et de sa production, masquées comme telles parce que Marx nomme par endroit un "mode de représentation"(18) capitaliste : c'est bien à ce niveau que se joue l'énigme de la valorisation et de l'accumulation. Dès lors, le fétichisme n'est plus pour Marx l'illusion monétaire, mais le résultat nécessaire du règne de la marchandise et des effets qu'il engendre dans la conscience des échangistes, par suite, le principal obstacle à la construction d'une économie politique digne de ce nom.

Le fétichisme sera donc ultimement redéfini par Marx comme le fait de croire que les relations entre les hommes sont en réalité des relations entre les choses. Il n'est pas un stade archaïque mais un certain rapport des hommes, à la fois théorique et pratique, à la richesse collective. Il est corrélatif, non pas avant tout d'une mentalité, mais de l'orientation de l'économie vers la production de valeurs d'échange. Il doit donc être défini comme une représentation qui occupe une fonction irremplaçable au sein de l'édifice économique et social. C'est pourquoi sa critique n'est pas seulement celle d'un obstacle épistémologique mais débouche sur la nécessité du dépassement pratique de l'ordre existant, c'est-à-dire du mode de production capitaliste dans son ensemble.

Que la notion de fétichisme soit alors centrale du fait même de l'ensemble des axes d'analyse qu'elle rassemble, c'est bien ce que prouve le long développement que lui consacre Marx dans le livre I du Capital. La critique de l'usage antérieur de la notion de fétichisme est patente : référence est faite, non plus aux religions primitives mais aux religions modernes, toujours sur le mode analogique. L'économie politique, affirme Marx, "traite des formes pré-bourgeoises de l'organisme social de production comme les Pères de l'Eglise traitent des religions pré-chrétiennes"(19) : comme des étapes, qui ne sont légitimées et expliquées que du point de vue de leur devenir chrétien ou bourgeois. L'occultation d'une genèse historique produit l'illusion rétrospective d'un progrès nécessaire. Dès lors, la marchandise devient incompréhensible et présente la nature énigmatique d'une "chose sensible suprasensible" qu'il devient impossible d'expliquer par ses causes véritables. Marx est alors autorisé à parler de la "personnification des choses" et de la "réification des rapports sociaux" en terme de "religion de la vie quotidienne"(20), inversant ainsi la place du comparant et du comparé au sein de l'analogie entre vie économique et monde religieux.

La lutte contre le fétichisme a donc pour préalable l'explication rigoureuse de la marchandise comme unité entre la valeur d'échange et la valeur d'usage. Il s'agit donc ici d'élargir à la marchandise en général ce qui concernait auparavant la monnaie (selon l'ordre de la recherche menée par Marx, et non selon l'ordre d'exposition du Capital) : le rapport complexe et contradictoire entre la matérialité spécifique d'un objet et sa fonction sociale de représentation. L'énigme de la marchandise se résume alors au fait que sa matérialité intervient et n'intervient pas dans sa détermination de marchandise, et cela parce que "l'identité des travaux humains prend la forme matérielle de l'objectivité de valeur identique des produits du travail"(21). La valeur est déterminée par le temps de travail cristallisé en elle et paraît alors être indépendante de l'objet dans sa singularité matérielle et son usage propre : elle renvoie donc à un rapport social de production qui disparaît derrière son résultat, en projetant fantastiquement sur lui ses propres déterminations.

C'est ainsi que "les rapports des producteurs dans lesquels sont pratiquées ces déterminations sociales de leurs travaux prennent la forme d'un rapport social entre les produits du travail"(22), les relations entre les hommes se trouvant aussitôt métamorphosées en relations entre des choses. Si les choses prennent alors un caractère "mystique", comme le note ironiquement Marx, c'est qu'elles empruntent certaines propriétés des rapports sociaux entre producteurs, qui déterminent leur capacité propre à s'égaliser et à s'échanger avec d'autres marchandises, en un mot : la valeur, qui renvoie toujours en dernière analyse au temps de travail socialement nécessaire, donc aux conditions précises de la production à un moment donné. On comprend que le caractère social de la marchandise apparaisse comme un mystère, puisqu'il n'est pas spontanément rapporté aux conditions générales de la production mais aux qualités particulières d'un objet, et semble être une force étrangère qui vient auréoler mystérieusement sa matérialité ordinaire : les tables se mettent alors à danser (23).

