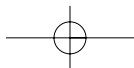


Collection « Recherches »



LA COLLECTION « RECHERCHES » À LA DÉCOUVERTE

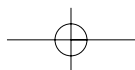
Un nouvel espace pour les sciences humaines et sociales

Depuis le début des années quatre-vingt, on a assisté à un redéploiement considérable de la recherche en sciences humaines et sociales : la remise en cause des grands systèmes théoriques qui dominaient jusqu'alors a conduit à un éclatement des recherches en de multiples champs disciplinaires indépendants, mais elle a aussi permis d'ouvrir de nouveaux chantiers théoriques. Aujourd'hui, ces travaux commencent à porter leurs fruits : des paradigmes novateurs s'élaborent, des liens inédits sont établis entre les disciplines, des débats passionnants se font jour.

Mais ce renouvellement en profondeur reste encore dans une large mesure peu visible, car il emprunte des voies dont la production éditoriale traditionnelle rend difficilement compte. L'ambition de la collection « Recherches » est précisément d'accueillir les résultats de cette « recherche de pointe » en sciences humaines et sociales : grâce à une sélection éditoriale rigoureuse (qui s'appuie notamment sur l'expérience acquise par les directeurs de collections de La Découverte), elle publie des ouvrages de toutes disciplines, en privilégiant les travaux trans- et multidisciplinaires. Il s'agit principalement de livres collectifs résultant de programmes à long terme, car cette approche est incontestablement la mieux à même de rendre compte de la recherche vivante. Mais on y trouve aussi des ouvrages d'auteurs (thèses remaniées, essais théoriques, traductions), pour se faire l'écho de certains travaux singuliers.

Les thèmes traités par les livres de la collection « Recherches » sont résolument variés, empiriques aussi bien que théoriques. Enfin, certains de ces titres sont publiés dans le cadre d'accords particuliers avec des organismes de recherche : c'est le cas notamment de la « Bibliothèque » du Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales (MAUSS).

L'éditeur



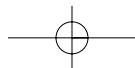
SOUS LA DIRECTION DE

Marcel Drach

L'argent

Croyance, mesure, spéculation

La Découverte



Le logo qui figure sur la couverture de ce livre mérite une explication. Son objet est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir du livre, tout particulièrement dans le domaine des sciences humaines et sociales, le développement massif du photocopillage.

Le Code de la propriété intellectuelle du 1^{er} juillet 1992 interdit en effet expressément, sous peine des sanctions pénales réprimant la contrefaçon, la photocopie à usage collectif sans autorisation des ayants droit. Or cette pratique s'est généralisée dans les établissements d'enseignement, provoquant une baisse brutale des achats de livres, au point que la possibilité même pour les auteurs de créer des œuvres nouvelles et de les faire éditer correctement est aujourd'hui menacée.

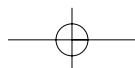
Nous rappelons donc qu'en application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du Code de la propriété intellectuelle, toute photocopie à usage collectif, intégrale ou partielle, du présent ouvrage est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans l'autorisation de l'éditeur.

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit d'envoyer vos nom et adresse aux Éditions La Découverte, 9 bis, rue Abel-Hovelacque, 75013 Paris. Vous recevrez gratuitement notre bulletin trimestriel **À la Découverte**.

Vous pouvez également retrouver l'ensemble de notre catalogue et nous contacter sur notre site **www.editionsladecouverte.fr**.

© Éditions La Découverte, Paris, 2004.

ISBN : 2-7071-4312-X



Avant-propos

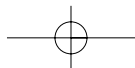
par Marcel Drach

Ce livre rassemble la plupart des contributions présentées lors d'un colloque qui s'est tenu en novembre 2001. Organisé sous l'égide du Collège international de philosophie et les auspices de l'Institut CDC pour la recherche, de la Caisse des dépôts et consignations, ce colloque a réuni autour du thème de l'argent une vingtaine de spécialistes appartenant à quatre champs de recherches : philosophie, économie, anthropologie, psychanalyse.

Trois circonstances faisaient de ce moment l'occasion privilégiée de recourir, à propos de l'argent, aux ressources d'une réflexion pluridisciplinaire. Tout d'abord, la création d'un espace monétaire nouveau. Non sans faire écho au *solidus*, le sou d'or de l'Empire romain, et à son successeur, le *denier* de Charlemagne, l'*euro* allait entrer dans la circulation quotidienne de douze pays européens, avec pour visée immédiate l'unification du calcul économique sur un territoire regroupant leurs aires monétaires nationales. En second lieu, la retombée, après un essor de près d'une décennie, d'un cycle d'intensification réciproque du gain monétaire et de l'innovation, à l'origine du régime de croissance dit de la « nouvelle économie ». Enfin, l'effondrement boursier amorcé au printemps 2000, après vingt années d'expansion de la circulation et de la spéculation financières.

L'intention de cet ouvrage est de questionner à nouveau la complexité de l'argent à partir de la thèse qu'il est un fait de langage. Perspective qui consiste à prendre l'être symbolique de l'argent au sérieux et requiert une diversité d'approches théoriques. Ceci ne va pas sans un certain décentrement de l'économie politique, science dont l'argent défie les présupposés de rationalité relatifs au comportement du sujet économique.

La construction du recueil reflète la volonté d'appréhender sous le concept du langage les dimensions multiples de l'argent. Les trois premières parties sont consacrées à la structure de l'argent en tant qu'objet symbolique, aux conditions, au fonctionnement et aux effets de cette structure. Ramenés à trois termes, les points



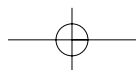
de repère conceptuels en sont : la croyance, la mesure, la spéculation. Dans la quatrième partie, est demandé à Jacques Derrida un commentaire proposant un horizon et des prolongements philosophiques aux avancées théoriques des trois premières parties. La cinquième partie est un exercice de déchiffrement appliqué à ce moment toujours exceptionnel qu'est celui de la création non seulement d'une monnaie, mais aussi d'une communauté monétaire, moment du passage à l'euro ; cet effort de compréhension touche et fait appel aux apports des quatre parties qui précèdent.

Considérons maintenant, pour en indiquer les points saillants et en jalonner les cheminements, les contributions distribuées dans ces cinq volets.

Intitulée « Le tiers : la croyance et la dette », la première partie a pour motif central le rapport du sujet au tiers, en tant que ce rapport soutient l'être symbolique et l'efficacité morale de l'argent. Dans le chapitre qui ouvre cette partie, « L'argent ou le simulacre maintenu », nous référons la « tenue en main » de ce simulacre qu'est l'argent au corrélat de croyance portée sur son émetteur. Que l'argent soit d'abord apparu dans la sphère religieuse, pour trouver ensuite son emploi dans le domaine royal, et enfin à l'intérieur de ce que Kant appelle l'« état civil », atteste qu'il ne tient son pouvoir qu'à être émis par un tiers sur lequel est posé ce que Benveniste indexe par la racine indo-européenne : **kred*. Tiers dont l'argent est le tenant lieu symbolique. L'appropriation de ce titre émis par le tiers, que ce dernier soit divin, royal ou étatique, exige de lui consentir la contrepartie d'une perte : sacrifice, service ou travail. Cette perte est paiement de la dette impliquée par l'assomption de la loi qu'édicte le tiers. Et le chiffre porté sur le titre est à la fois le nom du tiers et un nombre, l'un validant, l'autre évaluant la perte. C'est en particulier à ce titre, c'est le cas de le dire, que l'argent est fondé à instituer ce que nous appelons l'*éthos monétaire* d'une communauté économique.

Dans le chapitre 2, « L'inestimable valeur de l'Autre : argent, altérité et socialité », Christian Arnsperger reprend à son compte la méditation d'Emmanuel Levinas sur l'argent et la dette, associant la dignité éthique de l'argent à la prééminence absolue de l'« autre », nom du tiers chez Levinas, sur le « moi ». L'estimation au plus juste, et à cette fin quantifiée, de ce qu'il faut donner à l'autre dans l'échange, à quoi l'argent est employé, présuppose ainsi la reconnaissance de son inestimable valeur. L'argent est « laisser-être » (*Gelassenheit*) de l'autre, le terme est emprunté à l'ontologie heideggerienne ; Levinas dit qu'il fait droit, dans l'échange, au *perseverare*, à la « persévérance dans l'être ». Mais au-delà de ce *perseverare*, et impliqué également dans l'exception du tout autre, il y a, souligne C. Arnsperger à la suite de Levinas et Derrida, le don d'argent comme don de temps ; don de « mon » temps à l'« autre », qui peut faire sortir l'argent hors du calcul.

C'est encore la relation du sujet à l'autre qui occupe le centre du chapitre 3, « L'argent à l'épreuve de la psychanalyse. Le symptôme social et son envers ».



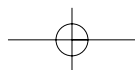
Paul-Laurent Assoun y reprend et prolonge, en se référant notamment à Marx et à Lacan, la théorie anale de l'argent, formulée par Freud en 1908 et 1917. Cette théorie fait des excréments l'antécédent pulsionnel et symbolique de l'argent. Pulsionnel, dans la mesure où le sujet est pris, dans sa relation à l'argent tout comme dans celle qu'il a eue, enfant, à ses fèces, entre l'autoérotisme de la rétention et l'hétéros où il s'engage, par le cadeau à l'être aimé et le renoncement qu'exige la loi. Symbolique, car l'argent, ainsi que naguère la « verge d'excrément » comme l'appelle Freud, sont des tenants lieux – des simulacres – du phallus. P.-L. Assoun cite à cet égard, lui donnant dans ce contexte une résonance étonnante, le mot de Marx : « L'argent [...] est donc l'objet. » Ainsi, c'est au lieu de l'argent que le concept freudien de fétiche rencontre le concept marxien du fétichisme. Rencontre qui n'est pas confusion, car pour Freud le fétiche est le substitut symbolique de ce qui manque (le phallus), tandis que pour Marx l'argent est mesure et dédommagement de la dépense (de travail).

C'est précisément à la *mesure* prodiguée par l'argent que sont consacrées les quatre contributions de la seconde partie.

Arnaud Berthoud montre dans le chapitre 4, « Monnaie et mesure chez Aristote », que la pensée de l'argent s'inaugure, avec Aristote, par la conjugaison de trois termes : mesure – prise aux deux sens de la modération et de la quantification –, convention, démesure. La mesure entendue selon la modération est limitation de soi et partant principe de justice dans l'échange. Elle est, comme chez Levinas, égard au *perseverare* de l'autre et implique la mesure quantitative, soit l'« égalisation » des biens échangés. La mise en œuvre au plus « juste » de cette mesure requiert un dispositif conventionnel (*nomisma*, « monnaie », vient de *nomos*, « loi », rappelle A. Berthoud), qui code au moyen de symboles numériques le substrat commun sur le fonds duquel les biens peuvent se comparer : le besoin. En soulignant le caractère de convention de la monnaie, Aristote l'appréhende comme fait de langage.

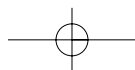
Avec l'argent, instrument de mesure, s'introduit la possibilité de la démesure. Il suffit, pour que celle-ci advienne, que l'argent quitte la position intermédiaire qu'il occupe dans l'échange des biens et prenne, comme fin, les positions extrêmes. Marx rendra hommage à ce qu'il appelle la découverte d'Aristote, notant *M-A-M'* la première posture ; et *A-M-A'* la seconde, celle du capitalisme, que le prêt à intérêt, abhorré par Aristote au motif d'être le comble de l'enfantement contre nature, contracte en *A-A'*.

De cette analyse découle la distinction connue, faite par Aristote, entre les deux chrématistiques. Celle, naturelle et modérée, de l'échange marchand ; celle, artificielle et illimitée, mue par le désir d'argent. A. Berthoud souligne que pour Aristote le désir ne devient infini que lorsqu'il prend l'argent pour objet. Il menace alors l'*oikos* et la cité. Thèse dont il remarque au passage que la science économique s'est rarement avisée. Tandis que pour Platon, le désir corrompateur mine tous les rapports sociaux.



En regard de celle d'Aristote, contemporaine de l'essor à l'âge classique grec du capitalisme égéen, se tient l'autre grande pensée de l'argent, celle de Marx. Dans le chapitre 5, sous le titre : « Le contrat social des marchandises et la constitution marxienne de la monnaie (contribution à la question de l'universalité de l'argent) », Étienne Balibar propose une lecture – fruit d'une intimité devenue rare aujourd'hui – des trois premiers chapitres du *Capital*, où cette pensée trouve son exposition la plus concentrée et la plus méditée. Mais elle laisse apparaître une ambivalence dans la considération de l'argent, qui révèle la limite du schéma phénoménologique sur lequel Marx règle la déduction dialectique de l'équivalent général. L'étude d'Étienne Balibar montre que l'argent obéit chez Marx à deux régimes de signification. L'un, rationnel, correspond à la forme valeur et à la mesure de la dépense de travail. L'autre, « mystique », touche à la représentation de puissance attachée à l'argent. Cette dualité se relie aux deux aspects du fétichisme que relève Balibar dans le célèbre passage du chapitre 1 du *Capital*, intitulé « Le caractère fétiche de la marchandise et son secret ». Le premier aspect est le fétichisme de la marchandise, modalité d'expression du temps de travail par les produits du travail, les marchandises, auquel l'argent participe, comme marchandise, dans sa fonction de mesure de valeur. En vertu de son appartenance au fétichisme de la marchandise, l'argent permet de surmonter la double division du champ économique (division du travail et séparation sociale des producteurs) en devenant, selon les termes d'un accord qu'impose la structure de l'échange à ses protagonistes et que Balibar appelle le contrat social des marchandises, l'équivalent général. Au titre de la mesure de la dépense de travail, l'argent est fétiche en un premier sens, pour autant qu'il donne lieu à ce que Balibar appelle un « phénomène d'expression ». Fétiche est à entendre ici de la façon suivante. Marchandise exceptée par le contrat social du monde des marchandises pour représenter leur valeur, l'argent exprime une idéalité, une abstraction (le temps de travail en général) qu'il semble dès lors détenir en lui – « sa » valeur –, à la manière d'un fétiche qui paraît habité par l'esprit dont il est la figuration. Première magie de l'argent, donc, à mettre au compte de ce régime de représentation fondé sur l'identité du représentant et du représenté (le travail est le trait commun aux marchandises et à la marchandise-argent). Balibar fait allusion non sans raison au fait que ce régime pourrait s'apparenter à la métaphore. Ce qui nous incite à suggérer qu'avec le fétichisme de la marchandise Marx aurait peut-être une approche plus paradigmatique (au sens de Jakobson) que phénoménologique du signe de valeur.

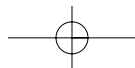
Mais le fétichisme de l'argent ne se limite pas, selon Marx, à cet élément d'idéalité, à la valeur, dont il semble être porteur dans sa fonction d'équivalent général. Balibar fait observer que Marx lui attribue également une sorte de supplément mystique imputable à sa puissance. À quoi tient, demande Balibar, la puissance que l'argent exerce sur l'imagination, soit l'« excès de pouvoir », comme il dit, que l'argent acquiert en plus de son statut d'objet de valeur. Les trois facteurs avancés par Marx et invoqués dans la réponse de Balibar font intervenir un second



régime de signification mis en jeu par l'argent, régime qui ressortit d'après le second à un « phénomène de symbolisation ». Le premier facteur consiste en ceci que l'argent, sous les espèces de la monnaie métallique (or et argent), crée et anticipe le marché mondial. En d'autres termes, l'argent a le pouvoir d'ouvrir un monde, celui des marchandises. La symbolisation et le principe de puissance résident ici dans le fait que l'argent est le tenant lieu d'une totalité virtuelle ou imaginaire : il en est le signe pour autant qu'il en est le moyen d'appropriation. Sa puissance « mystique » ou « religieuse » – ce sont les termes de Marx – est fondée sur son *aura* de monde. Effet de signification, serions-nous dès lors enclins à dire, redevable non plus cette fois à la métaphore, mais du fait qu'il résulte du pouvoir de circulation universelle de l'argent, à la métonymie. Les deux autres facteurs sont, l'un, que seul l'argent-métal peut être remplacé par des « signes monétaires » émis avec la garantie de l'État et élargir sa circulation grâce à ce mécanisme fiduciaire. L'autre, qu'il a la capacité de faire entrer de nouveaux « citoyens » dans la « république des marchandises » : soit des marchandises fictives (terres, mines, etc.), qui, pour n'être pas des produits du travail, n'en reçoivent pas moins de lui une valeur quand il sert à les acquérir ; soit la force de travail elle-même, devenant par la vertu de l'argent (vertu dûment discutée tout au long de ce livre) cette chose destinée à la vente, qui fait division, dit Balibar en concluant son étude, à l'intérieur de la personne. Ainsi, la dualité du fétichisme de l'argent, telle qu'Étienne Balibar la dégage du texte de Marx, a une face rationnelle et une face mystique. Celle de la mesure, du régime paradigmatique, propres au formalisme de la valeur ; celle de l'« illusion », du « délire religieux » (requis pour que la « forme économique fonctionne », dit l'auteur), du régime symbolique (en l'occurrence, la métonymie) soutenant l'imaginaire de la puissance.

Si, chez Aristote, l'espace référentiel codé numériquement par la monnaie est le besoin, dans le chapitre 6, « Valeur, équivalent général et numéraire : “le mot *franc* est le nom d'une chose qui n'existe pas” », Antoine Rebeyrol entreprend une double démarche. Montrer d'abord que chez Marx, pour qui cet espace est le travail, la réduction numérique recourt à ce que nous appellerions volontiers un montage signifiant, la « forme valeur ». A. Rebeyrol analyse la structure très particulière de ce montage, avant tout son asymétrie qui est selon Marx « le secret de la forme argent ». Apercevant une structure semblable chez Walras, il en conclut une profonde analogie entre les deux théoriciens quant au traitement formel de l'argent en tant que signe de valeur.

Mais, parvenu à ce point, il soutient, et c'est le second temps de sa démarche, qu'une divergence radicale sépare à partir de là Walras de Marx. Chez Walras, la quantité codée par le numéraire, c'est-à-dire par le bien choisi pour exprimer les prix des biens au moyen des taux d'échange entre le premier et les seconds, ne renverrait à aucun espace sous-jacent. Ce ne serait pas le travail, bien entendu, mais pas davantage, avance A. Rebeyrol, contrairement à une opinion répandue chez les économistes, l'utilité ou la rareté. Le numéraire ne permettrait que la



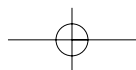
comparaison généralisée des prix des biens, lesquels n'exprimeraient que la relativité pure et mouvante des rapports d'échange. Contrairement à Aristote et Marx, l'argent ne serait donc pas pour Walras le chiffage à visée de persévérance d'une « substance » mise en jeu par l'économie, besoin ou travail. Il ne serait que le moyen, pour le marché général, de jalonner numériquement son cheminement tâtonnant vers un équilibre entre l'offre et la demande.

Dans le chapitre 7, « Marx et Walras : un déplacement éthique », Jean-Joseph Goux inscrit sa réflexion dans le fil de celle d'A. Rebeyrol, accentuant la radicalité de la rupture de Walras avec ce qu'il nomme la « transcendance de la mesure », autrement dit l'accrochage de l'argent à l'espace référentiel du travail ou du besoin. Considérer, comme le fait Walras en prenant appui sur le modèle de la Bourse, que la valeur résulte d'une confrontation entre des évaluations subjectives toujours changeantes, signifie pour J.-J. Goux la répudiation de toute préoccupation éthique dans l'abord de l'argent. Cet abandon de la « moralité de la valeur d'échange », en quoi consiste la rupture de Walras non seulement avec Marx et l'économie classique, mais aussi bien avec Aristote, J.-J. Goux le qualifie de « frivolité et cynisme de la valeur ». Désormais, dit-il encore, « la valeur est de l'ordre de l'événement, non de la norme ». La conséquence majeure de ce bouleversement est selon lui le changement du régime de représentation de l'argent, en d'autres termes sa dématérialisation et son fonctionnement comme signe pur.

En sa qualité de signe de valeur, l'argent ne doit plus être lui-même une marchandise ayant de la valeur (métal or ou argent). Il lui suffit, pour être admis à fonctionner en tant qu'instrument de notation des prix et substitut et gage des autres biens, d'être traité et estimé comme un signe : dans la relation qu'il entretient à la promesse politique de l'État qui l'émet, et dans son taux de change avec les signes (les « devises ») émis par d'autres États. Ce que révélerait ainsi la dématérialisation de l'argent, ce serait sa nature de simulacre, longtemps brouillée par son corps matériel. Et c'est pourquoi la décision prise par le président Nixon, en août 1971, de suspendre la convertibilité du dollar en or et de le laisser flotter « comme simple signe sans couverture », prend aux yeux de J.-J. Goux la valeur paradigmatique d'une époque qui est pour lui celle de la postmodernité.

Le thème de la *spéculation*, auquel est consacrée la troisième partie de ce livre, aura été ainsi annoncé à deux reprises dans la seconde partie. Et à chaque fois dans une démarche privilégiant l'être symbolique de l'argent. Aristote rend compte du passage à l'infini qui saisit la seconde chrématistique par le désir d'argent, simulacre dont la fable de Midas, évoquée en manière d'avertissement dans le livre I de la *Politique*, rappelle la nature mortellement inconsommable. Jean-Joseph Goux avance qu'une conception (celle de Walras) et une pratique (celle du capitalisme) spéculatives de la valeur mènent à l'avènement de la pure réalité signifiante de l'argent.

Et c'est en corrélant dans son exposé la fonction signifiante de l'argent et le désir d'argent que Pierre Bruno ouvre le volet « spéculatif » du livre par le

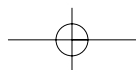


chapitre 8, intitulé de façon très aristotélicienne « L'insatiable ». La critique par Lacan de la théorie marxienne de la plus-value montre à la fois que le passage à l'infini est inhérent à la nature symbolique de l'argent, et que Marx se fourvoie et dévoie l'histoire en assignant pour objectif au prolétariat la récupération de cette plus-value. Car, et c'est l'une des thèses majeures de l'enseignement de Jacques Lacan, la récupération, confinée à la répétition, de la jouissance perdue, à se tenir dans le signifiant, maintient du même coup la perte. Pour ce qui est de l'argent, l'accumulation de la plus-value en tant que répétition d'un gain calculable est tentative de suppléer l'incalculable de la perte originaire. L'essence spéculative de l'argent tiendrait à cette comptabilisation de ce que Lacan appelle le « plus-de-jour » : recours à la répétition d'un signifiant de la quantité, l'« équivalent général », avec pour visée la récupération de cette perte.

Selon Lacan, dit Pierre Bruno, Marx effectue, avec le concept de plus-value, deux opérations complémentaires. Il rabat le plus-de-jour sur la forme comptable que l'argent lui fait prendre. Il piège l'histoire dans ce compte en revendiquant la réappropriation de la plus-value par le travailleur. De là deux énoncés équivalents : l'argent est l'*objet a* du capitalisme ; la spoliation est ailleurs que là où Marx la situe – car l'accumulation d'argent et des valeurs d'usage accessibles grâce à lui ne fait qu'augmenter le manque-à-jour ; et la révolution ne consiste pas à changer le régime d'appropriation des richesses, mais à répudier l'illusion spéculative qui pousse à leur cumul.

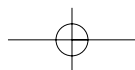
À cet horizon spéculatif propre à l'argent, la contribution de Christian Walter, figurant au chapitre 9 sous le titre : « La spéculation boursière dans un monde non gaussien », en articule un second. Celui formé par l'à-venir de l'économie réelle dont les titres financiers portent la promesse de gain d'argent. Il commence par rappeler que ce qu'il est convenu de nommer l'efficacité informationnelle des marchés financiers est leur capacité à traduire dans les cours des titres une évaluation pertinente de cet à-venir. À cet égard, l'opinion commune, contestée par C. Walter, veut qu'une information de bonne qualité, transmise dans les prix par des « opérateurs informés », prémunisse contre les emballements spéculatifs ; alors qu'y conduisent par des mouvements d'engouement ou de panique les comportements mimétiques, dits encore « auto-référentiels », consistant pour les spéculateurs à se régler sur quelques « gourous » ou sur les tendances dominantes des marchés. Toutefois, une bonne information et des opérateurs avisés ne garantissent pas, affirme C. Walter, une estimation juste de la valeur des titres. Ce qui importe au premier chef, c'est la conception générale du réel économique, qui prévaut chez les spéculateurs et forme le contexte à l'intérieur duquel cette information est interprétée. Cet accord sur le cadre interprétatif de l'information, l'auteur l'appelle « consensus sur le modèle d'évaluation ».

Or, si cette représentation du mouvement de l'économie réelle est erronée, les erreurs d'estimation qu'elle entraîne peuvent donner lieu, avec ou sans mimétisme, à des phénomènes de « bulles » financières. La notion de modèle d'évaluation est



au centre de l'argumentation développée par C. Walter. Il distingue et oppose deux modèles. Le plus ancien, le modèle gaussien, prête à l'économie réelle une faible variabilité et en déduit un profil prévisionnel semblable pour le cours des actions. L'autre, plus récent, est le modèle parétien. Il dispute son influence au précédent dans les milieux financiers, depuis le krach boursier de 1987. Pour lui, l'économie est le siège de chocs aléatoires qui lui confèrent, et partant au cours des titres, une variabilité forte et erratique. Selon la première représentation, le réel est censé obéir à un hasard sage, selon la seconde, il est habité par un hasard sauvage. La thèse de C. Walter est dès lors que les récents excès spéculatifs des marchés financiers (outre 1987, le cycle 1994-2000) sont imputables à l'incapacité du modèle gaussien à prendre en compte ce que nous nommerons à sa suite la sauvagerie intrinsèque de l'économie. Les valeurs fondamentales des titres, estimées conformément à la loi normale sur la base de la notion de moyenne, sont prises à contre-pied par la non-normalité de la réalité. En proie de ce fait au doute et à l'incertitude, les spéculateurs sont sujets à des conduites mimétiques qui « amplifient la violence des fluctuations boursières ». On ne saurait trop insister sur l'importance de la démonstration administrée par C. Walter. Il établit que l'activité spéculative des opérateurs financiers présuppose une autre spéculation, une spéculation de type philosophique en ce qu'elle touche à l'ordre et à la prévisibilité du monde de l'économie. Et que la rencontre d'un réel sauvage et obscur, là où était attendu le règne paisible de la loi normale, produit une pathologie sociale (aux effets économiques désastreux), évoquant ce que Freud appelle des *Massenbildungen*, des formations de masses, avec leurs leaders, leurs identifications et leur violence.

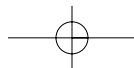
Quel est l'horizon spéculatif de la cérémonie célébrée à l'occasion d'une naissance par les femmes d'un quartier populaire de Dakar, telle est la question qu'Ismaël Moya s'emploie à élucider dans le chapitre 10, « Démesure, jeu et ironie. Argent et don au féminin à Dakar ». Au cours de cette cérémonie, des sommes d'argent considérables – si on les rapporte aux budgets domestiques habituels – sont mises en circulation par dons et contre-dons. On y célèbre non la femme qui vient d'avoir un enfant, mais sa mère. L'accouchement de la fille est considéré comme une consécration pour la mère. Ceci lui vaut de recevoir de la part d'autres femmes, celles avec qui elle entretient l'ordinaire dakarois d'une sociabilité féminine de créance et d'endettement, des dons d'argent très importants. Son statut de mère hyperbolique – mère d'une mère – est symbolisé par un avoir démesuré d'argent. Mais elle ne s'approprie pas cet avoir, qu'elle ne possède que pour autant qu'on lui a donné. La seconde scansion de la cérémonie, après le flux d'argent dirigé vers la « grande mère », est le reflux d'argent, disséminé par celle-ci entre toutes les présentes et conformément à leur rang. La cérémonie culmine alors dans une accélération des dons et contre-dons d'argent, qui porte les participantes au comble de l'excitation. Lorsqu'elle s'achève, la mère de la jeune maman n'est pas plus riche qu'au début, et l'argent un instant concentré dans ses mains a été entièrement dissipé.



S'interrogeant sur la visée spéculative de cette cérémonie, I. Moya suggère ceci, qui fait écho à la théorie freudienne de l'argent évoquée par P.-L. Assoun et aux thèses de Lacan sur la féminité. L'objet spéculatif, autrement dit imaginaire, mis symboliquement en circulation par l'argent à l'occasion d'une naissance, c'est le phallus. Pris dans le savoir féminin de la castration, l'argent ne peut, d'une part, être détenu qu'à être reçu, et, d'autre part, étant reçu qu'être donné. De là le flux et le reflux ; une pratique du don sans inclination à la jouissance sacrificielle, mais qui laisse place toutefois à la jouissance. Cela est attesté par l'intensité finale de la cérémonie, due à l'obtention d'un avoir qui ne prend corps qu'à circuler de façon exacerbée. De là encore la désinvolture à l'égard de l'argent, observée chez ces femmes par I. Moya, lequel évoque à ce propos l'ironie prêtée au genre par Hegel.

L'épisode relaté par Marie Mauzé au chapitre 11, « Des découvertes et des cuivres. D'une forme de monétarisation du potlatch », est celui du dérèglement d'une pratique de don, le potlatch, qu'inscrit du côté masculin son goût pour la jouissance sacrificielle. La rencontre coloniale des sociétés indiennes du Nord-Ouest américain avec l'économie capitaliste a transformé le système cérémoniel du potlatch. À l'origine compétition de dons pour l'accès à la dignité des plus hauts rangs, il est devenu surenchère spéculative pour l'acquisition de statuts rendus vacants par la contraction démographique consécutive à ce contact. Les biens les plus éminents, donnés voire détruits au cours des potlatches, sont porteurs de marques symboliques (noms, motifs, formes, couleurs, etc.) qui en font les tenants lieux des figures surnaturelles ou ancestrales toutes-puissantes, vénérées par leurs possesseurs, et dotent ces derniers des pouvoirs attribués à ces figures. Ces pouvoirs incluent notamment la faculté de se procurer en grande quantité les richesses prisées par ces sociétés (esclaves, fourrures, peaux, etc.). Le renoncement cérémoniel et excessif à ces biens prestigieux atteste à la fois la puissance et la capacité de sacrifice des candidats en rivalité. Parmi ces biens, une classe d'objets se distingue, sur laquelle Marie Mauzé concentre son étude à cause de ses caractéristiques prémonétaires. Il s'agit des cuivres, particulièrement en honneur chez les Haida, Tsimshian et Kwakiutl. Les cuivres cumulent trois caractères qui les placent sous le concept de l'argent. Ce sont des *symbolon* du tiers (surnature, divinité, ancestralité) ; ils procurent tous les biens désirés ; leur matière métallique, uniforme et divisible, les rend aptes à la fonction de dénombrement. Bien que ces caractères fassent d'eux les équivalents généraux d'une circulation non marchande, les cuivres ne sont disponibles, en tant qu'éléments des patrimoines familiaux ou tribaux, qu'en quantité limitée. Ils ne sont donc appropriables que par héritage, don ou acquisition au moyen d'un autre équivalent général.

C'est précisément en ce point, montre M. Mauzé, que la colonisation ouvre une brèche fatale. En effet, avec les couvertures de la Compagnie de la baie d'Hudson, un nouvel équivalent général est introduit par les Blancs dans le système d'échanges des Indiens kwakiutl. Apparentées à un bien de prestige traditionnel, les couvertures



blasonnées, supports symboliques du pouvoir des Blancs, échangeables en quantité illimitée contre du travail et des biens, elles deviennent, à la fin du XIX^e siècle, l'instrument d'évaluation des rangs et des cuivres, et d'une surenchère effrénée en vue de leur acquisition.

Prenant appui sur un régime de création monétaire devenu infini, le « business potlatch », selon la dénomination rapportée par l'auteur, est une spéculation sur les statuts consistant à offrir d'énormes potlatches de couvertures, obtenues par échange, voire empruntées à intérêt. Dans ce dernier cas, une spéculation financière vient se greffer sur la spéculation « statutaire ». Marie Mauzé nous livre ainsi l'image impressionnante – semblable à celle dont Platon et Aristote furent les témoins au V^e siècle avant notre ère – d'une société traditionnelle en proie sous l'effet du désir d'argent à la fièvre chrématistique. Car ce désir, et c'est la leçon que cet exemple recèle, ne se met sous tension qu'à spéculer sur la possibilité, supposée offerte par l'accumulation sans limite de l'argent, d'atteindre à une jouissance assignée par l'ethnologie à la place du chef.

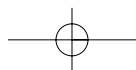
La quatrième partie de cet ouvrage est consacrée, sous le thème de « L'esprit de l'argent », à un échange confrontant cinq philosophes et économistes avec Jacques Derrida. Celui-ci souligne d'emblée l'impossibilité d'une théorie autonome de l'argent. L'argent n'est pas « isolable », dit-il, de tout un réseau théorique. C'est à esquisser la complexité de ce réseau que s'efforce Derrida. Sans prétendre être exhaustif, on peut dégager quatre motifs de cette réflexion aiguisée par un questionnement attentif.

Motif 1 : *l'argent comme signe ou fait de langage.*

Pensée du langage, la déconstruction soutient qu'il y a un dehors du signe, au principe du concept derridien de la « différance » : la circulation de signes, y compris du signe monétaire, « diffère le moment où nous pourrions rencontrer la chose même ». Répondant à Jean-Joseph Goux, Derrida dit qu'il ne faut pas confondre l'inconvertibilité postmoderne de l'argent (du dollar en or) avec l'absence de dehors du signe monétaire. Prenant acte de ce que l'argent, dans la mesure où il est un signe, n'a pas besoin de l'étayage d'une chose (l'or), mais de celui d'un émetteur (l'État américain), la politique monétaire incarnée par la décision du président Nixon (suspension en août 1971 de la convertibilité du dollar en or) appartient bien à l'époque de la déconstruction.

Motif 2 : *la croyance.*

Signe ou fait de langage, l'argent est « simulacre », « fiction » (c'est à ce titre qu'il peut faire l'objet d'une contrefaçon). Il requiert l'accord, l'accréditation des sujets qui le font circuler sous les espèces d'une monnaie. Cet accord et cette croyance, fondateurs de toute communauté monétaire, ont pour point d'appui le souverain en tant qu'il implique l'« identification à la loi du père ». Dès lors, souverain, loi et argent sont les termes indissociables du pacte établissant la communauté monétaire. Jacques Derrida le qualifie de « pacte de stabilité » – non sans



faire allusion à celui censé garantir la communauté de l'euro – et dont Egidius Berns souligne précisément, dans le chapitre 13 ci-après, l'appartenance au plus catégorique de la loi.

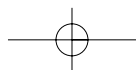
Motif 3 : *la justice*.

En réponse à la question de Christian Arnsperger, Derrida distingue le droit de la justice ; ou encore, à la suite de Heidegger, le *jus* au sens romain de la *dikè* grecque. Cela, pour affirmer tout d'abord que l'argent est du côté du droit (et de la morale), de la justice distributive au sens d'Aristote. La mesure instituée par l'argent est ici, comme dirait Levinas, eu égard au *perseverare* de l'autre, « neutralisation marchande » de l'autre. Derrida souligne l'équivocité de cette neutralisation qui signifie : respect de tout autre, « ouverture à un rapport anonyme à une singularité universelle [...] être juste avec n'importe qui » ; mais également : le quiconque, l'anonyme peut bien être traité comme une marchandise. L'argent est à la fois le respect d'autrui et ce qui le menace ; telle est sa double indifférence. Excédant et inquiétant cette équivocité de l'argent, en tant qu'il ressortit au *jus* et à l'indifférence, se tient la *dikè*, la justice, qui appartient à l'expérience du « visage », terme dont Levinas désigne la transcendance de l'autre (du « Tout autre », écrit Derrida, le distinguant ainsi du « tout autre » de l'indifférence). De cette expérience procèdent, dit-il, non pas le droit et la mesure, mais « l'injonction à être juste » qui contraint l'un et l'autre à se corriger et à se transformer. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'assertion de Derrida, rejoint là encore par E. Berns, selon laquelle le politique a son espace dans l'équivocité de l'argent.

Motif 4 : *l'incalculable*.

Ce motif, qui parcourt les réponses de Jacques Derrida, peut se formuler ainsi : le calculable de l'argent procède de l'incalculable et y reconduit. Il procède en premier lieu de cette appréhension mentionnée à l'instant de l'incalculable valeur de l'autre, du sans-prix de la *Würde* kantienne, dignité au-delà du calcul qui « met en marche le mouvement du calcul ». Mais qui est aussi la possibilité, comme le dit Jacques Derrida répondant à Simon Critchley, du « don an-économique ». Don sans retour qui déjoue le calcul et, Derrida martèle ce point à plusieurs reprises, qui a, aux deux sens, l'oubli de soi pour condition. Cette possibilité introduit dans la calculabilité monétaire un principe d'incalculabilité. Derrida évoque encore le « reste » d'incalculable qui échappe au calcul monétaire, infranchissable dehors du signe. En ce reste, il loge ce qu'il appelle la « spectralité » de la valeur marxienne, ou du travail en général, qu'il oppose à la thèse de Marx affirmant la réalité (*Wirklichkeit*) de la substance. À cet incalculable de l'argent, « qui menace l'argent », il associe encore l'événement, l'imprévisible, que la stochastique sauvage, réputée propre selon Christian Walter à l'économie réelle, illustre remarquablement.

Deux des quatre motifs organisateurs du commentaire de Jacques Derrida, la croyance et la justice, se retrouvent, mis en jeu par les rapports du politique et de

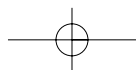


l'argent, au centre des réflexions de la cinquième et dernière partie de ce livre, dévolue à la *philosophie de l'euro*.

Avec le chapitre 13, « Espoirs et inquiétudes de l'euro », Michel Aglietta ouvre cette cinquième partie par une analyse critique du dispositif politique sur lequel reposent la légitimité et par conséquent la confiance, la croyance en l'euro. Il avance deux thèses que résume la caractérisation de ce dispositif par la notion de « libéralisme bâtard », et qui tendent à conclure à la fragile légitimité de l'euro. La première part du constat que la Banque centrale européenne est une institution ayant vocation à mettre en œuvre une politique monétaire « fédérale ». Mais en l'absence d'une politique économique à même échelle, d'un « gouvernement économique » de la zone euro, selon la formule de M. Aglietta, elle ne peut influencer ni à court terme ni à moyen terme sur le niveau de l'activité économique. Elle est contrainte de s'en tenir à veiller sur les prix, à être la gardienne du « pacte de stabilité » que M. Aglietta considère comme le substitut d'une politique économique, en particulier budgétaire, fédérale. Il dénonce l'absurdité économique de ce pacte et ses effets contre-productifs quant à la légitimité de l'euro, puisqu'il empêche les gouvernements nationaux d'utiliser le seul instrument restant à leur disposition pour agir, en phase de récession, sur la croissance et l'emploi. M. Aglietta prend ici une position qui se distingue de celle adoptée par E. Berns dans le chapitre suivant. Il affirme que la confiance en l'euro ne peut se satisfaire de normes éthiques comme celles dont se réclame le pacte de stabilité, qu'il lui faut ces « symboles de la souveraineté » que sont les promesses de prospérité et de plein emploi.

La seconde thèse est que le libéralisme rampant qui prévaut dans la zone euro, avec pour objectifs d'accroître la compétitivité et la rentabilité des entreprises, donc l'investissement et l'emploi, attaque le pacte social construit au ^{xx}e siècle sur la protection et la solidarité. Ainsi, le « libéralisme bâtard » institue, d'une part, un pacte de stabilité qui inhibe l'action budgétaire en faveur de l'emploi et détruit, d'autre part, le pacte social de l'après-guerre, précarisant le travail et abaissant la solidarité. Il conjugue le défaut de promesse et le refus de justice, compromettant de ce fait la légitimité politique et le « crédit » de l'euro.

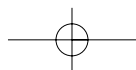
À ces thèses, défendues par un économiste, qui subordonnent la légitimité politique de l'argent à l'attente de la prospérité et de la protection, s'opposent celles d'un philosophe, qui avancent au contraire qu'une réinstitution morale de la politique monétaire est seule en mesure de fonder l'accord politique envers l'argent. C'est la position tenue par Egidius Berns dans le chapitre 14, « L'euro et le politique ». Son argumentation fait fonds sur l'énoncé de deux lois. La première est la loi d'incomplétude du cercle ou de la totalisation économique. Le refermement sur lui-même du cercle économique est déjoué par ce qu'il nomme l'« autre ». Sous ce vocable, il désigne l'« usure de la raison », en quoi nous suggérons de reconnaître, à suivre là encore C. Walter, la sauvagerie de l'économie réelle. À cet *autre* appartiennent l'imprévisible et l'incalculable de l'à-venir, évoqués plus haut par J. Derrida. Cette incomplétude ou « brisure » du cercle de l'économie, et



l'incessant report qu'elles impliquent, de son bouclage, sur un « après » frappé d'incertitude, requièrent le crédit, c'est-à-dire la croyance dans la valeur future de la monnaie et dans le dénouage heureux des opérations d'endettement grâce auxquelles s'accomplit ce report. Or, demande Berns, sur quoi cette croyance est-elle fondée ? Sur l'État, lui-même adossé, soit à Dieu, sous l'Ancien Régime, soit au contrat social, dans la tradition de la philosophie politique. Et c'est précisément ce dont prétend se passer la doctrine libérale qui préside à la création de l'euro. Cette doctrine nourrit l'illusion d'une totalisation purement économique de la société, d'une circularité sans « perte », dit encore E. Berns en la rejetant.

Il faut donc qu'une loi, la seconde invoquée par Berns dans ce chapitre, prenne en charge l'incomplétude de l'économie. Et cela, en étayant la croyance qu'exige la perpétuelle projection du cercle économique au-delà de lui-même. De cette loi participe un impératif, qu'il incombe à la Banque centrale européenne de promouvoir, celui de la stabilité des prix. Il est, dit Berns, une règle de justice qui relève de la *Moralität* kantienne, car il offre à tous la possibilité du calcul économique. C'est en particulier selon cette modalité, et non sous la forme d'un gouvernement économique « fédéral », qu'Egidius Berns conçoit le retour du politique dans la gestion de l'euro. Retour qu'il qualifie aussi bien de « retrait », car il retrace une nouvelle figure du politique, d'une gouvernance répondant de l'autre (en son abandon et en sa violence), qui ressortit à la moralité et à l'éthique, non à la gouvernementalité.