La marchandise est donc une chose et une représentation qui entretient en retour la logique dont elle est issue : l'illusion est d'autant plus puissante qu'elle n'a nul besoin d'être déjouée quand on se situe au niveau de la pratique. De ce point de vue, elle se distingue des représentations religieuses puisqu'elle n'est pas la promesse d'un autre monde mais qu'elle se situe de plain-pied avec une réalité historique donnée. La production des marchandises est dans le même temps et sous le même rapport une production de représentations qui ne s'organisent pas immédiatement en une vision du monde développée mais possèdent bien une capacité à s'articuler et à se fondre en un ensemble cohérent. Ici, Marx se sépare radicalement de Feuerbach : au lieu de dénoncer l'image comme le résultat d'une projection sur la base d'une aliénation humaine première, il la considère d'abord comme une émanation sociale qui n'est pas en premier lieu le résultat d'une scission mais d'une différenciation interne et fonctionnelle. La représentation a bien une fonction et elle concourt de ce fait, comme un facteur agissant et dynamique, à la reproduction d'une formation économique et sociale.

Et au total, c'est bien parce que l'image a une fonction que "le fétichisme est inséparable de la production marchande"(24) : il est la face théorique de cette production, sa reconstitution mentale chez les acteurs sociaux, quels qu'ils soient. Ainsi le fétichisme marxien, loin de définir une forme primitive et naïve de la croyance, marquée par l'arbitraire individuel, désigne une forme élaborée et socialement contraignante : l'indétermination

concernant le choix du fétiche est remplacée par le caractère constant du processus de transposition des richesses matérielles en richesse abstraite selon une logique sociale implacable, intégrée à un fonctionnement dont elle assure la régulation et la reproduction à l'identique. Le fétichisme s'accorde pleinement à la nature cyclique du capitalisme. L'invisibilité de l'origine de la valeur déguise à son tour les conditions réelles de l'échange entre le capital et la force de travail et propage la croyance que ce sont les choses qui imposent leur pouvoir aux hommes et établissent entre elles des relations quantifiables, les prix.

Il semble bien qu'une telle illusion serait indéracinable si le fonctionnement du capitalisme ne subissait aucun devenir. Le fétichisme peut être dépassé seulement si le statut même de la marchandise, comme forme sociale, se trouve modifié ou simplement entre manifestation en crise. Des marchandises qui ne parviennent pas à s'échanger révèlent l'extériorité aberrante des motifs de leur production à l'égard du système des besoins. La monnaie n'est pas seulement équivalent général : en dissociant la vente de l'achat, elle ne garantit pas la réussite du "salto mortale" qui transforme la marchandise en or. La disjonction peut s'amplifier jusqu'à la paralysie de la circulation marchande, révélant ainsi la nature intrinsèquement contradictoire du mode de production capitaliste en même temps que "l'unité des moments promus à l'autonomie les uns par rapport aux autres"(25).

Le système de représentations finement engrenées les unes sur les autres qui caractérise le capitalisme présente donc une forte cohésion mais aussi une grande fragilité, dans la mesure où il appartient de plein droit à la totalité de l'édifice économique et social, et se trouve ainsi soumis à la dialectique qui le tarade. Le fétichisme, en devenant le nom d'une certaine catégories de représentations en mode capitaliste de production, désigne par là même la logique contradictoire de leur formation. Il permet ainsi d'envisager la transformation révolutionnaire d'un monde à l'envers, dès lors que la crise rend mieux visible la réalité dans son ensemble, en ses contradictions mêmes.

C'est à ce niveau qu'on comprend pourquoi la critique de la religion cesse d'être la matrice de la critique de l'économie politique : les religions constituées sont bien plutôt à replacer au sein de cette logique d'ensemble : "pour une société de producteurs de marchandises", qui mesure les valeurs sur la base du travail humain semblable, "le christianisme avec son culte de l'homme abstrait, et notamment dans son développement bourgeois, dans le protestantisme, le déisme, etc., est la forme de religion la plus appropriée"(26). Pour autant le rapprochement ne disparaît pas. Parlant de la différence, surprenante en première approche, qui s'instaure entre la forme marchandise et sa nature physique, Marx note : "Si bien que pour trouver une analogie, nous devons nous échapper vers les zones nébuleuses du monde religieux. Dans ce monde-là, les produits du cerveau humain semblent être des figures autonomes, douées d'une vie propre, entretenant des rapports les unes avec les autres et avec les humains. Ainsi en va-t-il dans le monde marchand des produits de la main humaine. J'appelle cela fétichisme, fétichisme qui adhère aux produits du travail dès lors qu'ils sont produits comme marchandises, et qui, partant, est inséparable de la production marchande"(27). Il existe donc une évolution parallèle des religions et des conditions de vie matérielle, qui atteste que l'objectif de Marx n'est nullement de réduire les comportements religieux mais d'expliquer leur spécificité.