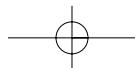
Le souci de la calculabilité, autrement dit la maxime contraignant le politique à garantir une monnaie sur laquelle et avec laquelle tout un chacun puisse compter – maxime en vertu de laquelle E. Berns inscrit le pacte de stabilité au registre de la règle morale –, est présent également dans la contribution de Jean-Michel Servet. Se livrant au chapitre 15 à une réflexion consacrée aux « Promesses et angoisses d'une transition monétaire », il spéculé en quelque sorte sur les chances de la « prise » de l'euro, à la veille de son entrée dans la circulation quotidienne. De cet exercice, toujours instructif rétrospectivement, il convient de retenir deux idées. L'une est que le changement de la base numérique, dû au passage à l'euro, brouille les représentations quantitatives des biens et leur estimation relative. J.-M. Servet prévoit de ce fait que les Européens continueront longtemps, tout en payant en euro, à estimer les valeurs dans l'unité de compte de leur ancienne monnaie nationale. L'autre est qu'avec le nom de cette monnaie nationale se perd la mémoire historique et culturelle sur laquelle s'appuie l'éthos monétaire d'une communauté économique. Opportunité de plus, dans ce livre, de souligner le vide identificatoire de la monnaie européenne. Vide que l'on peut chercher à combler par la promesse économique (Michel Aglietta), par la règle morale (Egidius Berns), par une Constitution politique, ou encore une rivalité agonistique avec les États-Unis et le dollar. Jacques Derrida, répondant à Simon Critchley, dit que l'euro n'a pas encore de contenu politique ; il est certain que seule une histoire, qu'ébauchent ou conjecturent les deux derniers épisodes évoqués, peut lui en donner un.



Et c'est encore, et pour la dernière fois, à ce vide que nous ramène Denis Guénoun dans le chapitre 16, final, de l'ouvrage, sous le titre : « Les deux faces de l'euro ». Texte où il est question de l'autorité (*exousia*, en grec, rappelle l'auteur), dont se réclame quelqu'un : Jésus, dans le prologue de ce texte, ou quelque chose : l'argent ; du fondement (*ousia* – qui nomme aussi l'être en grec) de cette autorité : Dieu dans le premier cas, César dans le second ; de la représentation de ce fondement, singulièrement par un visage et par un nom, sur les espèces, pièces ou billets, en lesquelles se monnaie l'argent. Au prologue, donc, D. Guénoun évoque la réponse bien connue de Jésus à ceux qui, voulant le prendre au piège d'une obédience contradictoire, lui demandent s'il est permis de payer l'impôt à César. Leur ayant demandé à son tour de qui étaient la face et le nom portés sur un denier, et ceux-ci ayant répondu : « De César », il prononça alors les paroles fameuses : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. » Cette réponse se situe dans le droit-fil d'un thème central de ce livre : l'argent a partie liée au tiers. Car le parallélisme de la formule de Jésus : « Rendez à César... »/« Rendez à Dieu... » ne signifie pas seulement la séparation des deux royaumes. Il est aussi métaphore, donc correspondance établie entre eux. Et, dans cette mesure, nous pouvons le tenir pour un énoncé théorique sur l'argent. Ce qu'ordonnent la face et le nom de César sur la pièce, c'est, dit Jésus, de rendre à César ce qui lui revient. Cela veut dire que la possession de cette pièce, ramenée dans cet épisode au support scriptural d'un nom du Père, exige le renoncement : payer, pour l'obtenir, la dette (de travail, de biens) à la communauté qui est sous la loi de ce Père et payer à celui-ci, au moyen de celle-ci, le tribut de l'impôt. À cet égard, pour prendre un analogue contemporain, la face de Washington, gravée sur le dollar, a même « valence » que celle de César, car elle est également marquée du sceau injonctif de la puissance et de la loi.

Mais, s'interroge alors D. Guénoun, en quoi celles de Victor Hugo ou de Cézanne, arborées dans un passé récent par les billets libellés en franc, sont-elles fondées à rappeler le sujet économique à l'ordre de la dette ? Sans recourir à ce terme, la réponse de l'auteur renvoie à la fonction de sublimation remplie par ces emblèmes de l'art. Cette fonction les autoriserait à siéger à côté des figures politiques, dans ce Panthéon qu'est le surmoi du sujet social. C'est ce dont s'inquiète D. Guénoun qui demande encore : pourquoi dès lors faut-il représenter le visage, et pas seulement les œuvres ? Et il avance ceci : « le fondement de la valeur est dans la personne », et plus particulièrement dans « quelque chose » qui ne peut se passer du visage. De là cette thèse, qui voue la conjonction de la face et de l'argent « au meilleur et au pire ». Au meilleur, puisque la puissance de l'équivalent général n'est pas séparée de la plus grande singularité de quelqu'un ; au pire, car il y a du « césarisme » dans le fait de substituer des créateurs aux monarques.

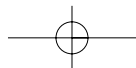
Se tournant ici vers les billets libellés en euros, D. Guénoun relève et commente le fait qu'ils ne portent plus de visages (seules les pièces, qui conservent une inscription nationale, en ont dans la plupart des cas). Les images, proposées



à l'idéal des Européens pour entretenir chez eux l'esprit de la dette, nous sont désormais familières : la carte du territoire européen, représenté comme une surface d'un seul tenant ; des ponts ; des fragments de monuments historiques. Une terre et l'idée de la construction de l'Europe : ce serait, symbolisé par ces images, le projet désidentifié – vide de tout visage –, qui porte l'Europe au-delà d'elle-même ; ce serait son « devenir-monde », dit Guénoun. Et, rejetant ce qu'il appelle une identification « réactive », « régressive », il conclut là aussi de façon double. Il admet que la perte de la corrélation valeur/personne est un danger. Mais il se plaît aussi à y reconnaître une libération : la chance de ne plus devoir rendre quoi que ce soit à César. Plus de visage, donc, plus de tiers à quoi ordonner une communauté monétaire. Ce monde, où l'argent ne porte plus d'autres figures qu'un territoire sans frontières et des ponts, et n'a dès lors, serions-nous enclins à dire, plus d'autre *loi* que celle de la pure circulation, Denis Guénoun conclut en déclarant que c'est lui, désormais, qu'il s'agit de « trans-figurer ».

Il appartient maintenant au lecteur de faire lui-même l'épreuve de ce parcours dont nous venons d'indiquer les étapes. Des tracés multiples qui le composent, les cheminements ont été dessinés à grands traits. Il nous faut encore, d'une part, insister sur le fait que cette multiplicité est nécessaire à une ouverture de la pensée de l'argent ; d'autre part, suggérer brièvement, et sans autre souci que celui d'un repérage sommaire et provisoire, quatre thèmes autour desquels il nous semble possible de rassembler cette pensée.

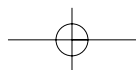
Le premier thème pourrait se formuler ainsi : *le sujet, sa division et son dehors*. Nous avons affaire ici, en premier lieu, au sujet de l'échange, divisé par ce que nous avons nommé le tiers et assujéti à sa loi. En vertu de cette loi, il se rapporte à son dehors, soit à l'autre de l'échange, selon la dette et la mesure. L'argent, dans cette configuration, est le support d'un double fonctionnement symbolique. Titre émis par le tiers, il atteste et assure le paiement de la dette. Notation numérique, il chiffre la perte exigée du sujet par l'autre de l'échange. C'est de la prise en charge de la notion de perte que la théorie marxienne de la valeur-travail tient à nos yeux sa valeur de vérité. Quant au fait que le chiffrage de cette perte soit à la fois nécessaire et impossible, c'est ce dont rendent compte, chez Jacques Derrida, les motifs de l'« incalculable » et du « spectral ». Il y a en second lieu le sujet de l'amour, divisé entre l'amour de soi et l'amour de l'autre. Nous faisons nôtre ici la leçon analytique, selon laquelle, d'un côté, l'argent participe de l'amour de soi en tant qu'il relève, par permutation symbolique avec les excréments, de ce que Freud appelle le « vieux défi anal » ; leçon qui affirme, de l'autre côté, que l'argent, à l'instar des fèces de l'enfant, est donné en cadeau à l'autre de l'amour, qui se tient dans le dehors du sujet. Cet enseignement ne prend toute sa portée que complété par la théorie du phallus et de la castration. L'hypothèse serait alors que cette théorie rend compte des deux types de division et de relation à son dehors – échange et amour –, à l'intérieur desquels le sujet instaure son rapport à l'argent.



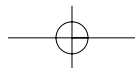
Notre deuxième thème serait intitulé : *le champ économique, sa division, son incomplétude et sa temporalité*. L'argent maintient la division du champ économique, division qui est à la fois spécialisation et séparation des sujets économiques. Il doit cette capacité à la double opération symbolique mentionnée plus haut, en vertu de laquelle il se substitue à tous les biens : réduction au code quantitatif dans la mesure, et tenant lieu (ou « gage ») dans la possession, de ces biens. Il fait tenir cette division pour permettre au sujet économique d'en jouir, puisqu'elle est au principe de ce qui le mobilise, soit la diversité et la variation des valeurs d'usage. Or, la division du champ économique, fonction de plaisir préservée par l'équivalent général, implique au sens d'Egidius Berns l'impossible totalisation de ce champ. Soulignons au passage ce paradoxe que l'incomplétude du champ est précisément induite par l'élément – l'argent – qui a vocation à en rendre solidaires tous les éléments. L'incomplétude munit l'économie d'une temporalité spécifique. Temporalité de report, dirons-nous, « différance », pour utiliser le terme derridien, qui assigne à l'argent une fonction de réserve (ou d'attente) et une fonction de crédit (ou d'endettement). Il s'agit dans les deux cas du rôle de simulacre des biens, joué par l'argent, projeté en l'occurrence sur l'axe temporel.

Le troisième thème peut être introduit sous l'intitulé suivant : *la toute-puissance de l'argent et son désir*. Ce que nous appelons l'éthos monétaire d'une communauté économique confère à tout individu porteur d'argent la toute-puissance du consentement social à travailler pour obtenir cet argent. Cette toute-puissance est celle de l'équivalent général, pour autant comme on vient de le dire qu'il donne accès à la totalité et à la diversité des biens, engendrées en sa division par le champ économique. Le désir d'argent, stigmatisé par Aristote, prend là son origine. Entre l'éthos et le désir l'argent instaure une tension. Car l'argent n'accorde sa toute-puissance au sujet qu'à la condition qu'il se soumette (et tous les autres sujets aussi bien) à la loi du souverain. Les effigies figurées sur les pièces et les billets *avertissent* leurs porteurs de cette condition – rappelons que « monnaie » vient du latin *monere*. Leur effacement, au profit de territoires ouverts et de ponts, trahit et conforte une complaisance inquiétante pour les pouvoirs illimités de l'argent. Mais ces pouvoirs, qui consistent à rendre appropriable l'infinie variation des biens, il convient d'en marquer, à côté de la loi, une autre limite de structure. Celle dont nous avertit à son tour la psychanalyse et qu'atteste la déception, sans cesse recommencée et sans cesse à surmonter, du désir par les biens. Appelons cette limite : échec de la différence qualitative. On pourrait alors considérer l'accumulation d'argent, tout particulièrement par le jeu financier, comme la parade spéculative à cet échec. Spéculation sur le « plus-de-jour » susceptible d'être apporté, cette fois, par la différence quantitative qu'inscrit l'argent.

Enfin, notre quatrième thème s'annoncerait sous le titre de *l'événement*. L'événement en deux occurrences : la crise et le don. La crise serait à mettre au compte, d'une part, de l'impossible totalisation du champ économique, coextensive à l'argent. Cette implication formelle (qu'il s'agisse de la forme-valeur, ou



de la formule de la circulation) de l'argent dans la crise est très clairement énoncée par Marx aux trois premiers chapitres du *Capital*. D'autre part, la crise aurait partie liée avec les aventures et les mésaventures du désir dans le monde de la valeur d'usage et de l'argent : engouements et déconvenues de la différence qualitative, frénésies et effondrements de la spéculation sur la différence quantitative. « Sauvagerie » serait le terme qui appréhenderait le mieux les deux processus critiques que nous venons de distinguer. L'événement de don trouve, selon Emmanuel Levinas et Jacques Derrida, sa possibilité dans l'argent, pour autant que l'argent est pris en compte et prise sur soi de la dignité du tout autre. Au-delà de l'échange et de la réciprocité calculable, une expérience plus radicale de l'altérité du prochain produirait, avec le don sans retour, la rupture du cercle de l'économie. De préférence au traitement moral de cette division externe du sujet, que Derrida à la suite de Heidegger désigne comme « disjointure », nous serions enclins à privilégier la structure et les effets de ce qui fait l'objet de notre premier thème. À savoir la division interne du sujet, corrélat de ce que nous repérons sous le nom du tiers ; division certes constitutive de l'armature morale du sujet, et active – ou activée – dans l'échange. Mais qui est cause surtout de ce passage à la jouissance, pour nous référer ici à Jacques Lacan, à quoi l'événement de don « donne lieu », brisant moins avec la circularité de l'économie qu'avec le plaisir à jamais insatisfaisant que prodiguent les biens.



L'argent ou le simulacre maintenu

par Marcel Drach

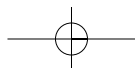
Notre point de départ est un champ fragmenté par la division sociale du travail et par l'hétérogénéité des valeurs d'usage (*disparate des qualia*). Un champ dont la force de liaison tient à sa division même, mais qui doit aussi surmonter cette disjointure constitutive pour en jouir. Il s'agit du champ économique. L'institution qui à la fois protège la division et la franchit se nomme l'échange. Pour que l'échange se déploie selon un principe d'universalité, il faut deux conditions : la loi de réciprocité et la circulation généralisée des biens. Ces deux conditions, à leur tour, requièrent un passage à la quantité, et l'opérateur de ce passage est l'argent. Examiné d'abord dans cette fonction, l'argent est ce que nous suggérons d'appeler un *objet conceptuel*.

L'argent considéré comme objet conceptuel

L'introduction de la quantité dans le champ divisé de l'économie implique la disposition d'un objet – l'argent ou l'équivalent général –, au moyen duquel les biens sont quantifiés selon ce qu'il est convenu d'appeler leur valeur (fonction dite de mesure), et dont l'appropriation doit alterner avec celle de ces biens pour assurer leur circulation (fonction de paiement). Nous qualifions l'argent d'objet conceptuel ou encore – formulation équivalente – d'*idéauté appropriable*, eu égard à ce que recouvrent ces deux fonctions.

En tant que nombre, l'argent ne désigne aucune valeur d'usage déterminée ; c'est une notation réglée sur une notion *de quantité pure* (les termes auxquels s'applique cette réduction quantitative : utilité ou travail sont débattus dans la deuxième partie de cet ouvrage).

En tant qu'objet indexant et gageant la quantité à quoi l'échange doit les ramener, l'argent se substitue aux valeurs d'usage : il s'y substitue dans la détermination et dans l'appropriation.



Ainsi, dire que l'argent est un objet conceptuel, c'est reconnaître qu'un double simulacre le constitue. Il remplace, pour reprendre une articulation de la *Science de la logique* de Hegel, la différence selon l'*altérité* des qualités, par la différence *indifférente* de la quantité. Il est le tenant lieu des biens réels dans le procès d'acquisition.

En d'autres termes, les biens réels, les valeurs d'usage, sont deux fois *escamotés* (du latin *squama* : « écaille » – l'argent serait ainsi « l'écaille du réel ») par l'argent : une première fois comme *qualia*, disparate du qualitatif ; une seconde fois comme présence, objets physiquement présents dans ce que Kant appelle la *translatio* d'une possession à une autre.

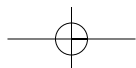
C'est à la combinaison de ces deux escamotages que l'argent doit de pouvoir donner corps à une absence ; et c'est bien ce qui définit le simulacre : donner corps à une absence. C'est aussi à ce *titre*, au titre d'être un simulacre, qu'il est en posture d'embrasser une infinité (celle des biens). Non sans étreindre l'individu qui le détient, remarque Hegel dans la *Philosophie d'Iéna*, d'un sentiment de liberté océanique. Hegel appelle « vivant formel » cet individu en possession d'argent – *formel* : car détenant un objet qui remplace le divers qualitatif par le formalisme du signe, conformément au double simulacre spécifié à l'instant ; – *vivant* : car la possibilité, conférée par l'argent, de l'accès à la totalité des biens excite sa puissance vitale.

Dès lors, nous devons nous poser la question suivante : qu'est-ce que s'approprier un simulacre et qu'est-ce que suppose une telle appropriation ?

Qu'est-ce que l'appropriation de l'argent en tant qu'objet conceptuel ? La théorie kantienne de la « possession simplement juridique »

Détenir de l'argent, c'est donc détenir un objet qui représente les biens réels en leur infligeant une double disparition : disparition en tant que différence (qualitative) et en tant que présence (physique). Nous demandons alors : en vertu de quoi la possession d'un simulacre, la tenue en main (en grec, *khrao* – apparenté à *khrema*, « monnaie » – : « je tiens en main »), de ce qui annule deux fois les biens, en quoi ces possession et tenue en main peuvent-elles valoir pour la détention d'un droit réel ? Nous chercherons la réponse à cette question chez Kant, dans la *Doctrine universelle du droit* (1796).

Le § 31 de ce traité contient un court chapitre intitulé : « Qu'est-ce que l'argent ? ». Ce paragraphe est précédé et préparé par les § 1 à 9 qui forment la première section du volet de la *Doctrine* consacré au droit privé. C'est dans cette première section que se trouvent des éléments de réponse à notre question. Elle est intitulée : « De la manière d'avoir quelque chose d'extérieur comme sien ». Kant y fait la théorie de la possession d'une chose extérieure à soi. Cette possession est ainsi définie : elle exclut l'usage d'autrui et réserve l'usage du possesseur ;



c'est ce que Kant appelle avoir un objet extérieur « sous ma puissance » ou « dans mon arbitre ».

Kant distingue deux degrés dans la possession.

D'abord, ce qu'il dénomme la « possession empirique ». Il s'agit d'une possession comportant la *garde physique* de l'objet possédé. Kant appelle cela encore la « détention ».

L'autre degré, Kant le dénomme « possession simplement juridique ». Il s'agit d'une possession en l'absence de ce qui est possédé, en l'absence de détention, de garde physique du bien réel.

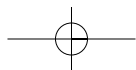
C'est ce concept de « possession simplement juridique » qui nous apporte une première indication quant à la manière de répondre à la question posée – rappelons sa formulation : en vertu de quoi la possession de l'argent, c'est-à-dire d'un simulacre, vaut-elle possession de droits réels ?

La possession simplement juridique est, dit Kant, une exigence de la raison pratique qui veut affranchir la possession de la détention physique (laquelle est toujours à la merci de la force exercée par autrui). Cette dispense de la garde physique des biens réels est accordée par la possession simplement juridique, dans la mesure où celle-ci présuppose l'institution d'une volonté commune qui conjoint la loi et la force. Cette institution, Kant la nomme l'« état civil » dans le § 8 de la *Doctrine du droit*. Le mien et le tien extérieur (selon le second type de possession) ne sont possibles, dit-il, que sous « une puissance législative publique ». C'est dans ce § 8 qu'est formulée la thèse réputée la plus célèbre de la *Doctrine du droit*, à savoir que *c'est le droit public qui fonde le droit privé*.

Faisons ici une remarque qui conduira à un premier résultat. Le respect par tous de la possession d'autrui, même s'il est de l'intérêt de tous, n'est pas assuré par la simple prise en compte rationnelle de cet avantage : il doit être imposé par la puissance publique (loi et force). Kant loge la rationalité à l'enseigne de la dissuasion, non à celle de l'intérêt mutuel. Il est possible alors d'énoncer ceci : une *structure triadique* est reconnaissable dans l'analyse de ce qui chez Kant maintient un rapport – en l'occurrence la possession simplement juridique – entre les membres d'une communauté. Les trois sommets de ce diagramme social sont : le possesseur, autrui, l'« état civil ». La relation entre les deux premiers protagonistes tient grâce à l'intervention du troisième. En d'autres termes, la possession d'un droit réel détaché de la garde physique d'un bien réel est ordonnée à une structure triadique, c'est-à-dire à la présence comme loi et force d'un tiers qui est une puissance souveraine.

On peut dire alors que le découplage entre la possession d'un droit réel sur un bien et la détention matérielle de ce bien repose sur deux éléments.

La possession d'un *titre*, soit d'un objet scriptural désignant le bien réel en question, lequel est le concept, l'idée, associés à cet objet scriptural.



L'existence d'une puissance souveraine, en posture de tiers par rapport aux sujets de droit et *créditée* (nous verrons plus loin quel sort il faut faire à ce terme) de la volonté et de la capacité d'assurer que le droit réel conceptuellement évoqué par le titre puisse être exercé effectivement, lorsque le porteur du titre en aura le désir. La croyance attachée à ce tiers est le fondement de l'*attente*. Elle rend compte du fait que tout détenteur d'un titre s'attende à ce que le droit signifié par ce titre entraîne, comme on dit, une « entrée en jouissance ».

Il est temps de revenir à notre question : qu'est-ce qui rend possible le consentement des membres d'une communauté à s'approprier, en lieu et place des biens réels, un objet, l'argent, désigné plus haut comme objet conceptuel, et dont nous pouvons dire maintenant qu'il présente une structure de titre. Accepter de l'argent, c'est se placer dans une position d'attente, c'est accepter un différé parce qu'on ajoute foi à la promesse portée par le titre monétaire. Notre question se décompose dès lors en trois questions. En quoi consiste cette promesse ? Qui promet ? Sur quoi repose la crédibilité de cette promesse ?

Comment se main-tient le simulacre qu'est l'argent ?

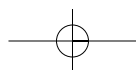
Se maintenir veut dire, ce thème est déjà venu dans notre propos, *se tenir en main*. Ou encore : cela signifie que la main accepte de prendre et de garder ce qui n'a d'autre consistance que celle d'une promesse : un titre, un gage, un objet conceptuel, un simulacre – toutes ces appellations désignent, pour ce qui est de l'argent, une même réalité, c'est-à-dire le fait d'être une « contrefaçon » de la réalité.

Première question, donc : *en quoi consiste la promesse ?*

De prime abord en ceci que, quel que soit le moment où je voudrai convertir le titre monétaire en biens réels, je trouverai en face de moi des sujets économiques disposés à produire ces biens et à les céder contre de l'argent. En d'autres termes, la promesse tient de ce que se maintienne le consentement général à travailler pour obtenir une promesse. Quand Hegel dit, toujours dans la *Philosophie d'Iéna*, que l'argent est la « quintessence du contrat », c'est pour caractériser cette situation apparemment circulaire. Car, dit-il, pour que l'argent existe, il faut qu'il y ait un contrat implicite signé par une multitude de gens, aux termes duquel ceux-ci s'engagent à travailler pour recevoir de l'argent. Ce contrat implicite, nous proposons de l'appeler *éthos monétaire*. La réponse à la première question peut donc se formuler ainsi : la « main-tendue » de l'argent, considéré comme n'ayant d'autre consistance que celle d'un simulacre, implique d'abord la promesse du maintien de l'éthos monétaire.

Venons-en maintenant à la deuxième question : *qui promet le maintien de l'éthos monétaire ?*

C'est la puissance qui se trouve en tiers par rapport aux protagonistes de l'échange, cette puissance que Kant nomme l'« état civil ». C'est la présence de ce tiers qui fait que la définition de l'éthos monétaire n'est pas circulaire. Autrement



dit, le garant de l'éthos monétaire, c'est l'émetteur de l'argent dès lors que cette fonction d'émission est une prérogative de l'« état civil ».

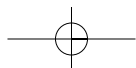
D'où la troisième question : *sur quoi repose la crédibilité de la promesse, émise en même temps que l'argent par la puissance souveraine, de maintenir l'éthos monétaire ?*

Reformulons cette troisième question pour mieux l'expliciter : quel rapport doit s'instaurer entre l'instance souveraine, émettrice de l'argent, et les sujets de l'échange, pour que ceux-ci acceptent de travailler en vue d'obtenir cet argent, et donc pour que se maintienne l'éthos monétaire ? Il faut qu'aux sujets de l'échange s'impose une *certitude* : la certitude qu'*il y a* de la souveraineté, qu'*il y a* de la souveraineté là où s'émet l'argent. Et cet *il y a* de la souveraineté doit s'attester sur trois registres. Il y a la loi, donc il y a la dette et l'ordre de l'échange ; il y a un pouvoir sur la vie ; il y a la capacité à répondre au désir (des sujets économiques).

Dès lors, émis par la puissance souveraine en tant qu'elle s'avère être en mesure de répondre sur ces trois plans, l'argent se présente comme un titre à double face. D'un côté, il faut pour le recevoir payer la dette et s'assujettir ainsi à l'ordre de l'échange. Il faut que s'accomplisse une *perte* (sous la forme du travail ou de la cession de son produit) ; et le titre reçu témoigne de cet accomplissement de perte dans le même temps qu'il en promet le dédommagement. En tant qu'origine de la loi, le souverain valide en quelque sorte l'obéissance à cette loi (qui prescrit de payer d'une perte la satisfaction d'un désir tirée d'un autre) par l'émission d'un titre – et ce titre c'est l'argent. De ce point de vue, la détention d'argent ne doit avoir pour signification première qu'une signification éthique, celle-ci : qui détient de l'argent détient la preuve qu'*il a déjà payé*, qu'il consent à s'inscrire dans l'ordre de l'échange.

De l'autre côté – seconde face du titre –, détenant ce titre émis par le souverain, le sujet économique participe de ses pouvoirs. Autrement dit, un *symbolon* de la souveraineté, de sa puissance, est entré en sa possession et lui confère une fraction de cette puissance, à commencer par la capacité de donner satisfaction à ses désirs. Nous sommes ici sur le second versant identificatoire de l'argent (le premier correspond à l'intériorisation de la loi) ; et en tant que vecteur du pouvoir souverain, l'argent est à même de conférer des droits réels sur les biens, des droits sur les biens réels.

Ainsi, la relation entre les sujets économiques et la puissance souveraine, relation fondatrice de l'éthos monétaire, est tramée d'une double croyance. La première est celle qui, comme le dit Émile Benveniste, retrouvant dans ce terme la racine indo-européenne du mot *crédit*, revient pour les sujets à poser le **kred* sur le souverain (*Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 1). Donner le **kred* : **kred-dhe* – en sanscrit '*sraddha* – désigne une « croyance personnelle d'homme à dieu ». Croyance identique à la certitude du « il y a » évoquée plus haut. Avec

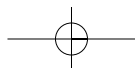


les mêmes effets, dans les deux cas, d'intériorisation de la dette et d'accomplissement de perte : sacrifice dans l'Inde brahmanique, travail dans la culture occidentale. Quant au caractère inaugural et structurant pour le sujet humain de cette donation du **kred*, de cette certitude du « il y a » de la puissance souveraine (genre de certitude dont Wittgenstein dit : « J'aimerais voir dans cette certitude non la parente d'une conclusion prématurée ou superficielle, mais une forme de la vie » – *De la certitude*, n° 358), la déconvenue dont Benveniste est la victime au cours de sa recherche sur le **kred* l'atteste très joliment. À la fin de l'article « Créance et croyance », il est obligé de reconnaître que l'étymologie est muette sur l'origine de **kred* : on ne peut remonter en deçà. **kred* n'a pas d'étymologie et s'emploie uniquement dans le composé **kred-dhe*, « placer ou donner le **kred* ». Que ce qui est sans étymologie nomme la chose donnée (et placée), en quoi le sanskrit explicite la croyance, indique assez le statut absolu de cette chose où la psychanalyse ne saurait voir que le phallus.

Le second type de croyance est celui qui porte sur la capacité des objets émanant de la puissance souveraine à valider les conduites qu'elle prescrit et à véhiculer une part des pouvoirs qu'elle détient. Approprié par un sujet, entré en sa possession pour prix de son obéissance à la loi de l'échange, le *symbolon* de l'instance souveraine lui confère une participation aux prérogatives de celle-ci.

On comprend alors pourquoi une communauté tient au nom de sa monnaie. À ce nom – franc, livre, dollar, etc. – se rattachent un univers mythologique, une mémoire historique et un vécu politique qui, ensemble, qualifient la puissance souveraine émettrice de la monnaie désignée par ce nom. Partagées par une même communauté, ces coordonnées mythologiques, historiques et politiques sont les matériaux du repérage identificatoire qui soutient son éthos monétaire, soit la résolution de ses membres à sacrifier la majeure partie de leur vie pour obtenir la monnaie qui enferme ces coordonnées dans son nom.

Aussi, quand ce nom est remplacé par un nouveau nom (occurrence évoquée dans la cinquième partie de l'ouvrage), un nom pauvre en contenus mythiques, historiques et politiques, il se produit un vide identificatoire susceptible de fragiliser l'éthos monétaire de la communauté concernée.



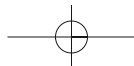
L'inestimable valeur de l'Autre :
argent, altérité et socialité

par Christian Arnsperger

CAPITALISME, MARCHANDISE ET ARGENT :
« ARGENT-FLUX » ET « ARGENT-STOCK »

Sans cesse, notre monde et ses misères nous enjoignent de nous reposer le problème de l'argent comme instrument de domination. Dans une étude précédente, et que celle-ci s'attachera à prolonger¹, nous indiquions que la dynamique d'accumulation du capital et de prise de puissance par une catégorie de capitalistes n'avait pas été tout à fait indissociable de la dynamique de constitution d'une économie de marché. Le passage de l'économie de marché à la société capitaliste s'est opéré par transition d'une société où la fluidité des échanges marchands était garantie par de multiples dispositifs institutionnels et moraux à une société où plus aucun garde-fou n'empêche certains riches de concentrer sur eux-mêmes un pouvoir économique démesuré – pouvoir qui ne peut que « déborder » vers des contrées de plus en plus lointaines, dans une sorte de mainmise impérialiste sur la fluidité initiale des échanges marchands. Notre thèse était donc celle d'un « travestissement capitaliste de la logique du pluralisme marchand » : la marchandisation du monde ne saurait en elle-même porter l'accusation de la violence impérialiste. Une telle violence, corollaire de l'expansionnisme européen puis occidental, donc corollaire du colonialisme impérialiste, n'a pu se propager que parce que l'Europe comme entité politico-culturelle a toujours résisté à sa propre dissolution dans l'universel, parce qu'elle a donc refusé d'accomplir cet universalisme qu'elle avait pourtant elle-même inventé. Cette précédente étude visait donc essentiellement à *dissocier marché et capital*, ou plutôt à dissocier les figures du marchand-nomade et du

1. Ch. ARNSPERGER, « L'universalisme européen face aux valeurs de la postmodernité : rôle et limites du capitalisme de marché », *Annales d'études européennes*, n° 5, « La Belgique et l'Europe », 2001, p. 363-398.



capitaliste-conquérant, afin de montrer que l'universalisme occidental d'origine européenne – dont l'accomplissement repose dans la dissolution de la puissance conquérante et dans l'avènement de l'*hospitalité* – est fondamentalement incompatible avec les concentrations de pouvoir régissant le capitalisme et appelle plutôt une logique « disséminatoire et hospitalière » de la marchandise.

Selon cet argument, l'argent posséderait sa *dignité proprement philosophique* non pas dans le fait de permettre l'*accumulation sédentaire de richesses capitales*, mais plutôt dans le fait de permettre la *circulation nomade d'œuvres marchandes*. Logique du flux et non du stock², logiques éminemment séparables : un flux ne « doit » pas donner lieu à la formation d'un stock, tout comme un fleuve ne donne lieu à un lac que si l'on y a érigé un barrage. L'argent-flux ne devient de l'argent-stock que si les êtres humains érigent des « barrages » au sein des flux.

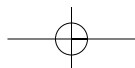
Si nous admettons, au moins à titre d'hypothèse, la possibilité de « décoller » de l'histoire de l'économie-monde, si nous tentons de desserrer l'étau historique qui nous rive à l'accumulation comme à un *fatum*, l'argent-flux n'est-il pas foncièrement, *radicalement* distinct de l'argent-stock ? L'argent circulant n'est-il pas foncièrement, *radicalement* distinct de l'argent accumulé ou à accumuler ? Je voudrais tenter de relier cette différence radicale au thème de l'*hospitalité radicale*. Ce thème, qui a recommencé de hanter les consciences philosophiques depuis les travaux d'Emmanuel Levinas, de Jacques Derrida et de Gianni Vattimo, est impensable sans l'irruption du thème athématique de l'Autre. Je voudrais montrer ici comment la dignité philosophique de l'argent se dessine au sein d'un double mouvement dont les éléments seront indissociables : d'un côté, la récusation de l'accumulation capitaliste comme « sens » (c'est-à-dire comme histoire) de l'argent ; de l'autre côté, la prise en compte phénoménologique de l'« irruption » de l'altérité dans la conscience occidentale. Nous aurions ainsi l'enchâssement suivant : *argent accumulé* [*argent circulant* = *sphère de l'altérité* = *support de l'hospitalité*].

ALTÉRITÉ ET TEMPORALITÉ

La primauté du pouvoir d'achat

Ce qui coule ou s'arrête, avec l'argent, ce qui circule ou s'accumule, c'est un pouvoir d'achat, donc une potentialité ; c'est donc, insistons-y bien, une *ouverture*, comme l'est tout pouvoir. Qui dit ouverture dit l'ambiguïté fondamentale du pouvoir, celle de pouvoir être soit un juste pouvoir en tant qu'il est *médiat*, désiré

2. Voir Ch. ARNSPERGER et D. SERZEC, « Entre “fluence” et aliénation : Une philosophie levinasienne de l'économie », in F. MIES et N. FROGNEUX (dir.), *Emmanuel Levinas et l'histoire*, Cerf, Paris, 1998, p. 379-388.



en vue d'un accomplissement où il s'annule, soit un pouvoir désajusté en tant qu'il devient *immédiat*, désiré pour lui-même.

À cet argent dont on dit qu'il a le pouvoir d'acheter, Marx objectait qu'il n'a aucun *pouvoir de produire*. Si la « sphère de la circulation » est dotée d'une temporalité qui peut être aujourd'hui de plus en plus virtuelle, la « sphère de la production », quant à elle, est nécessairement soumise à la temporalité matérielle d'une gestuelle humaine et robotique complexe, multiforme – bref, « *time-consuming* ». La valeur d'un produit n'étant aujourd'hui guère déterminée par le temps de travail socialement nécessaire à sa production, mais bien par le prix de marché auquel le produit peut être vendu dans des conditions données de concurrence, l'objectif de ceux qui détiennent la propriété des moyens de production est de diminuer autant que possible leurs coûts de production afin de maximiser le surplus des recettes par rapport aux dépenses. Toutes les méthodes de réorganisation de la production visent cet objectif. L'argent accumulé en capital, donc, s'il n'a pas le pouvoir de produire, semble bel et bien posséder celui de *faire produire*. La question, cependant, rebondit : faire produire en vue de quoi ? En vue de la vente, c'est-à-dire de l'achat par d'autres des produits fabriqués par le travail que commande le capital. Si la demande chute ou disparaît, la volonté du capital de faire produire s'annule, du moins provisoirement, jusqu'à ce qu'il trouve un nouveau « débouché ». N'est-ce dès lors pas, en fin de compte, le pouvoir d'achat de l'argent qui fait produire ? Le pouvoir du « capital-argent » apparaît comme singulièrement second par rapport au « pouvoir d'achat » qui l'alimente et qui rend son pouvoir possible – thèse qu'Henry Ford avait en son temps posée comme le fondement de sa doctrine.

Le sujet de l'accumulation

Nous venons de décrire une société historiquement structurée selon une logique marchande non seulement pour les biens, mais aussi pour le travail et le capital lui-même. Le marxisme a toujours milité pour que l'on analyse une telle société en termes de *classes*, étant entendu que la distribution de la richesse monétaire entre les individus n'était que le résultat second, donc pas le critère discriminant en lui-même, de l'appartenance de classe. Ce postulat, on le sait, requiert que l'on accepte l'irréductibilité sociologique de *différences d'intérêts*, irréductibilité due au fait que ces intérêts divergents façonnent la *conscience même* des personnes. Il n'y aurait donc pas, dans une société, des personnes se faisant face en tant que singularités séparées, mais plutôt des membres de classes agis par des intérêts qui à la fois leur sont intrinsèques et les dépassent – jusque dans leur conscience même, puisque toute « prise de conscience » dans ce schéma est une découverte d'une *conscience de classe*. Conscience, en tout cas, qui « cadre » les concepts et les normes qu'elle utilise en fonction d'un contexte qui la constitue mais dont elle constitue en retour la limitation interne. Les sociologies critiques ont conservé ce

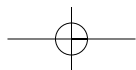
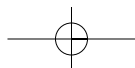


schéma fondamental, dont la caractéristique essentielle est *la mise en question, et finalement en liquidation, de la subjectivité*. Sujet non subjectif car toujours déjà normé, mais en même temps créateur de l'*habitus* qui le régit, grâce à l'objectivation des schémas cognitifs qui servent à sa construction.

Dans ce cadre, nul ne se pose plus la question inaugurale : *parler, est-ce autre chose que manipuler ?* Le sujet « réel », c'est celui qui négocie et qui ruse, qui entre en contact pour persuader, qui s'arme de stratégies discursives et d'objectifs clairs afin que son propre point de vue sorte gagnant. Parler, ce serait parler pour ne rien dire, ce serait bavarder pendant que les autres avancent leurs pions, se placent, verrouillent les possibles à leur profit ; ce serait, en un mot, éluder « le réel ». Ce réel, quel est-il ? La résistance qu'opposent à mes intérêts les intérêts d'autrui, l'envie qu'ont les autres de m'avoir avant que je ne les aie, l'envie qu'ils ont de se faire une place et de s'arranger entre eux.

À cette vision d'une subjectivité toujours déjà socialement normée et intrinsèquement conflictuelle, correspondra une vision de l'argent comme *tendant intrinsèquement et inévitablement vers l'accumulation et l'auto-accroissement*. En réalité, ce qui tend fondamentalement vers l'accumulation, c'est le pouvoir associé à l'argent et utilisé, dans le dos de tout interlocuteur, pour l'obtention de privilèges et de niches monopolistiques. L'interlocution n'est alors que stratégique, visant non pas à parler en face, ni même à apprendre de l'autre, mais à voir comment l'autre se positionne, quels « maillons faibles » exploiter, quels canaux d'influence utiliser afin d'arriver à ses fins. L'argent, dans ce cadre, n'est que l'instrument de la stratégie du pouvoir, comme l'est le langage lui-même : pouvoir d'acheter et pouvoir de manipuler ont même statut dans l'économie des signes qui tentent de se greffer sur des lieux de pouvoir.

L'accumulation de capital-argent, en tant qu'accumulation d'un pouvoir de manipulation aussi important que possible, s'inscrit ainsi dans un rapport stratégique qui épuise entièrement le rapport au temps : se hâter, surveiller, changer de cap, manœuvrer, s'allier avec d'autres détenteurs de capital tant que c'est nécessaire, les laisser tomber quand c'est jugé opportun, réajuster les trajectoires de long terme, prospecter, et ainsi de suite. Toute la « pro-tention » de l'intentionnalité, toute sa projection vers soi de son propre avenir, consiste dans cette acquisition du pouvoir d'acheter qui, soulignons-le fortement, n'est ici qu'un cas particulier de ce qui réellement importe au sujet : le pouvoir de manipuler, de disposer autour de soi le monde comme un instrument de conservation hégémonique. Le projet est tout entier absorbé par l'image du but à atteindre, par l'icône déjà achevée de ce qu'il faut réaliser, et en vue de quoi tout pouvoir est bon à prendre. Le projet ne vient pas au sujet « du dehors », mais du dedans de sa volonté de se construire ; ce qui vient du dehors, c'est l'adversaire, l'ennemi, le concurrent.



Quel est-il, cet « ailleurs » auquel d'autres, moins assoiffés de manipulation, pourraient aspirer ? Les mots d'« ouverture » et d'« accueil » ont été utilisés. Face à ce qui vient d'être dit, ils semblent bien poétiques. Nous allons voir qu'ils forment en vérité le Réel de ce soi-disant « réel » que nous avons tenté de décrire jusqu'ici. Il sera question, inévitablement, de la mort.

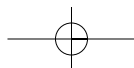
Selon Vladimir Jankélévitch³, la mort est « métémpirique » : elle ne peut être saisie par aucun projet empirique au niveau du « réel », par aucune attitude appropriée dans le monde, par aucune conscience claire. Selon Emmanuel Levinas, « ce qui est important à l'approche de la mort, c'est qu'à un certain moment nous ne *pouvons plus pouvoir* ; c'est en cela justement que le sujet perd sa maîtrise de sujet [...]. La mort, c'est l'impossibilité d'avoir un projet. Cette approche de la mort indique que nous sommes en relation avec quelque chose qui est absolument autre, quelque chose portant l'altérité, non pas comme une détermination provisoire, que nous pouvons assimiler par la jouissance, mais quelque chose dont l'existence même est faite d'altérité. Ma solitude n'est pas confirmée par la mort, mais brisée par la mort⁴ ». Or, sortir de la solitude existentielle par l'aiguillon de la mort, c'est accepter un changement de temporalité, un nouveau rapport à ce qui est autre. En effet, « cette situation où l'événement arrive à un sujet qui ne l'assume pas, qui ne peut rien pouvoir à son égard, mais où cependant il est en face de lui d'une certaine façon, c'est la relation avec autrui, le face-à-face avec autrui, la rencontre d'un visage qui, à la fois, donne et dérobe autrui [...]. La relation avec l'avenir, la présence de l'avenir dans le présent semble [...] s'accomplir dans le face-à-face avec autrui. La situation de face-à-face serait l'accomplissement même du temps ; l'empiètement du présent sur l'avenir n'est pas le fait d'un sujet seul, mais la relation intersubjective⁵ ».