L'énigme de l'origine de la valeur en mode capitaliste de production déguise les conditions réelles de l'échange entre le capital et la force de travail. Attaquant Ricardo et sa distinction entre capital fixe et capital circulant, Marx note que "le matérialisme grossier des économistes qui considèrent les rapports sociaux de production qu'entretiennent les hommes et les déterminations que reçoivent les choses, en tant qu'elles sont subsumées sous ses rapports, comme des propriétés naturelles des choses, est en même temps un idéalisme tout aussi grossier, un fétichisme qui attribue aux choses des relations sociales comme autant de déterminations qui leur seraient immanentes et, du coup, les mystifie"(28). Ce n'est nullement un hasard si la notion de fétichisme permet à Marx d'aborder, en même temps et comme latéralement, le problème philosophique du rapport entre matérialisme et idéalisme.

En effet, tout au long de sa lente élaboration de la question du fétichisme, Marx croise et recroise la tradition philosophique à laquelle il emprunte délibérément le terme. D'une part, il s'inspire de la théorie des religions primitives, élaborée au XVIIIème siècle et tout spécialement par de Brosses dans son livre intitulé : *Le culte des Dieux fétiches* ou comparaison des anciennes religions de l'Egypte avec la religion actuelle des nègres, dont on sait qu'il l'a lu dès 1841 (29). De Brosses s'efforce d'y illustrer l'idée humienne d'une progression du concret vers l'abstrait, en définissant le fétichisme comme un stade religieux primitif (30). Marx retient essentiellement de cette analyse, on l'a vu, l'idée d'une projection par les hommes de leurs propres pouvoirs sur des objets extérieurs qu'ils divinisent.

Marx se dirige vers une analyse diversifiée des fonctions multiples des représentations, qui les intègrent à la totalité économique et sociale en les faisant concourir à sa reproduction. C'est alors au voisinage de l'analyse hégélienne de la représentation et du fétichisme qu'il se situe, lui reprenant la redéfinition dialectique des notions de concret et d'abstrait. Pour Hegel, le fétichisme est avant tout l'accusation portée par l'athéisme des Lumières contre une foi dont il n'a pas su penser la véritable nature, par delà sa dimension représentative effective. La pure intellection réduit la foi à la superstition, parce qu'elle s'accapare "la pure conscience du côté du soi étant pour soi". Elle ne sait donc s'en prendre qu'à la seule représentation religieuse : "elle dit donc de la foi que son essence absolue est un morceau de pierre, un bloc de bois, qui a des yeux et qui ne voit pas, ou encore un peu de pain qui a poussé dans les champs, est transformé par les hommes, et est restitué à la terre -ou quelque autre forme selon laquelle la foi a coutume d'anthropomorphiser l'essence, de se la rendre objective et représentable"(31).

L'accusation d'abstraction est ici renvoyée à l'athéisme, qui confond la foi et la superstition. Le fétichisme n'est alors plus un mode inférieur de la représentation, mais une accusation indue de la part de ceux qui n'ont pas saisi la logique de la figuration. Cette critique hégélienne est reprise par Marx : "lorsqu'on tient pour de simples signes les caractères sociaux que prennent les choses <...>, on déclare en même temps qu'on les tient pour des productions arbitraires de la réflexion des hommes. C'est ainsi que les Aufklärer du XVIIIème siècle aimaient faire la lumière sur les choses et dépouiller, au moins provisoirement, de leur apparence d'étrangeté les figures énigmatiques des rapports humains dont on ne savaient pas encore déchiffrer la genèse"(32). Le fétichisme n'est pas la manifestation d'une foi, mais la croyance inconsciente, de nature non-religieuse, à la nature "supra-sensible" d'objets qui ne sont effectivement pas de pures choses matérielles, mais des réalités sociales complexes, des marchandises.

Il s'agit donc plutôt d'étudier l'inversion objective du monde réel qui suscite ces représentations, dont Marx baptise fétichisme la logique sociale de formation, et idéologie la fonction spécifique. Ces représentations appartiennent tant aux échangistes qu'aux théoriciens de l'économie. Les économistes bourgeois sont nécessairement victimes de cette illusion, et Marx le redit dans les Théories sur la plus-value, au sujet de Samuel Bailey : "Dans la première partie de mon ouvrage, j'ai indiqué comment le travail qui repose sur l'échange privé est caractérisé par le fait que le caractère social du travail se "représente" comme "property" des choses - à l'envers ; qu'un rapport social apparaît comme un rapport de choses entre elles (des produits, valeurs d'usage, marchandises). C'est cette apparence que notre fétichiste prend pour quelque chose de réel"(33). L'analyse du fétichisme n'a plus rien d'une dénonciation moralisante mais devient l'occasion pour Marx de montrer que la difficulté de l'analyse de la marchandise est due aux conséquences produites par la production capitaliste elle-même sur le terrain de l'économie politique.