Il s'avère que le sujet du projet stratégique, de l'accumulation de capital-argent, est un sujet qui interagit avec une multiplicité d'autres, mais qui est fondamentalement seul. Voilà une situation que les sciences sociales, tant la sociologie que l'économie, ignorent obstinément : interagir n'est pas nécessairement sortir de la solitude, ce peut être poursuivre un objectif solitaire avec autrui pour instrument, pour objet au sein d'un projet *a priori*. Pour que la temporalité des sujets ne s'annule ni dans l'hypostase où le sujet assume absolument seul l'*il y a* de l'être, ni dans l'avalissement d'une volonté totalement commandée par une autre, il faut que chacun à la fois se présente et se dérobe : la seule relation juste est alors le face-à-face. Et cette relation-là est la précondition de tout langage et *a fortiori* de tout jugement sur la véracité ou non d'un quelconque « jeu de langage » : « L'écart

3. V. JANKÉLEVITCH, *La Mort*, Flammarion, Paris, 1977.

4. E. LEVINAS, *Le Temps et l'Autre*, Fata Morgana, Montpellier, 1979, p. 62-63 (original paru en 1948 dans un volume collectif).

5. *Ibid.*, p. 66-69.



entre le même et l'autre, où le langage se tient, ne se réduit pas à un rapport entre concepts, l'un limitant l'autre, mais décrit la transcendance où l'autre ne pèse pas sur le même, l'oblige seulement, le rend responsable, c'est-à-dire parlant. La relation du langage ne se réduit pas à celle qui rattache à la pensée un objet qui lui est donné [...]. Comme interlocuteur, [l'autre] se pose en face de moi ; et, à proprement parler, l'interlocuteur seul peut se poser en face, sans que "en face" signifie hostilité ou amitié [...]. La particularité d'autrui dans le langage loin d'en représenter l'animalité ou le résidu d'une animalité constitue l'humanisation totale de l'Autre⁶. »

La temporalité, du coup, est dégagement d'un horizon *pour un indéterminé à venir*, et non ambiance dans laquelle se déploierait « la forme déchue de l'être⁷ » : « La relation avec autrui, c'est l'absence de l'autre ; non pas absence pure et simple, non pas absence de pur néant, mais absence dans un horizon d'avenir, une absence qui est le temps⁸. » Cet événement transcendant est *réception*, et non projet. Il s'agit, en ce sens, d'une temporalité subie et non déployée – mais subie en vue d'un déploiement face à face, où seule pourra se révéler l'« authenticité » de l'agir du sujet, une authenticité qui ne saurait faire partie d'aucun projet, qu'il soit individuel ou collectif. Cet « autre-temps », cette réception première est ce que la conscience de classe ou le savoir *a priori* peuvent occulter, « comme si » elle n'existait pas, de sorte que sociologie ou économie peuvent procéder méthodiquement sans aucune écoute de cette dimension-là. Et, de fait, elles le font : ni l'*Homo sociologicus*, ni l'*Homo æconomicus* ne sont « blessés » constitutivement par cette temporalité extérieure qu'est l'absence de l'autre, son retrait dans le visage ; l'un comme l'autre sont des sujets pleins, déterminés certes et nullement flottants dans une liberté abstraite, mais inscrits dans des modes d'action modélisables *a priori*, dans des « faits sociaux construits » qui cadrent leur subjectivité et dont le discours théorique peut rendre compte.

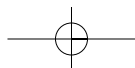
Réception et temporalité

Mais cette « blessure » constitutive qui ouvre le temps *pour* le projet – et non le temps *du* projet – quelle est-elle ? Elle est cette conscience aiguë de l'existence mortelle, cette « relation avec l'autre qui ne sera jamais le fait de saisir une possibilité [...]. Ce qui n'est en aucune façon saisi, c'est l'avenir ; l'extériorité de l'avenir est totalement différente de l'extériorité spatiale par le fait précisément que l'avenir est absolument surprenant. L'anticipation de l'avenir, la projection de l'avenir [...] ne sont que le présent de l'avenir et non pas l'avenir authentique ; l'avenir, c'est ce qui n'est pas saisi, ce qui tombe sur nous et s'empare de nous.

6. E. LEVINAS, « Le Moi et la Totalité », *Revue de métaphysique et de morale*, octobre-décembre, 1954, n° 4, repris dans *Entre nous : essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris, 1991, p. 46-47.

7. E. LEVINAS, *Le Temps et l'Autre*, *op. cit.*, p. 88.

8. *Ibid.*, p. 83-84.



L'avenir, c'est l'autre. La relation avec l'avenir, c'est la relation même avec l'autre⁹. » La blessure constitutive du sujet, c'est donc le non-anticipable, ce qui échappe à tout projet d'assimilation de l'autre dans une communion, dans un projet commun, dans une mentalité collective *a priori* : « L'altérité n'est pas purement et simplement l'existence d'une autre liberté à côté de la mienne [...]. À [l'encontre de] cette collectivité du côté à côté, j'ai [...] cherché une transcendance temporelle d'un présent vers le mystère de l'avenir [...]. C'est une collectivité qui n'est pas une communion¹⁰. »

Cette transcendance temporelle n'est pas « phénoménologisable », et surtout pas thématizable. On ne peut en proposer aucune sociologie, qui ne serait que l'étude de l'apparence de temps qui vient de l'interaction. N'en déplaise aux sociologues, *la temporalité des phénomènes sociaux n'est pas celle de la socialité, ni celle des échanges primordiaux entre humains*. La seule légitimité éthique que peut posséder le discours de la sociologie, c'est de suggérer les processus d'auto-transcendance de la temporalité sociale vers la temporalité authentique – auto-transcendance qu'il est rigoureusement impossible de reconnaître dans l'étude des seules « conditions de possibilité sociale » de tel ou tel arrangement institutionnel, culturel, linguistique, etc., existant. La sociologie se cantonne par nature dans le temps convenu, conventionnel ou, au mieux, dans le temps subjectivement vécu au sein des normes sociales en vigueur.

Or, la vision du sujet détachée ici n'est pas sociologique. Le temps de la rationalisation du monde vécu, pour reprendre l'expression de Max Weber, n'est certes pas le temps déchu du platonisme, le temps imparfait de la « réminiscence » qui limite l'expansion illimitée de l'esprit humain ; il reste cependant bien en deçà du temps primordial où se donne « cette signification d'un passé qui n'a pas été mon présent [...] et celle d'un futur qui me commande dans la mortalité ou dans le visage d'autrui – au-delà de mes pouvoirs et de ma finitude et de mon être-voué-à-la-mort¹¹ ».

Vision de l'homme et vision de l'argent

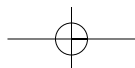
Le sujet qui reçoit ainsi le temps de l'autre, et pour qui être et temps sont confondus dans la réception de l'altérité, est sujet d'un commandement : « Si une signification me préexiste ou m'est extérieure [...], et si je peux être en rapport avec ce sens qui vient de lui, c'est-à-dire qui s'exprime, le fait premier de la relation sans tyrannie est commandement¹². » Nous allons voir que c'est à partir de cette subjectivité à la fois non sociologique et non transcendantale que nous pourrons

9. *Ibid.*, p. 64.

10. *Ibid.*, p. 87-89.

11. *Ibid.*, p. 195.

12. E. LEVINAS, « Liberté et commandement », *Revue de métaphysique et de morale*, juillet-septembre 1953, n° 3, réédité chez Fata Morgana, Montpellier, 1994, p. 46.



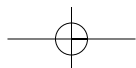
doter l'argent d'une signification philosophique propre, nullement réductible aux jeux de pouvoir et de manipulation auxquels il sert effectivement dans ce qu'on a pris la mauvaise habitude d'appeler le « réel » – un « réel » qui ne serait saisissable que par des théories sociologiques en sciences sociales ou par des exercices transcendants en philosophie.

Nous avons pris l'habitude, également, de parler du « pouvoir de l'argent », comme s'il s'agissait d'une entité dotée d'une volonté propre. Le discours sur l'argent est nécessairement un discours sur les sous-entendus du sujet : parler d'un « pouvoir de l'argent », c'est peu ou prou parler d'un certain *désir de pouvoir de l'agent* qui se trouve médiatisé et rendu efficace par l'argent. L'argent peut être dit neutre au sens précis où il ne fait que *réfléter* les motions, les pulsions, les aspirations des sujets et leur mode de réalisation. Un certain type de culture (désacralisée, rebelle aux statuts rigides, promotrice de l'autonomie individuelle, etc.) adopte l'argent comme symbole substantiel, comme *image* de ce qui structure et « tient ensemble » la vie individuelle et communautaire ; et au sein de cette culture particulière, un certain type de sujet voit l'argent comme source de pouvoir et de domination sur les choses et sur les autres hommes. Ce n'est pas pour autant l'argent en soi qui crée cette visée de pouvoir et de domination : il nous faut approfondir la vision de l'homme qui sous-tend notre vision « spontanée » de l'argent comme source de pouvoir et, surtout, d'abus de pouvoir. Ce qui nous permettra, dans la foulée, de voir comment une vision alternative du sujet – comme sujet « temporalisé par l'altérité » – peut induire une vision alternative de l'argent.

LE MOI ET LA TOTALITÉ : LES MÉDIATIONS POSSIBLES DE L'ARGENT

L'archè du Dasein levinassien

Emmanuel Levinas a proposé naguère une structure analytique très féconde pour poser et traiter ce genre de question. Il s'agit de la *structure moi/totalité*, qui peut se décrire comme suit : « À nous, êtres pensants, qui connaissons la totalité, [la] liberté [des individus] semble attester des individus qui confondent leur particularité avec la totalité. Dans les individus, cette confusion n'est pas pensée, mais vie. Le vivant dans la totalité existe comme totalité, comme s'il occupait le centre de l'être et en était la source, comme s'il tirait tout de l'ici et du maintenant [...]. L'intériorité qui, pour le pensant, s'oppose à l'extériorité, se joue dans le vivant comme absence d'extériorité [...]. Le vivant est essentiellement le Même, le Même déterminant tout Autre, sans que l'Autre détermine jamais le Même. S'il le déterminait – si l'extériorité heurtait le vivant –, il tuerait l'être instinctif. Le vivant vit sous le signe de : la liberté ou la mort [...]. La pensée établit un rapport avec une extériorité non assumée. Comme pensant, l'homme est celui pour qui le monde



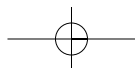
extérieur existe. Dès lors, sa vie dite biologique, sa vie strictement intérieure, s'illumine de pensée [...]. [Il est ainsi une] existence centrale, accueillant toute extériorité en fonction de son intériorité, mais capable de penser une extériorité comme étrangère au système intérieur, capable de se représenter une extériorité encore non assumée [...]. Comment s'accomplit, dès lors, cette simultanéité d'une position dans la totalité et d'une réserve à son égard ou séparation ? Que signifie le rapport avec une extériorité qui reste non assumée dans ce rapport ? Tel est le problème du moi et de la totalité que nous posons [...]. Pour que l'extériorité puisse se présenter à moi, il faut que, *extériorité*, elle déborde les "termes" de la conscience vitale, mais qu'à la fois, *présente*, elle ne soit pas mortelle pour la conscience. Cette pénétration d'un système total dans un système partiel qui ne peut l'assimiler – c'est le miracle [...]. Pour que le miracle retienne l'attention de la conscience vivante, pour qu'un événement tel que l'attention puisse seulement apparaître dans cette conscience, il faut que la conscience ait déjà été en rapport avec le tout sans que ce rapport se réduise à l'absorption par le tout ou la mort¹³. »

Il n'est pas question de construire *ex nihilo* cette articulation entre le moi et la totalité, entre le Même et l'Autre : on a bien affaire ici à une ontologie, fût-elle d'un genre particulier, en tant qu'ontologie de l'« au-delà de l'Être » pour ainsi dire, ou ontologie de la *différence première* entre le Même et l'Autre. Il n'y a rien « avant » la présence du moi dans le monde, présence qui est *déjà* séparation d'avec l'immanence spontanée du vivant sans pensée. L'*archè* du *Dasein* levinassien est précisément un « rapport avec une extériorité qui reste inassumée dans ce rapport » ; rien ne précède phénoménologiquement ce rapport – mais empiriquement, dans le ressenti de l'individu au sein d'un certain monde social et culturel et à partir d'un psychisme particulier, cet *archè* peut être tout à fait occulté, et donc inopérant au niveau comportemental. En d'autres termes, il se peut qu'ici et maintenant, au sein de mon *habitus*, l'alternative vitaliste « la liberté ou la mort » soit plus forte que cette « représentation de l'extériorité » qui inaugure le fait de penser.

Il y a donc, comme dans toute ontologie qui ne se retrouve pas spontanément dans l'empirie, un postulat d'*oubli* ou d'*occultation* : l'*archè* est recouvert par l'être spontané, et c'est cette distance ou cette absence qui fait de l'*archè* un concept normatif – quelque chose qu'il y a lieu de récupérer, de réhabiliter à travers ce que nous avons eu l'occasion de nommer une « conversion transcendante¹⁴ ». L'*archè* ne s'impose pas sans plus à la sensibilité spontanée, ni à la raison autonome ; il faut un travail de remémoration paradoxale : retrouver dans la structure phénoménologique du sujet ce qui, une fois réinstauré, mettra en échec toute *anamnèsis*, toute remémoration platonicienne. Ce qui est « toujours déjà là », c'est l'à-venir

13. E. LEVINAS, « Le Moi et la Totalité », *art. cit.*, p. 25-28, *passim*.

14. Ch. ARNSPERGER, « Action, responsabilité et justice : pertinence et limites de la notion économique d'altruisme », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 95, 1997, p. 503.



de l'extériorité sans antériorité, c'est ce qui ne sera « jamais encore là » avant que l'événement constitutif de l'extériorité n'advienne – hors de prise de tout pouvoir constituant du sujet.

L'enjeu pratique fondamental de la conversion transcendantale, c'est donc bien de construire « des rapports qui rendent possible une totalité d'êtres extérieurs à la totalité, leur aptitude à l'innocence et leur présence les uns pour les autres¹⁵ ».

La relation économique du moi à la totalité

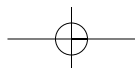
Circulation et production de marchandises ne sont pas nécessairement deux ordres dont l'un serait subordonné à l'autre ; à travers la division du travail social et la diversité des besoins individuels, ils structurent cependant en profondeur l'existence réelle, à tel point que l'on peut dire qu'il n'y a pas d'existence humaine qui ne serait pas « économiquement inscrite¹⁶ ». Exister, c'est (entre autres choses) échanger des biens et des services produits. C'est, par définition, s'inscrire dans une totalité structurée par la circulation et la production, donc structurée par un ensemble d'équivalences quantitatives réglant les proportions entre les valeurs des diverses marchandises et les proportions entre les divers types de travail fournis. Que ces équivalences quantitatives ne doivent pas nécessairement être exprimées en argent est un acquis de l'anthropologie économique depuis bien longtemps. Que l'argent-monnaie serve des fonctions bien précises dans le système économique qui l'ont rendu progressivement universel est un fait non moins incontestable que les économistes rappellent souvent, insistant sur les quatre fonctions classiques de l'argent – celle d'intermédiaire dans les échanges, celle d'étalon de valeur, celle de moyen d'accumulation des valeurs dans le temps, et celle d'étalon de valeur dans le temps¹⁷.

Cette universalisation de l'argent comme étalon et vecteur de transfert de valeur, donc comme essentiellement un *symbole conventionnel*, est due en elle-même à une simple pragmatique de l'échange, sans aucun culte mystique ni aucune pulsion sous-jacente si ce n'est la pulsion d'autoconservation, qui pousse à chercher l'échange, et éventuellement la « passion de l'échange » chère à certains économistes classiques. L'argent comme *moyen de fluidité spatiale et temporelle de la valeur d'échange* apparaît dès lors comme l'analogue de la roue ou de la voile dans la fluidité spatiale de la valeur d'usage : outil porteur de simplification des opérations concrètes et d'amplification du rayon d'action des individus ainsi que des

15. E. LEVINAS, « Le Moi et la Totalité », *art. cit.*, p. 29-30.

16. J'ai développé cette idée d'« inscription économique » de l'existence dans Ch. ARNSPERGER, « Échange, besoin, désir : l'économie de marché comme enjeu clé de l'éthique économique contemporaine », *Revue d'éthique et de théologie morale – Le Supplément*, n° 213, juin 2000, notamment p. 54-62.

17. Voir par exemple J. LESOURNE, « L'argent demain », in R.-P. DROIT (éd.), *Comment penser l'argent ?*, Le Monde éditions, Paris, 1992, p. 281-291.



groupes. Rien, en soi, qui préfigure ici la soif d'expansion et de thésaurisation qui caractérise notre capitalisme moderne ; en revanche, toute structure économique entrelace les destins individuels au sein d'une *totalité* résultant des décisions individuelles de tous les acteurs. Échanger pour produire, produire pour échanger, faire circuler ce qui est produit, produire ce qui doit circuler, l'ensemble des opérations concrètes qui se rattachent à ce schéma produisent des conséquences agrégées non forcément attendues par chaque décideur individuel : « Nous sommes, dès lors, non pas ce que nous avons conscience d'être, mais le rôle que nous jouons dans un drame dont nous ne sommes plus les auteurs, figures ou instruments d'un ordre étranger au plan de notre société intime ; ordre que guide peut-être l'intelligence, mais une intelligence qui, dans les consciences, se révèle par sa ruse seulement. Personne ne peut plus trouver la loi de son action au fond de son cœur. L'impasse du libéralisme réside dans cette extériorité de ma conscience à moi-même¹⁸. »

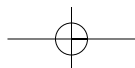
La totalité économique est donc « une configuration de volontés qui se concernent par leurs œuvres », dans laquelle « j'agis dans un sens qui m'échappe » et où « la signification objective de mon action l'emporte sur sa signification intentionnelle¹⁹ ». Que la structure économique où s'entrelacent ces actes individuels aux effets inscrutables soit médiatisée par l'argent n'est, à ce niveau, d'aucune conséquence ; il n'y a pas ici de dénonciation moralisatrice mais bien une facticité à la fois ontologique et existentielle : « [...] la relation avec un tiers, la responsabilité dépassant le "rayon d'action" de l'intention, caractérise *essentiellement* l'existence subjective capable de discours. Le moi est en rapport avec une totalité humaine²⁰. » L'argent n'est qu'une modalité particulière de cette totalisation économique : « Dans chacun de ses produits, sans mourir tout à fait [...], [la volonté] se sépare de son œuvre et se fait méconnaître par ses contemporains [...]. L'œuvre présente son auteur en l'absence de l'auteur. Elle ne le présente pas seulement comme son effet, mais comme sa possession. Il faut tenir compte de l'ouvrier pour s'emparer de l'œuvre, la lui arracher ou acheter. Par l'acier et l'or, choses d'entre les choses, j'ai donc pouvoir sur la liberté d'autrui, tout en reconnaissant cette liberté qui, cependant, comme liberté exclut toute passivité, où le pouvoir d'autrui pourrait s'accrocher. La volonté productrice d'œuvres est une liberté qui se trahit. *Par la trahison, la société – totalité de libertés, à la fois maintenues dans leur singularité et engagées dans une totalité – est possible. Le rapport du moi avec une totalité est donc essentiellement économique*²¹. » C'est dès lors le caractère économique de la totalité qui permet d'articuler l'insertion et la séparation qui sont toutes deux cruciales pour répondre au « problème du moi et de la totalité » que nous avons rencontré plus haut : ce n'est que par la simultanéité

18. E. LEVINAS, « Le Moi et la Totalité », art. cit., p. 36.

19. *Ibid.*, p. 32.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, p. 42, nos italiques.



proprement économique d'une subsumption du moi dans la totalité *et* de la séparation particulariste du moi d'avec la totalité que l'existence du moi comme pensant peut être maintenue concrètement hors de l'alternative « liberté ou mort ».

Voilà qui donne déjà, contre toutes les dénonciations trop tranchées de la « violence économique » qui font comme si l'économique même était violent, une dignité fondatrice de ce que j'appellerais l'« économicité » de l'existence – dignité que Levinas souligne quand il ajoute : « La “morale terrestre” se méfie à juste titre de toute relation entre êtres qui n'ait pas été au préalable relation économique²². » Façon de dire que ni l'amour deux à deux, ni la foi en un Dieu rencontrés dans le silence intime du cœur, ne peuvent fonder le social avec ses responsabilités qui sont toujours, pour chacun, responsabilité envers « une multiplicité de tiers que je ne regarderai jamais en face²³ ».

L'ARGENT, OPÉRATEUR DE L'ARCHAÏQUE TOTALISATION SÉPARANTE

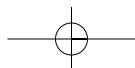
La notion de totalisation séparante

Ce qu'on ne souligne pas toujours suffisamment chez Levinas, c'est que dans sa pensée la totalisation est inévitable : elle est la condition même de la pensée, c'est-à-dire de l'humain en tant qu'il est plus qu'animal. Il ne s'agira jamais d'annuler la totalité, mais d'injecter sans relâche dans les « saisies totalisantes » spontanées une *puissance d'errance*, un « nomadisme » plus archaïque encore qui rende impossible la sédentarisation de la conceptualité en systématité, de la totalité en totalitarisme, etc. Ainsi, à partir de la conversion transcendante requise par l'*archè* levinassien, le problème du moi et de la totalité se pose aussi en sens inverse : il s'agira dorénavant de comprendre, tant au niveau de l'existence individuelle que de l'organisation de la vie collective, *ce que peut être une totalité – notamment la totalité sociale – à laquelle chaque moi est irréductiblement extérieur, tout en s'y positionnant en interaction avec d'autres « moi »*. C'est cette question qui caractérise ce que nous appellerons la totalisation séparante : il y a pénétration d'un système total dans un système partiel qui ne peut l'assimiler – *et* il y a pénétration d'un système partiel dans un système total qui ne peut non plus l'assimiler. On a donc affaire à une extériorité croisée du moi et de la totalité : totalisation séparante qui fait de chaque « moi » une partie singulière et incomparable d'un tout qui n'a d'existence *que* par cette séparation des « moi ». C'est cette fonction séparante au sein de la totalité que peut jouer l'argent.

Quand Levinas écrit que « l'œuvre de la justice économique n'est pas une entreprise déterminée par les contingences d'une histoire qui a mal tourné, mais

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*, p. 35.



article des rapports qui rendent possible une totalité d'êtres extérieurs à la totalité » et que « l'œuvre de la justice économique ne prélude pas ainsi à l'existence spirituelle, mais déjà l'accomplit²⁴ », il signale que l'argent interprété dans un rôle social juste – donc, comme nous verrons, dans un rôle non sociologique et même non empirique – est vecteur et non négateur de la socialité première, cette socialité qui est sans lien nécessaire avec les « phénomènes sociaux observés » et qui réalise l'*archè*.

Le « commandement non tyrannique »

Il est assez frappant de voir que la carrière philosophique de Levinas a été comme « bornée » inférieurement et supérieurement par la question de l'argent. L'un de ses premiers textes non exégétiques, « Le Moi et la Totalité » en 1953, se conclut par une analyse phénoménologique de l'argent ; et l'un de ses derniers textes, « Socialité et argent » en 1989, reprend le même enjeu en y ajoutant une dimension supplémentaire concernant le don. Contre une série de dérives idéalistes ou mièvrément vulgarisatrices qui ont pu grever les interprétations de Levinas à partir des années 1980, il s'avère donc que sa pensée fut d'un bout à l'autre profondément ancrée dans la question du *rapport entre altérité et argent*, du *rapport entre le sujet détenteur d'argent et la totalité conceptuelle et quantitative dans laquelle cet argent tend à l'inscrire*. Caractéristique judaïque par excellence : il n'y eut jamais aucune rupture entre la spiritualité et la matérialité chez Levinas, la matérialité et la concrétude du monde où circulent argent et marchandises étant le lieu éminent de l'avènement spirituel de l'*archè*.

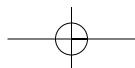
L'analyse de 1953, quoique générale et nullement contextuelle ou institutionnelle, est d'une grande précision. Levinas rappelle le fait inéluctable de la totalisation économique : « Le moi entre dans un tout sans tirer son identité de sa place dans ce tout, sans coïncider avec sa situation, sa fortune ou son œuvre par lesquelles il s'agrège cependant à l'ordre universel²⁵. » C'est bien au sein de cette totalité-là que la séparation archaïque se fera ou ne se fera pas, selon la modalité de manipulation de l'argent. Un fait incontournable accompagne la totalisation économique et l'ensemble des interactions marchandes qui s'y effectuent : « Dans la transaction s'accomplit l'action d'une liberté sur l'autre²⁶. » Or nous lisons, dans un autre article de la même époque, que « commander, c'est agir sur une volonté. Parmi toutes les formes du faire, agir sur une volonté, c'est agir véritablement²⁷. » La transaction, c'est donc le commandement de l'acheteur sur le vendeur et, plus loin, *le commandement de l'acheteur sur le producteur* : « Ce n'est pas celui qui travaille, c'est-à-dire qui meut la matière, que nous appellerons homme

24. *Ibid.*, p. 29-30.

25. *Ibid.*, p. 50.

26. *Ibid.*

27. E. LEVINAS, « Liberté et commandement », art. cit., p. 29.



d'action [...], mais celui qui commande le travail aux autres²⁸. » Mais, et ce n'est pas le moindre des paradoxes, Levinas montre que commander ne peut jamais être le fait d'une tyrannie car le tyran, quoi qu'il en pense et quoi qu'en attestent les « faits empiriques », ne commande pas : « La puissance du tyran est si grande, son efficacité se révèle si totale qu'en fin de compte elle est nulle, et que l'absolu sur lequel cette tyrannie opère n'est qu'une matière offerte à la violence. La substance empoignée par le tyran n'est nullement substance ; il n'y a personne en face. Le tyran n'a jamais commandé, il n'a jamais agi, il a toujours été seul [...]. L'œuvre suprême de la liberté consiste à garantir la liberté. Elle ne peut être garantie que par la constitution d'un monde où les épreuves de la tyrannie lui seront épargnées. Rappelons-nous, au début de la *République*, Céphale qui voit dans la richesse la possibilité de ne pas commettre l'injustice : c'est en dehors de soi qu'il trouve la possibilité d'être libre²⁹. »

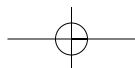
L'homologie entre argent et parole

Nous y voilà donc : la richesse, la possession d'argent n'est pas la racine de l'injustice, mais bien plutôt la possibilité – certes jamais garantie empiriquement, nous le verrons – de ne pas être injuste. L'argent instaure en effet, à travers la commensurabilité des biens et à travers le droit des contrats qui l'accompagne (garantie de recevoir paiement, protection contre l'escroquerie, interdiction du vol, etc.), une *loi impersonnelle* qui permet la résolution du problème du moi et de la totalité dans ses deux directions : « L'argent, dont la signification *métaphysique* n'a peut-être pas encore été mesurée [...], corrompant la volonté par la puissance qu'il lui offre [on retrouve ici le thème de la “trahison”], est le moyen terme par excellence. Il maintient à la fois les individus en dehors de la totalité, puisqu'ils en disposent ; et il les englobe dans la totalité, puisque dans le commerce et la transaction l'homme lui-même est vendu ou acheté : l'argent est toujours à un degré quelconque salaire. Contre-valeur d'un produit il agit sur la volonté qu'il flatte et s'empare de la personne [...]. L'argent ne marque donc pas la réification pure et simple de l'homme. C'est un élément où le personnel se maintient tout en se quantifiant – et là réside l'originalité de l'argent et, en quelque façon, sa dignité de catégorie philosophique. Il n'est pas une forme simplement contingente que revêt le rapport entre personnes³⁰. » Le formalisme impersonnel de l'échange monétaire ne possède pas seulement les vertus d'efficacité pratique que lui confèrent les économistes : en fonction des prolégomènes anthropologiques dégagés précédemment, on comprend aisément que la socialité authentique (qui, répétons-le, n'est pas d'emblée « le social » avec ses luttes et ses injustices) repose sur au moins deux modes de relation :

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*, p. 33-34.

30. *Ibid.*, p. 50-51.



L'échange verbalisé de locutions dans l'interlocution : « L'Autre, l'Extériorité ne signifient pas nécessairement tyrannie et violence. *Une extériorité sans violence est l'extériorité du discours*. L'absolu qui soutient la justice est l'absolu de l'interlocuteur [...]. Je le reconnais, c'est-à-dire je crois en lui. Mais si cette reconnaissance était ma soumission à lui, cette soumission enlèverait à ma reconnaissance toute valeur : la reconnaissance par la soumission annulerait ma dignité par laquelle vaut la reconnaissance. Le visage qui me regarde m'affirme [...]. La parole est donc une relation entre libertés qui ne se limitent pas ni ne se nient, mais s'affirment réciproquement. Elles sont transcendantes l'une par rapport à l'autre. Ni hostiles, ni amicales, toute inimitié, toute affection altérerait déjà le pur vis-à-vis de l'interlocuteur. Le terme de respect peut être repris ici³¹. » Notons avant tout cette relation de deux libertés transcendantes l'une à l'autre, relation inhérente au langage même et nullement dépendante des rôles sociaux ou des relations psychiques de subordination qui peuvent, certes, la voiler entièrement dans tel ou tel comportement momentané – qui peut aller jusqu'à la négation de la parole et au meurtre.

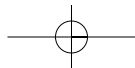
L'argent « est [...] l'élément abstrait où s'accomplit la généralisation de ce qui n'a pas de concept, l'équation de ce qui n'a pas de quantité. Milieu ambigu où, à la fois, les personnes s'intègrent à l'ordre des marchandises, mais où elles demeurent personnes, puisque l'ordre des marchandises (qui n'équivaut pas à l'ordre de la nature) suppose les personnes qui, par conséquent, demeurent inaliénables dans la transaction même où elles se vendent³² ». Levinas affirme ici la réalité de ce que Marx appelait l'aliénation de la marchandise : on produit bel et bien pour vendre, non pour satisfaire nécessairement de « vrais » besoins ; en ce sens, chaque intervenant dans le processus de production est un « vendu ». Cependant, si en achetant une marchandise produite j'achète bel et bien, plus ou moins directement, le travail d'autrui, cette marchandisation même est la condition *sine qua non* de la justice entre individus : « Nous ne pouvons atténuer la condamnation qui, depuis le verset 6 du chapitre II d'*Amos* jusqu'au *Manifeste communiste*, pèse sur l'argent précisément à cause de son pouvoir d'acheter l'homme. Mais la justice qui doit en sauver ne peut cependant renier la forme supérieure de l'économie – c'est-à-dire de la totalité humaine – où apparaît la quantification de l'homme, la commune mesure entre hommes dont l'argent – quelle qu'en soit la forme empirique – fournit la *catégorie*³³. » C'est dans la circulation de marchandises, dans la circulation d'argent-pouvoir d'achat, et non dans son dépassement ou dans son élimination, que se trouve l'opportunité de la justice.

Parole, argent : voilà une homonymie bien étonnante pour notre sensibilité culturelle spontanée, et qui pourtant est d'une fécondité radicale. En effet, si dans

31. E. LEVINAS, « Le Moi et la Totalité », art. cit., p. 34 et 48.

32. *Ibid.*, p. 50-51.

33. *Ibid.*, p. 51-52.



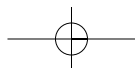
l'échange de paroles les libertés s'affirment sans se limiter, c'est le propre de l'échange marchand généralisé que *les libertés s'y affirment seulement en se limitant mutuellement* – de sorte que l'argent comme catégorie s'avère être le pendant de la parole, cette dernière permettant la reconnaissance *spirituelle illimitée*, l'argent quant à lui rendant possible la reconnaissance *matérielle limitée*. Le point commun de la parole et de l'argent est la structure du commandement en lien avec la liberté : l'une et l'autre sont de l'ordre du commandement *respectueux*. Or, « respecter, ce n'est pas s'incliner devant la loi, mais devant un être qui me commande une œuvre. Mais pour que ce commandement ne comporte aucune humiliation – qui m'enlèverait la possibilité même de respecter –, le commandement que je reçois doit être aussi le commandement de commander celui qui me commande. Il consiste à commander à un être de me commander. Cette référence d'un commandement à un commandement, c'est le fait de dire Nous [...]. Nous sommes *nous* en tant que nous nous commandons pour une œuvre par laquelle précisément nous nous reconnaissons. S'en dégager tout en y accomplissant une œuvre, ce n'est pas se poser contre la totalité, mais pour elle, c'est-à-dire à son service³⁴ ». Concilier le commandement et le respect par l'échange d'œuvres, tel semble être l'un des points communs les plus profonds entre la parole et l'argent : œuvre de sens ou de compréhension dans un cas, œuvre matérielle ou service dans l'autre. Dans la mesure où l'échange marchand, l'échange de biens contre de l'argent, relève de la loi de la réciprocité contractuelle, donc d'un droit écrit des contrats rationnel et impersonnel, on se rend compte que la subordination à cette loi de l'échange monétaire n'est pas indépendante, pour Levinas, du langage échangé face à face, ou en tout cas d'un tel langage possible : « La subordination de la volonté à l'impersonnelle raison, au discours en soi – aux lois écrites, exige le discours en tant que rencontre d'homme à homme. Dans la luisance du visage, nous avons cherché la relation non tyrannique et cependant transitive³⁵. »

La temporalité du crédit

On en vient ainsi à concevoir l'économie monétaire comme cette totalité séparante qui, *potentiellement en tout cas*, donne un accès égal à tout un chacun aux biens et aux services dont il aurait besoin, quels que soient ses besoins du moment – ne parle-t-on pas de façon significative, dans ce contexte, du « pouvoir *libérateur* universel » de l'argent ? Avoir de l'argent, c'est-à-dire avoir accepté le commandement non tyrannique d'autrui à travers l'œuvre que j'ai à produire « pour le marché » (ou « pour le marchand »), c'est être devenu capable de commander à d'autres, et de façon également non tyrannique, des œuvres diverses qui remplissent mes besoins. Combiner ainsi langage et argent, c'est greffer la pensée de

34. *Ibid.*, p. 49.

35. E. LEVINAS, « Liberté et commandement », art. cit., p. 47-48.



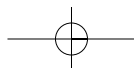
l'argent sur la structure ontologico-anthropologique décrite plus haut : en effet, « le discours en tant que rencontre d'homme à homme », c'est précisément le domaine de la temporalité authentique, de ce temps « altéré » pour ainsi dire par l'irruption *constituante* de l'extériorité de l'autre qui défait – dans la rencontre – tous les cadres sociaux et psychiques qui peuvent grever cette autre personne au sein de la totalité sociale : « L'interlocuteur apparaît comme sans histoire en dehors du système³⁶. » Temps du projet à venir, indéterminé, temps du crédit : telle est aussi, pour Levinas, la sphère de l'argent. « Pouvoir universel d'acquisition et non pas chose dont on jouit, il crée des relations qui durent au-delà de la satisfaction des besoins par les produits échangés [...]. Possession de la possession, l'argent suppose des hommes disposant de temps, présents dans un monde qui dure au-delà des contacts instantanés, hommes qui se font crédit, qui forment une société³⁷. »

Ces hommes qui se font crédit sont des hommes capables de croire les uns en les autres hors système, caractéristique qui est aussi au cœur du langage : « Je ne peux [...] faire [à l'interlocuteur] ni tort ni droit, il demeure transcendant dans l'expression. Libre dans ce sens très précis, en quoi m'affecte-t-il ? Je le reconnais, c'est-à-dire *que je crois en lui*³⁸. » Faire crédit, en ce sens, c'est également accorder créance, laisser l'irruption inassimilable de l'altérité d'autrui précéder et évincer sa récupération dans un schéma défensif, dubitatif : l'*archè* levinassien, c'est la *fiducia*, sorte de *Urglaube* qui rejoint en profondeur la confiance inébranlable dans le langage et sa capacité à dire vrai, confiance que Husserl plaçait à la racine de la subjectivité ainsi que de l'intersubjectivité. À un niveau immédiat, on peut dire qu'il faut la même confiance inébranlable pour accepter d'autrui un signe monétaire en échange d'un service rendu ou d'un bien fourni : confiance dans le fait qu'il ne s'agit pas d'un faux billet ou d'une fausse monnaie, confiance dans l'à-venir que représente ce signe monétaire en tant qu'il rend possible des projets futurs. C'est l'horizon de la réciprocité à travers le temps, pas nécessairement envers celui qui m'a donné l'argent, mais envers celui à qui j'achèterai à mon tour ce dont j'ai besoin – confiance dans le fait qu'à l'avenir *il y aura là quelqu'un* qui pourra me rendre sous forme de biens et de services la valeur des biens et des services que j'ai provisoirement vendus contre de l'argent. À un niveau plus médiateur, l'homologie entre monnaie fiduciaire et croyance (*fiducia*) en l'autre est symbole de l'avènement d'une temporalité où le projet n'est plus le mien, où le projet me vient de l'autre, de sa demande, de son besoin, et *du don à faire* – une projectualité inversée donc, où le temps vient à moi sous la forme de l'autre et où le don d'argent est ma réponse possible, non planifiée, dans le cadre d'une responsabilité éthique qui excède ma volonté et d'un « projet de société » inconnu d'avance.

36. E. LEVINAS, « Le Moi et la Totalité », art. cit., p. 48.

37. *Ibid.*, p. 51.

38. *Ibid.*, p. 48, mes italiques.



S'il est une chose qui soit éminemment nécessaire pour s'avancer ainsi dans le vide d'une projectualité subie, c'est bien la croyance en autrui, en un langage possible qui ne soit pas d'emblée manipulé à partir d'intérêts à cause desquels je me « ferais avoir »...

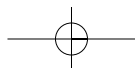
LE TEMPS ET L'ARGENT

L'inestimable valeur de l'autre

Nous avons vu que l'homologie entre langage et argent introduisait un double régime : d'un côté, la reconnaissance spirituelle illimitée d'autrui, de l'autre sa reconnaissance matérielle limitée. Circulation de la parole et circulation de l'argent sont les deux modalités symboliques de l'insertion non totalisante du moi dans la totalité : l'espace et le temps de parole – dont nous savons qu'il est le résultat du « crédit » accordé par autrui – rendent possible l'accès à la reconnaissance par l'expression, l'accès à l'« à partir de soi » pour celui qui parle ; l'argent et le temps du crédit rendent possible l'accès à la reconnaissance par les biens et les services nécessaires et/ou désirés, ou ce que Levinas appelle les « nourritures³⁹ ». Spiritualité médiatisée par la parole proférée dans l'espace de parole ouvert, matérialité médiatisée par les nourritures reçues contre l'argent octroyé : dans un cas comme dans l'autre, le sujet est à la fois présent dans une totalité (linguistique, économique) et s'en absout par la « ressource » qui lui est conférée et dont il peut *disposer*.

Si l'on suit de façon rigoureuse cette double caractérisation, on aboutit à une idée simple mais qui sera très lourde de conséquence : tout comme la reconnaissance spirituelle consiste à donner le plus également possible à tous la parole, la reconnaissance matérielle consiste à *donner le plus également possible à tous l'argent*. On renoue ici avec les grandes idées du libéralisme politique habermassien et rawlsien, *mais sur des bases anthropologiques absolument différentes*. Ce dont il s'agit ici, ce n'est ni l'établissement des « bases de la coopération sociale normale », ni l'assurance d'une « communication sans domination », mais bien *la reconnaissance par tous de l'ineestimable valeur de chacun en tant qu'autre* – reconnaissance qui, par inversion de la temporalité « spontanée » en temporalité « reçue » à la faveur d'une « conversion transcendantale », place l'égalité de parole et l'égalité de ressources monétaires avant tout impératif de « rationalisation du monde vécu » ou de « coopération sociale raisonnable ». Il n'y a pas de raison qui puisse universellement guider l'organisation de la totalité sociale : la socialité primordiale n'est que l'événement de deux singularités ouvrant par le langage et par le transfert d'argent la question de l'universalité et de ses exigences dans cet

39. E. LEVINAS, *Le Temps et l'Autre*, op. cit., p. 45-46.



événement-là. « Autrui n'est pas un contenu connu, qualifié, saisissable à partir d'une idée générale quelconque et soumis à cette idée. Il fait face, ne se référant qu'à soi. Dans la parole entre êtres singuliers, se constitue seulement la signification interindividuelle des êtres et des choses, c'est-à-dire l'universalité⁴⁰. »

N'hésitons plus à dire que cette vision de la socialité est *anarchique* au sens où dans la parole et l'argent qui circulent, donnés et reçus, il y a une forte composante d'imprévu et une attitude de « on verra » qui vient du fait que le projet, tant individuel que collectif, est indéfini. Il n'y a aucune « thèse », aucun « thème » qui puisse le définir avant les échanges de paroles et de biens et services qui se feront dans cette socialité primordiale ; l'aspect anarchique vient de ce que, si l'*archè* est vraiment au cœur de l'agir des individus, s'ils sont réellement dans une totalité séparante régie par l'égalité de parole et d'argent, le résultat de leur interaction importe peu : quel qu'il soit, il sera juste vu les motivations qui ont présidé à son éclosion. En apparence, cela nous rapproche étonnamment des vues libertariennes défendues (quoique de manière chaque fois différente) par Hayek ou Nozick⁴¹, l'un comme l'autre proposant une conception purement « historique » de la justice : serait juste tout point d'arrivée d'une trajectoire historique le long de laquelle aucun droit fondamental n'aurait été violé. Cependant, Levinas n'est libertarien que de manière « inversée⁴² » : il ne retient que l'idée d'une justice *imprévisible* et *incalculable*, mais il renverse totalement la conception de l'homme qui sous-tend les vues des libertariens anglo-saxons. La socialité primordiale, en effet, est en deçà et au-delà du formalisme juridico-économique qui préside à l'échange économique ; selon Levinas, elle exige « des consciences en éveil dans leur unicité aux ressources imprévisibles qui à l'universalité toujours sévère [du juridico-économique] peuvent apporter des grâces non déductibles⁴³ ».