Parler de fétichisme de la marchandise permet donc à Marx d'élaborer du même mouvement une critique des conceptions philosophiques de la représentation et de construire sa propre analyse du mode de production capitaliste, en ses différentes instances articulées. Marx fait donc du fétichisme de la marchandise, contre de Brosses, le moment de l'abstraction élaborée, et contre Hegel, le mécanisme d'une genèse sociale d'illusions déterminées, naissant au niveau même de la sphère de la production et de la circulation des richesses. C'est au cours de cet affrontement avec des théories elle-mêmes incompatibles que Marx va faire avancer sa propre conceptualisation de la formation économique et sociale capitaliste : la critique de l'économie politique s'élargit ici en critique de ses tenants et aboutissants philosophiques, si impliqués dans son développement qu'il n'y a pas lieu d'en isoler l'examen.

La notion de fétichisme ne décrit donc pas une logique générale mais un fonctionnement déterminé dans un secteur de la réalité sociale, qui propage ses effets de façon toujours spécifique. Dans la mesure où il "adhère au monde des marchandises"(34), il localise la représentation au niveau même de la production et permet de rejeter l'idée de sa genèse par scission, sa séparation en abstractions inutiles et dont il suffirait de dénoncer le décalage par rapport au monde réel pour déjouer le pouvoir. Ainsi, au lieu d'être synonyme de croyance naïve et de projection illusionnante, le fétichisme devient le nom d'un phénomène historiquement déterminé. Il désigne donc la logique collective et individuelle de la genèse de représentations qui demeurent liées à leur base sociale et en permettent la conservation, l'expansion ou l'entrée en crise. La rupture la plus nette avec les critiques philosophiques de l'illusion réside dans le fait que, au travers de cette notion inédite, la représentation cesse d'être pensée comme un doublet du monde, à évaluer en terme d'adéquation ou d'inadéquation, mais comme une des instances actives du réel.

Notes :

- [1]. Manuscrits de 1844, trad. E. Bottigelli, Editions sociales, 1968, p. 106.
- [2]. Manuscrits de 1844, éd. cit., p. 130.
- [3]. Manuscrits de 1844, éd. cit., p. 122.
- [4]. Manuscrits de 1844, éd. cit., p. 123.
- [5]. Manuscrits de 1844, éd. cit., p. 123.
- [6]. Gazette Rhénane du 3 novembre 1842, in : P. Lascoumes et H. Zander, Marx, du vol de bois à la critique du droit, PUF, 1984, p. 168.
- [7]. Grundrisse, trad. G. Badia et alii, Editions sociales, 1980, t. I, p. 129.
- [8]. Contribution à la critique de l'économie politique, trad. M. Husson et G. Badia, Editions sociales, 1977, p. 228.
- [9]. Le Capital, Livre I, trad. J.-P. Lefebvre, PUF, 1993, p. 165.
- [10]. Grundrisse, éd. cit., t. II, p. 305.
- [11]. Grundrisse, I, éd. cit., p. 9.
- [12]. Le Capital, I, éd. cit., p. 173.
- [13]. Grundrisse, I, éd. cit., p. 205.
- [14]. Contribution à la critique de l'économie politique, éd. cit., p. 98.
- [15]. Le Capital, I, éd. cit., p. 663.
- [16]. Contribution à la critique de l'économie politique, éd. cit., p. 97.
- [17]. Théories sur la plus-value, trad. G. Badia et alii, Editions sociales, t. III, 1976, p. 538.
- [18]. Le Capital, Livre III, trad. G. Badia et M. Cohen-Solal, Editions sociales, 1977, p. 432.
- [19]. Le Capital, I, éd. cit., p. 93.
- [20]. Le Capital, III, éd. cit., p. 750.
- [21]. Le Capital, I, éd. cit., p. 82.
- [22]. Le Capital, I, éd. cit., p. 82.
- [23]. Le Capital, I, éd. cit., p. 81.
- [24]. Le Capital, I, éd. cit., p. 83.
- [25]. Théories sur la plus-value, II, éd. cit., p. 597.
- [26]. Le Capital, I, éd. cit., pp. 90-91.
- [27]. Le Capital, I, éd. cit., p. 83.

[28]. Grundrisse, II, éd. cit, p. 179.

[29]. Auguste Cornu, Karl Marx, Friedrich Engels, leur vie et leur oeuvre, PUF, 1955, t. I, p. 284.

[30]. Cf. Alfonso M. Iacono, Le fétichisme, histoire d'un concept, PUF, 1992.

[31]. Hegel, Phénoménologie de l'Esprit, trad. J. Hyppolite, Aubier-Montaigne, t. II, 1941, p. 105.

[32]. Le Capital, I, éd. cit., pp. 103-104.

[33]. Théories sur la plus-value, éd. cit., III, p. 153.

[34]. Le Capital, I, éd. cit., p. 83.