Les « grâces » de l'argent donné

En essayant de détailler ces « grâces », nous allons entrer dans le cœur de ce que l'article « Socialité et argent » de 1989 ajoute par rapport à l'article « le Moi et la Totalité » de 1953. À plus de trente-cinq ans d'intervalle, Levinas radicalise ses analyses initiales en montrant qu'à la temporalité reçue de l'*archè* s'adjoint ce qu'il dénomme une « axiologie du *dés-inter-essement*⁴⁴ ». Cette axiologie, nous allons le voir, va nous mettre sur la voie de l'errance de l'« argent-flux » dont

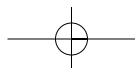
40. E. LEVINAS, « Le Moi et la Totalité », art. cit., p. 38-39.

41. Voir C. ARNSPERGER et P. VAN PAREIS, *Éthique économique et sociale*, La Découverte, Paris, 2000, p. 29-42.

42. Idée défendue dans Ch. ARNSPERGER, « *Homo Æconomicus*, Social Order and the Ethics of Otherness », *Ethical Perspectives*, vol. 6, 1999, p. 49-59.

43. E. LEVINAS, « Socialité et argent », publié dans *L'Argent, colloque des intellectuels juifs de langue française*, Denoël, Paris, 1989 ; repris dans : « Emmanuel Levinas », *Cahiers de L'Herne*, n° 60, 1991, p. 111 de l'édition de poche.

44. *Ibid.*, p. 110.



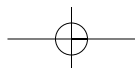
nous parlions au début de cette étude ; c'est en effet une axiologie qui se résume par « la bonté de donner : charité, miséricorde et, dans la responsabilité, réponse et discours et, ainsi, la positivité d'un attachement à l'être en tant qu'être d'autrui. Dès lors, une prise au sérieux des besoins d'autrui, de leur inter-essement et de l'argent à donner. Faut-il insister sur l'importance qui revient dans l'axiologie du désintéressement à l'activité financière préoccupée par le *donner*⁴⁵ ? ».

En quoi consisterait cette activité financière orientée vers le don ? Impossible de le dire à partir des textes de Levinas, car rien n'y est explicité. On pense spontanément aux multiples variantes du mécénat, dont la structure est simple : user du système économique tel qu'il est, avec ses injustices et ses inégalités, afin de « ramener de l'argent chez soi » et, à partir de là, le donner, le distribuer sans demander de comptes, ni de restitution. Mais le problème qui surgit est archi-classique : à qui le banquier mécène donnera-t-il son argent, à qui le riche spéculateur boursier fera-t-il charité, sans qu'il y ait injustice ? Aucun individu isolé ne peut résoudre cette question proprement distributive, et c'est en son nom que doit être convoquée, aux côtés de l'*archè* du *Dasein* levinassien, la raison universelle et universalisante. Rappelons la position de Levinas lui-même, qu'il ramasse ici dans un résumé très clair : « Il faut, entre les uniques, une comparaison, un jugement. Il faut une justice, au nom même de leur dignité d'uniques et d'incomparables. Mais comparer les incomparables, c'est là, sans doute, aborder les personnes en retournant à la totalité des hommes dans l'ordre économique où leurs actes se mesurent dans l'homogénéité qui tient à l'argent, sans être absorbés ou simplement additionnés dans cette totalité. La sainteté de l'humain s'élevant au-dessus de l'être persévérant dans son être et au-dessus des violences que cette persévérance perpétue, s'annonce dans la miséricorde et la charité répondant au visage d'autrui [c'est cela l'*archè* et son corollaire comportemental] ; mais elle fait aussi appel à la Raison et aux lois. Mais la justice exige déjà un État, des institutions et une rigueur et une autorité informée et impartiale⁴⁶. » La justice entre êtres humains singuliers et irréductibles les uns aux autres n'en est donc pas moins une justice *distributive*, nécessairement régie par la rationalité et la proportion.

D'où on tire un *potentiel fondamentalement pacifique* de l'argent et de sa distribution entre les personnes ; en effet, comme l'écrit Jacques Derrida, « c'est la possibilité même de l'argent, du prix, à savoir le principe d'équivalence, qui permet aussi de neutraliser les différences pour atteindre à la singularité pure comme dignité ou droit universels. L'accès à la dignité de l'autre est l'accès à la singularité de sa différence absolue, certes, mais cela n'est possible qu'à travers *une certaine indifférence*, à travers la neutralisation des différences (sociale, économique, ethnique, sexuelle, etc.). Excédant le savoir et toute détermination objective, c'est-à-dire le fait que chacun, *chaque un, chaque une* vaut autant que *l'autre*,

45. *Ibid.*

46. E. LEVINAS, « Socialité et argent », art. cit., p. 111.



précisément au-delà de la valeur : *sans-prix*. Le rejet de l'argent ou de son principe d'indifférence abstraite, le mépris du calcul peut être de connivence avec la destruction de la morale, du droit⁴⁷ ».

La neutralisation de la différence économique, le calcul des équivalences interpersonnelles sans savoir des particularités – c'est ce que les économistes connaissent depuis bien longtemps sous le vocable on ne peut plus classique d'*égalitarisme*. Amartya Sen l'a écrit sans ambages : « Les êtres humains sont profondément divers. Nous sommes différents les uns des autres non seulement par nos caractéristiques extérieures [...], mais aussi par nos caractéristiques personnelles [...]. Les jugements concernant les exigences d'égalité doivent faire face à l'existence d'une diversité humaine omniprésente⁴⁸. » Tout égalitarisme, explique Sen, « se rapporte à la nécessité d'avoir une sollicitude égale, à un certain niveau, pour toutes les personnes intéressées⁴⁹ », et selon lui le projet social le plus plausible serait de « se concentrer sur notre capacité à atteindre des modes d'être et de faire qui donnent valeur à notre existence, et plus généralement, sur notre liberté de promouvoir des objectifs auxquels nous *avons des raisons* d'accorder de la valeur⁵⁰ ». En vue de réaliser cette égalité des capacités, l'égalitarisme militera pour la mise en place de différentes institutions politiques et économiques rationnellement proportionnées à l'égalisation « à un certain niveau » des conditions auxquelles chacun et chacune d'entre nous « avons des raisons » d'accorder de la valeur – et, à travers ces institutions, celles et ceux qui possèdent le plus d'argent en font « don » à celles et ceux qui en ont (le) moins : c'est le phénomène universellement connu de la redistribution, pour l'efficacité duquel il faut que chaque individu soit doté d'un « sens du juste » et/ou d'un « sens de la solidarité ».

Qu'est-ce qui rend l'approche levinassienne de la justice spécifique par rapport à cette description généralement admise de l'égalitarisme économique ? N'est-elle qu'une manière de fonder cet égalitarisme, de mettre en évidence ses bases nécessaires ? On pourrait le penser⁵¹, si l'on ne se souvenait pas que l'anthropologie levinassienne introduit une temporalité radicalement différente de la perception spontanée du temps qui régit les individus dans cet égalitarisme, de sorte que les expressions de Sen « à un certain niveau » et « avons des raisons » s'avèrent être ici radicalement subverties. Pourquoi ? Dans la perspective de Sen et de l'égalitarisme classique, le « sens du juste » vient de ce que je perçois autrui comme aussi raisonnable que moi, comme ayant un droit au respect égal à celui que, à partir de moi et de mon « intéressement » spontané, je revendique aussi. Dès lors, le

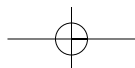
47. J. DERRIDA, « Du "sans prix", ou le "juste prix" de la transaction », in R.-P. DROIT (éd.), *Comment penser l'argent ?*, op. cit., p. 398-399.

48. A. SEN, *Inequality Reexamined*, Oxford University Press, 1992, p. 1.

49. *Ibid.*, p. ix, mes italiques.

50. *Ibid.*, p. xi, mes italiques.

51. Comme nous l'avons fait, notamment dans : C. ARNSPERGER, « Action, responsabilité et justice », art. cit., section 3, p. 505-514.



proportionnellement raisonnable des prétentions à être de tous requiert que l'État distribue l'argent de façon à ce que nous ayons *tous des possibilités aussi égales que possible de poursuivre nos trajectoires intéressées* – « aussi égales que possible » signifiant qu'inévitablement l'intéressement spontané des uns limitera l'étendue de ce qui peut être donné aux autres. C'est ce mécanisme d'« incitation » que John Rawls a à l'esprit quand il formule son fameux Principe de différence ou de maximin⁵² : dans la perspective de l'égalitarisme classique, l'argent comme support de la neutralisation des différences, comme le décrivent Levinas et Derrida, ne peut les neutraliser qu'à concurrence de ce que tolèrent les différents projets existentiels en concurrence⁵³. L'optique levinassienne, quant à elle, subvertit ce rôle central des projets existentiels rivaux en renversant la temporalité profonde du sujet : l'argent que je détiens n'est plus le support de mon temps intérieur jusqu'à la mort que je redoute et contre laquelle je cherche *en vain* à « faire des projets » : « Vaincre la mort, c'est entretenir avec l'altérité de l'événement une relation qui doit être encore personnelle [...]. [Il y a] dans l'homme une autre maîtrise que cette virilité, que ce *pouvoir de pouvoir*, de saisir le possible [et] c'est en elle, en cette relation, que consiste le lieu même du temps [...] cette relation, c'est la relation à autrui⁵⁴. » C'est sur cette temporalité-là, et non sur la temporalité égalitariste du compromis entre ma survie et celle d'autrui, que se fonde le don d'argent – qui est en fait un *don de temps*.

« *Le temps c'est de l'argent* », ou la *Gelassenheit économique*

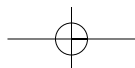
Ainsi, vaincre la mort, acquiescer au temps de l'autre, c'est donner à autrui les moyens d'être. C'est le « laisser être » non dans l'indifférence froide à son sort, mais dans le souci primordial qu'il ait de quoi exister. Il n'y ici aucun idéalisme et aucune « poétique de l'autre » : il s'agit du réalisme solide de la responsabilité comme reconnaissance matérielle. Simplement, comme je le signalais plus haut, cette solidarité n'est pas communautaire, elle n'est pas dans le *Mitsein* de l'identité partagée, du projet de groupe, etc. « Laisser être » l'autre, c'est le laisser être grâce aux moyens financiers qu'on lui donne s'il ne les a pas, pour qu'il puisse être cette singularité ou cet unique que me renverrait son visage si j'étais en face de lui : « Pour les autres, éventualité d'indépendance provisoire et précaire aux heures ou aux jours ou aux années, dégagées en vue de "l'en-soi et pour soi" par l'argent de poche, par "l'argent en poche", par l'argent en banque⁵⁵. »

52. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971; nouvelle édition, 1999.

53. Voir la discussion de cet aspect, à nos yeux absolument crucial, dans C. ARNSPERGER, « Économie et justice distributive : latitudes d'égalisation et obstacles existentiels », *Revue de métaphysique et de morale*, janvier-mars 2002, n° 1.

54. E. LEVINAS, *Le Temps et l'Autre*, op. cit., p. 73.

55. E. LEVINAS, « Socialité et argent », art. cit., p. 109.



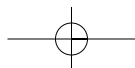
Laisser être l'autre ainsi en vue de son « en-soi et pour soi », c'est une forme économique de la *Gelassenheit* heideggerienne, certes ; mais c'est une forme de « laisser-être » qui requiert à tout prix l'égalité aussi de la parole, de la prise de parole, du temps de parole, pour que soient exprimées les revendications et les demandes de chacun. Ces revendications et ces demandes sont-elles légitimes ou non à tel moment du temps ? Ce sera toujours une certaine conception raisonnable et formelle de la justice distributive qui en jugera, mais la *démocratie radicale* qui se profile derrière le don de temps de parole assurera qu'aucune déclaration d'illégitimité ne sera jamais définitive, ou légalement instituée. Tel ou tel individu pourra toujours décider en âme et conscience de donner davantage d'argent que ce que requiert la justice raisonnable, dans le cadre du droit formel certes – l'argent donné ne pouvant pas servir à acheter des moyens de tuer, ou à opprimer matériellement ceux que la justice veut « laisser être » – mais sans qu'aucune instance collective ne puisse étouffer ces « ressources imprévisibles » nées dans des « consciences en éveil dans leur unicité ». Le *telos* de ce genre de don d'argent, de tout don d'argent, serait le temps d'autrui à qui, après lui avoir donné le temps de la parole pour demander, on *donne le temps de son propre projet*.

Mais ce projet n'est-il pas, à son tour, un projet d'intéressement, un projet d'autrui pour soi-même – et, par symétrie, ne devrais-je pas revendiquer le même droit à effectuer mon propre projet ? La réponse est la même que celle d'un égalitariste classique mais radicalisée : oui, le projet d'autrui est intéressé, il utilise mon don d'argent pour ne plus avoir besoin de moi, il n'a pas envers moi de dette morale – mais cela ne me donne pas en soi un droit symétrique. En effet, la seule symétrie admissible dans l'égalitarisme est que nous ayons tous *la même étendue de réalisation possible* pour nos projets ; mais cette égalisation ne peut se faire pleinement que si, d'abord, chacun répond à la hauteur de ses moyens à la revendication (souvent silencieuse) qui vient d'autrui. Alors, ceux qui ont plus que la moyenne donneraient, et les autres recevraient, même si tous sont également – et Levinas dirait « infiniment » – responsables envers tous. Le caractère non limité de la responsabilité de chacun assure qu'à un autre moment celui qui avait reçu beaucoup et qui est devenu « riche » sentirait le même devoir de donner, et ainsi de suite.

La maxime « le temps c'est de l'argent » deviendrait donc une maxime éthique : non pas « poussons nos ouvriers à la limite de leurs forces parce que produire plus c'est gagner plus grâce à la vente » – mais plutôt : « L'argent des uns et des autres ne vaut que par le soutien qu'il peut offrir au temps de ceux qui ont le moins, temps qui est *notre temps* à chacun et chacune au sein de la temporalité authentique. »

« *L'argent, c'est le temps* »

Cette temporalité authentique n'est pas celle de la fluence du temps comme la concevait Husserl – cette différence dans l'identité, ce maintien par la conscience de l'instant qui s'altère. Du *Zeitgefühl* husserlien, Levinas dit que « parler du temps



en termes de fluence, c'est parler du temps en termes de temps et non pas d'événements temporels [...]. L'identité des étants renvoie à un dire, téléologiquement tourné vers le kerygme du dit, s'y absorbant au point de s'y faire oublier ; à un Dire *corrélatif* du Dit ou idéalisant l'identité de l'étant, le constituant ainsi, récupérant l'irréversible, coagulant en un "quelque chose" la fluence du temps, thématissant, prêtant un sens, prenant position à l'égard de ce "quelque chose" fixé en présent, se le re-présentant et l'arrachant ainsi à la labilité du temps⁵⁶ ». Il s'agit plutôt, dans la temporalité authentique, d'une « fluence non thématissable du temps⁵⁷ » en tant que *le présent me vient de l'Autre, c'est-à-dire de l'à-venir*, d'une événementialité « qui puisse déchirer le fil de la conscience⁵⁸ ».

C'est ce caractère événementiel du temps authentique, son aspect essentiellement « en avant », qui peut permettre de comprendre le lien entre argent et altérité. En effet, suivons Jacques Derrida dans son interrogation sur le sens de la maxime « Le temps, c'est de l'argent » et de son inversion éventuelle⁵⁹. On pourrait se demander si dans la temporalité authentique que nous tentons de dégager ici, la maxime ne devrait pas être « L'argent, c'est du temps » – ou même plutôt, ce que Derrida n'envisage pas à cet endroit, « L'argent, c'est *le* temps ». L'argent, bien entendu, non pas en tant qu'il est instrument de l'arrêt dans le temps, de la « coagulation » temporelle par laquelle le sujet « re-tient » le passé et « pro-tient » l'avenir en une seule et même synthèse transcendantale : ce rôle-là de l'argent, nous le verrons plus loin, est celui de l'agent capitaliste accumulateur, négateur de la temporalité événementielle et, *fine finalis*, négateur de sa propre mortalité. L'argent, bien plutôt, en tant qu'il est le support toujours circulant qui rend possible l'ouverture du sujet – et, dans une société juste, de *chaque sujet également* – à la succession des événements à venir. On pense d'emblée à la sécurité et à l'assurance : l'argent détenu contre les possibles risques à venir, les éventuels sinistres futurs. Ce dont il s'agit ici, c'est tout autre chose : c'est d'abord l'argent comme moyen de *se donner à l'autre* qui vient à ma rencontre, de lui donner du temps (parce que je ne suis pas dans l'urgence de la faim) ou de l'argent (parce qu'il est dans l'urgence de la faim) ; c'est ensuite l'argent comme support de l'événement du *commerce de long cours*, des biens « exotiques » ramenés de loin et qui par leur altérité déstabilisent l'installation sédentaire⁶⁰ ; c'est enfin l'argent disponible pour le *don anonyme, institutionnel*, l'impôt payé et perdu « en vue d'autrui », pour ainsi dire.

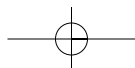
56. E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, réédité en poche (Biblio-essais), p. 60 et p. 65.

57. *Ibid.*, p. 60, n 1.

58. *Ibid.*, p. 59.

59. J. DERRIDA, « Du "sans prix", ou le "juste prix" de la transaction », art. cit., p. 394-395.

60. Voir M. HENOCHSBERG, *Nous nous sentions comme une sale espèce. Sur le commerce et l'économie*, Denoël, Paris, 1999, p. 21-37.

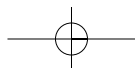


Le point d'aboutissement de cette discussion est en fin de compte assez simple, une fois circonscrit l'enjeu profond de la philosophie levinassienne du temps et son lien tout aussi profond avec sa philosophie de l'argent : on assiste essentiellement à une *inversion de temporalité*, l'avenir précédant authentiquement le présent, et le présent ne « servant » qu'à ressentir l'avenir comme le commandement non tyrannique qui me vient de l'Autre. Ainsi, mon temps n'est pas essentiellement « mon avenir » mais « l'avenir de l'autre ». Dès lors, le support matériel du temps, qui est l'argent en tant qu'il peut transférer les valeurs à travers le temps et servir à différer la dépense à plus tard, va recevoir deux fonctions principales et inédites dans l'approche classique de la finance et de l'économie. Mon argent est avant tout le support du temps d'autrui, c'est-à-dire que pour autant que je possède plus d'argent que l'autre (car l'approche levinassienne n'est pas compatible avec le sacrifice de soi des nécessiteux), mon argent doit servir avant toute chose à égaliser les capacités de tous les humains actuellement vivants à accéder à leur propre intéressement ; mon argent doit servir ensuite à égaliser les capacités des êtres humains à naître, à accéder également à leur propre intéressement.

Dès lors, mon argent comme celui de toute autre personne dans la société ne peut servir qu'à deux choses : soit à payer des impôts dans un « pot commun » qui sera redistribué également entre tous, soit à épargner pour alimenter un « pot commun » semblable au profit de la génération future. *Rien ne vient donc d'abord de moi pour moi* : mon propre droit de vivre, qui est formellement identique à celui de tout autre (présent ou futur), sera assuré par les institutions égalitaires et leurs procédures de redistribution. Si la natalité était nulle, ces institutions redistribueraient à chaque citoyen une fraction identique du revenu national ; par conséquent, la perspective d'une génération future réduira encore, mais de manière égale, le revenu après impôt de chaque membre de la société. Émerge ainsi l'image d'une économie où tous participent avec exactement le même revenu net ; la théorie économique la plus traditionnelle nous dit alors que la poursuite par chacun de son projet d'intéressement individuel n'entraînera aucune jalousie, aucune revendication d'injustice, si tous les achats et toutes les ventes ont lieu sur des marchés parfaitement concurrentiels⁶¹.

Il faudrait beaucoup plus de temps et de place pour discuter en détail les justifications possibles d'une telle organisation égalitariste de nos économies. Mais admettons pour l'instant que, grâce à une taxation annuelle à 100 % des revenus bruts, tous les citoyens du monde (y compris les citoyens de la génération à venir) aient le même revenu et que chacun puisse opérer les arbitrages qu'il juge requis par son projet d'intéressement sur un marché mondial où les marchandises les plus

61. Voir notamment S.-Ch. KOLM, *Justice et équité*, Éditions du CNRS, Paris, 1972.



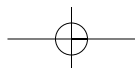
diverses circulent sans entraves. Si de telles conditions étaient remplies dans un monde existentiellement converti à l'*archè* du *Dasein* levinassien, que resterait-il d'opresseur ou d'injuste dans l'économie ? Qu'il faille partout des unités de production pour produire des marchandises, et que le travail en usine ou en atelier reste nécessaire, cela n'empêcherait pas que puisque tous les revenus nets seraient les mêmes, il ne s'agirait plus de l'asymétrie du travail salarié et les rapports de production seraient profondément modifiés. Du reste, puisque l'égalisation mondiale des revenus nets requerrait une taxation forte dans les pays actuellement riches, il y aurait une très massive *déconcentration des capitaux* (puisque chaque citoyen qui voudrait devenir « gros capitaliste » devrait épargner presque 100 % de son revenu net, et se verrait taxé à 100 % l'année suivante sur tout gain engrangé) – ce qui réduirait inévitablement la taille des unités de production et aussi, fort probablement, leur structure de propriété, ouvrant la possibilité d'une économie d'entreprises autogérées.

Le détail de ces évolutions demanderait une analyse technique en soi, ce qui n'est pas l'objet de cette étude⁶². Ce que notre rencontre de l'hospitalité implique, toutefois, c'est qu'une série des arguments classiques de bon nombre d'économistes, de philosophes et de sociologues concernant la « désincitation à travailler » dans un monde égalitaire et les « raisonnements socialement normés en termes de mérite et d'effort » qui rendraient l'égalitarisme radical politiquement et socialement impraticable, ne sont plus valables. Si l'argent n'est plus la récompense que je ramène chez moi pour me gratifier de mes efforts dans un monde où mon existence est une lutte, mais s'il est ce que je puis contribuer à l'existence d'autrui (à la seule hauteur de mes propres moyens, et en étant bénéficiaire net si mes propres moyens sont faibles), alors l'incitation à travailler et le sentiment de mérite viennent de cet accueil même – le mérite n'a en fait plus aucun sens, car la réponse à l'altérité à travers la création d'une richesse marchande à redistribuer est le résultat tangible d'une responsabilité indéclinable et assumée.

Richesse *marchande*, oui, parce que la marchandisation, c'est-à-dire la tentative de traduire autant que possible la valeur des choses en termes de prix relatifs, se présente comme l'unique tentative cohérente de maintenir un outil de valorisation commune (un « équivalent universel » qui permet de respecter toutes les singularités) au sein d'une société où les sources de valorisation individuelle sont multiples et foisonnantes, voire aussi nombreuses que les individus eux-mêmes. Dans l'étude précédente⁶³ à laquelle celle-ci fait suite, nous demandions pourquoi la *fluidité marchandisante* inhérente au pluralisme des personnes et à l'impossi-

62. Voir notamment J. CARENS, *Equality, Moral Incentives and the Market*, Chicago University Press, 1981, p. 1178-212, pour une discussion des implications économiques d'un marché égalitaire ; et Ph. VAN PAREIS, *Real Freedom For All : What (If Anything) Can Justify Capitalism ?*, Oxford University Press, 1995, pour une analyse très détaillée d'une économie de marché avec « allocation universelle ».

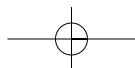
63. C. ARNSPERGER, « L'universalisme européen face aux valeurs de la postmodernité », art. cit.



bilité de les saisir sous une unité conceptuelle forte, devait déboucher sur la *féro-cité marchande* inhérente au capitalisme mondial que nous connaissons aujourd'hui. La réponse apparaît assez clairement à la lumière de ce que j'ai développé dans ces pages : le capitalisme comme affrontement entre « camps de base » (européen, américain, asiatique) sur le dos des nations pauvres est le résultat d'un *repli accumulateur des nations riches sur elles-mêmes*, repli qui a sa racine la plus profonde dans la subjectivité spontanée de l'*Homo œconomicus* qui peuple ces nations. L'accumulation de capital, la mise des populations du monde au service de la « rentabilité » de l'argent-stock détenu par des sujets repliés sur leur « chez-eux » – ce système capitaliste est, en un certain sens, *l'opposé diamétral de la fluidité marchande*. Cette fluidité marchande requiert l'abandon de la revendication de souveraineté en tant que revendication du plus riche à saisir ce qu'il peut et à garder auprès de soi ce qu'il a saisi. L'argent distribué de manière égale entre tous rend impossible cette crispation différentielle. Les hommes n'en sont pas tous sains et sages pour autant, ils persévèrent dans certaines angoisses existentielles liées à l'hypostase qu'est chaque individu, mais l'argent ne sert plus à alimenter cette angoisse en prétendant la combler : c'est l'altérité reçue dans l'hospitalité qui, lentement, défait les nœuds de l'angoisse et *rend l'accueil à l'hôte* sans qu'il l'ait revendiqué, sans qu'il ait *pu* le revendiquer.

Ainsi, à travers le marché égalitaire et toutes ses modalités concrètes, le sujet qui par son argent s'inscrit dans la temporalité authentique de l'autre, le sujet qui par sa conversion existentielle décide que l'argent n'est pas ce qu'on garde chez soi pour s'armer d'injustice contre autrui, découvre inopinément ce que Jacques Derrida décrit si fortement : « L'hôte qui reçoit [...], celui qui accueille l'hôte invité ou reçu [...], l'hôte accueillant qui se croit propriétaire des lieux, c'est en vérité un hôte reçu dans sa propre maison. Il reçoit l'hospitalité qu'il offre *dans* sa propre maison, il la reçoit *de* sa propre maison – qui au fond ne lui appartient pas [...]. La demeure s'ouvre à elle-même, à son "essence" sans essence, comme "*terre d'asile*". L'accueillant est d'abord accueilli chez lui. L'invitant est invité par son invité⁶⁴. » C'est cela, la *grâce de l'argent donné*, qui vient comme de surcroît surprendre le sujet qui s'est décidé pour l'argent comme pouvoir d'inversion du temps, comme pouvoir d'égalité – le sujet qui a reçu autrement le « pouvoir de l'argent ».

64. J. DERRIDA, *Adieu* (à Emmanuel Levinas), Galilée, Paris, 1997, p. 79.



L'argent à l'épreuve de la psychanalyse.
Le symptôme social et son envers inconscient

par Paul-Laurent Assoun

Qu'est-ce que la psychanalyse peut apporter à la question de l'argent ? Cette donnée fondamentale de la vie économique semble renvoyer à la réalité la plus matérielle, comme *medium* des échanges. Voilà, déjà, pour l'*objet* argent, mais ce signe ne se définit qu'à circuler. L'argent se laisse appréhender comme un « objet » qui circule, comme l'objet circulant par excellence. Intermédiaire universel, *vade mecum* de tout agent économique, impliqué en la moindre de ses opérations – du « brasseur d'argent » au « gagne-petit » –, c'est là sa fonction « mercuriale ».

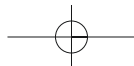
Il apparaît vite que l'argent met les discours dans tous leurs états – c'est son effet pluridisciplinaire en quelque sorte immanent, en tant que fait anthropologique. À sa façon, l'argent apparaît comme un « fait social total ».

Pourquoi le « savoir de l'inconscient » mettrait-il son nez dans cette affaire ? On serait tenté de répondre que la psychanalyse est requise pour éclairer les aspects psychologiques et symboliques de ce fait anthropologique carrefour et multidimensionnel. Il semble clair que l'argent, donnée majeure de la réalité économique, possède une dimension occulte, qui semblerait requérir une « psychologie des profondeurs ».

Nous serions tentés d'introduire la psychanalyse, plutôt que par ce supplément d'âme inconsciente, par un constat des plus matériels.

L'ARGENT, ENTRE SYMPTÔME SOCIAL ET DÉSIR INCONSCIENT

D'une part, Freud ne cède pas à la tentation d'une « psychologisation » de l'argent : celui-ci est d'abord tenu pour un moyen d'« acquisition de pouvoir » et d'« autoconservation ». Façon de le reconnaître comme le « symptôme social » le plus avéré.



Mais, d'autre part, on ne peut comprendre le *pouvoir social* de l'argent qu'à saisir comment il surgit dans le devenir de la psyché inconsciente, avec ses enjeux pulsionnels, au point d'acquérir sa *puissance* symbolique.

Depuis Freud, l'argent, censé n'avoir point d'odeur, « sent ». Et l'on sait quoi. Qui ne sait, grâce à lui, que l'argent est censé évoquer, mieux : incarner, en une scabreuse incorporation, l'objet le plus matériellement pulsionnel et scatologique, anal ? Il n'est pas exagéré de dire que la psychanalyse est venue objectiver la senteur pulsionnelle de l'argent. Au point que le diagnostic de Freud nous fait presque humer, à travers les formes matérielles de l'argent, le matériau de sa constitution secrète. Peut-être ce diagnostic trop célèbre a-t-il servi – comme les principaux articles psychanalytiques – à occulter la dialectique qu'il ouvre. Avec ce rappel, la question serait donc « bouclée » : l'argent, ce serait l'équivalent anal.

Le « découvreur » Freud a été saisi *ex abrupto* par cette impression : « Je puis à peine t'énumérer, écrit-il à Fliess en 1897, tout ce qui pour moi (nouveau Midas) se transforme en immondices. Tout cela concorde parfaitement avec la théorie de la puanteur interne. Et surtout l'argent pue¹. »

Le mot *Geld* n'est jamais très loin, dans le texte freudien, du mot *Dreck*. Mais cela a trop servi à faire passer sous silence un autre énoncé, un peu moins célèbre, un peu plus informel aussi, où Freud soutient que : « L'argent n'a pas fait l'objet d'un désir infantile, et auquel nous avons reconnu la portée qu'il mérite² ; sans doute l'argent ne fait pas le bonheur mais surtout il ne touche pas à l'origine du désir. » Freud l'explicite de manière limpide : « Le bonheur est la réalisation d'un désir préhistorique. C'est la raison pour laquelle la richesse y contribue si peu. » Mais, peut-on ajouter, cela ne l'empêche pas de toucher au pouvoir et à sa jouissance : c'est bien « en premier lieu un moyen d'acquisition de pouvoir³ ».

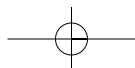
Posons seulement le contraste : comment l'argent peut-il avoir une telle affinité avec la pulsion même – à travers son objet en quelque sorte le plus flagrant (et le plus « fragrant ») – et avoir été si étranger au « désir infantile », avant d'acquérir sa puissance considérable ? Comment, en bout de course, peut-il être si impliqué dans la vie et l'agir inconscients de l'adulte, au point de *faire*, si éminemment, *symptôme* ?

Peut-être faut-il partir de ce paradoxe pour situer le lieu même de l'argent, en sa contradiction inconsciente. D'un côté, l'argent active un ressort pulsionnel des plus matériels – tout en lui offrant le relais symbolique ; d'un autre côté, l'argent

1. Lettre à Fliess du 22 décembre 1897, in *La Naissance de la psychanalyse*, PUF, Paris, 1973, p. 212.

2. Lettre à Fliess du 16 janvier 1898, in *La Naissance de la psychanalyse*, op. cit., p. 216 ; cf. P.-L. ASSOUN, préface à Michel Gardaz, *Marx et l'argent*, Anthropos/Économica, Paris, 1987, p. II-XI.

3. S. FREUD, *Pour l'introduction du traitement*, 1913, G.W. VIII. Les passages des textes de Freud sont cités d'après les *Gesammelte Werke*, Fischer Verlag, Frankfurt, sous la mention G.W., suivie du numéro du tome et de la pagination – d'après notre propre traduction.



fut « étranger » au désir infantile d'origine : entendons qu'il ne figure pas parmi ces objets électifs originaires qui constituent le foyer – le *focus originarius* – du désir humain. C'est peut-être là le signe de son « abstraction » énigmatique.

L'argent, c'est bien un objet matériel – espèces ou monnaie « sonnante et trébuchante » –, qui passe de mains en mains. Il est vrai qu'aux pièces et aux billets s'est substitué un mode de paiement que l'on appelle « fiduciaire » (payer par chèques ou par cartes de crédit, c'est faire circuler un invisible argent, pour ne rien dire des opérations réduites à un « jeu d'écriture » informatique).

Sous ses diverses formes, ce « signe », qui n'a pas fait, Freud *dixit*, l'objet d'un désir infantile – l'enfant y étant étranger tant qu'il ne devient pas lui-même un *socius* –, est doté, autant que d'un grand pouvoir social, d'une grande *puissance de symbolisation* de la pulsion. La puissance inconsciente de l'argent sur la vie de l'adulte ne le cède pas à son pouvoir économique – que le créateur de la psychanalyse n'a jamais sous-estimé. Cette contradiction, repérable, voire mise à nu par la psychanalyse, est peut-être déjà le reflet de son « double jeu » (inconscient).

L'« essence de l'argent », fût-elle « la puissance aliénée de l'humanité », comme le suggère Marx⁴, est le plus puissant symptôme collectif de la modernité. Pour prendre la mesure de la question « sur toute sa couture », il convient donc de déployer les trois temps de sa saga inconsciente :

- *métapsychologique* : que représente l'argent comme *objet inconscient* ?
- *clinique* : c'est à travers l'implication de l'argent dans le *travail du symptôme* que l'on peut en saisir les enjeux ;
- *anthropologique* : l'argent comme entre-deux du symptôme social et du désir, auquel le dispositif analytique sert de révélateur.

L'ÉCONOMIE PULSIONNELLE DE L'ARGENT. ARGENT ET ÉROTISME ANALE

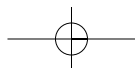
Esquisser une « métapsychologie⁵ » de l'argent, c'est saisir quel genre d'objet il vient incarner pour le sujet inconscient.

Pecunia non olet ?

Le seul point de départ fiable pour accrocher la signification inconsciente de l'argent n'est assurément pas de l'aborder dans sa « psychologie », ni même en sa

4. K. MARX, *Manuscrits de 1844*, Éditions Sociales, Paris, p. 122. L'argent c'est bien l'« objet », comme le disait Marx. Et on ne peut comprendre la signification inconsciente de l'argent qu'à comprendre ce que signifie cette équivalence.

5. Sur cette notion, cf. P.-L. ASSOUN, *La Métapsychologie*, PUF, coll. « Que sais-je ? », Paris, 2000 ; et *Introduction à la métapsychologie freudienne*, PUF, coll. « Quadrige », Paris, 1993. Nous renvoyons à nos contributions dans le champ « Psychanalyse et pratiques sociales » permettant de juger du contexte des avancées proposées dans le présent texte.



« symbolique », mais dans sa réalité. L'argent est présent dans la réalité économique, et même « il se pose un peu là ». Pas d'interaction possible entre acteurs, dans la vie sociale, sans manipulation de *cet* objet-là, dont Marx disait que « l'argent en possédant la *qualité* de tout acheter, en possédant la qualité de s'approprier les objets, est donc l'objet⁶ ».

Il y a un « intérêt pour l'argent » – de fait on trouve chez Freud ce terme *Geldinteresse* – « normal », osera-t-on dire, dans la mesure où il configure le principe de réalité pour quiconque, dans une société dite « marchande ». L'argent est bel et bien l'objet d'un « intérêt » – avant même d'être le vecteur d'un désir. Sauf à interroger comme symptomatiques aussi bien le surinvestissement de cette « donne » que son sous-investissement : qu'est-ce qu'un sujet pour qui l'argent semble « inintéressant » ? Cela pose le problème, au plan désirant, de ce que l'on appelle « dés-intéressement ».

Impossible pourtant – c'est l'affirmation propre de la psychanalyse – de rendre compte du sujet de cet impérieux « intérêt » sans en interroger la préhistoire pulsionnelle. Derrière l'« anomie » supposée de l'argent – et on sait que Vespasien mettait une pièce de monnaie sous le nez de son fils pour le persuader qu'il ne retenait rien de l'excrément, l'urine, qui lui fournissait une rente fiscale –, « monte » une inavouable odeur, entre miasmes et parfum...

On notera que c'est le maître – de la *potestas* et de la monnaie – qui procède à ce « test », qui pose bien la question du « symptôme argent ».

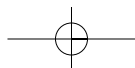
Le « complexe de l'argent » : le déchet sacralisé

Avant de donner lieu à des symptômes, l'argent est le contenu d'un « complexe », qui en est en quelque sorte le noyau. Il y a bien un « complexe de l'argent » (*Geldkomplex*) – celui-là même que Freud repère dans son écrit *Caractère et érotique anale*. Cet ensemble structuré de représentations et d'associations inconscientes renvoie à la galaxie anale : « En vérité, partout où le mode de pensée archaïque est ou est demeuré dominant, dans les civilisations anciennes, dans le mythe, la légende, la superstition, dans la pensée inconsciente, dans le rêve et dans la névrose, l'argent a été mis dans les plus étroites relations avec la merde⁷. »

Sérions, en ce scabreux registre, entre la matière fécale informe (*Dreck*) et sa forme (*Kot*) : « grumeau » (*grumus merdae*). L'argent implique une mise en forme de l'objet – ce que symbolise plus encore cette matière qu'est l'« or », censée garantir la valeur de l'argent. Or, c'est le diable – « personnification de la vie pulsionnelle inconsciente » qui s'impose ici comme médiateur : c'est celui dont, dans les récits légendaires, l'or se transforme en merde. C'est même l'une des plus anciennes intuitions de Freud : « J'ai lu un jour, écrit-il en 1897, que l'or donné

6. K. MARX, *Manuscripts de 1844*, op. cit., p. 1.

7. S. FREUD, *Caractère et érotique anale*, G.W. VII, 207.



par le diable à ses victimes se transformait immanquablement en excrément [...] dans les histoires de sorcières, l'argent ne fait que se transformer en la matière dont il était sorti. » Bref, il est « toujours excrémental⁸ ».

L'*Interprétation des rêves* avait pris acte de cette « symbolique » basique : « cohérence, d'abord, de l'or (*Gold*) et de la crotte (*Kot*)⁹ ». L'examen des *Rites scatologiques* de Bourke permet d'énoncer avec clarté : « L'intérêt qui valait jusqu'à présent pour les excréments se trouve dévié vers (*überleitet*) d'autres objets, par exemple de la crotte à l'argent (*vom Kot aufs Geld*) qui ne prend de l'importance que plus tard pour l'enfant¹⁰. » C'est pourquoi « l'intérêt pour l'argent (*das Interesse am Gelde*), pour autant qu'il est non de nature rationnelle mais libidinale, est à ramener à un plaisir excrémental (*Exkrementiallust*)¹¹ ».

On n'insistera jamais assez sur cette ironie de la psychanalyse : ce « reste de terre¹² » qui vaut moins que rien – on en entend encore l'usage le plus trivial de la langue, « c'est de la merde » donnant la formule éloquente, à défaut d'être élégante, de la dévaluation ravalante d'une réalité quelconque – dénote une ingratitude envers ce qui fut le comble du mieux de ce que l'enfant a pu donner, du temps où il n'était – tel le prolétaire (au sens marxien) – le propriétaire que de son corps...

Le vrai lieu de l'argent est à chercher du côté de ce déchet sacralisé – ce dont Reik recueille l'aveu chez les Aztèques, baptisant l'or « crotte des dieux » (*teocutla*)¹³.

Pecunia olet

On retrouve là l'adage inspiré par le propos de Vespasien, l'empereur qui soumit à l'impôt l'urine de ses concitoyens, à son fils, lui mettant une pièce de monnaie sous le nez : « L'argent n'a pas d'odeur » (*pecunia non olet*) : point de relents d'urine sur cette pièce obtenue pourtant grâce à l'excrément urétral, supposé doté de puissance ammoniacale. Et pourtant, s'il est vrai que, selon le vigoureux résumé de Ferenczi, « l'argent n'est rien d'autre en somme que de l'excrément désodorisé, desséché et rendu brillant¹⁴ », il sent bel et bien. Belle intuition clinique de

8. Lettre à Fliess du 24 janvier 1897, in *La Naissance de la psychanalyse*, op. cit., p. 166.

9. S. FREUD, *L'Interprétation des rêves*, G.W. II-III, 408.

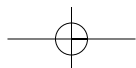
10. S. FREUD, Avant-propos aux *Rites scatologiques* de J. G. BOURKE, G.W. X, 455. Traduction française, PUF, Paris.

11. S. FREUD, *À partir de l'histoire d'une névrose infantile* (cas de l'Homme aux loups), ch. VII, G.W., XII, 104.

12. S. FREUD, Avant-propos aux *Rites scatologiques*, op. cit., G.W., X, 463 (citation du *Faust* de Goethe).

13. Th. REIK, « Or et excrément » (1915), in E. BORNEMAN, *Psychanalyse de l'argent*, 1973, trad. fr., PUF, Paris, 1978, p. 125.

14. S. FERENCZI, « Sur l'ontogenèse de l'intérêt pour l'argent » (1914), repris in *ibid.*, p. 94-102.



Vespasien, ici précurseur de l'autorité d'État, que de faire renifler cet objet à l'ambigu « inodore ». L'argent fut dès l'origine étroitement lié à la puissance publique. La maxime populaire procède d'un dire politique : il est destiné à signifier que l'argent obtenu par le Prince ne retient rien de l'objet qu'il monnaie, alors que, depuis, une certaine odeur ne le quittera plus... s'il est vrai que le sujet inconscient garde dans les narines le souvenir de ses anciennes satisfactions.

La rencontre de l'argent

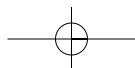
On peut comprendre à présent la clé du paradoxe de départ. Ce n'est pas que l'enfant soit « désintéressé », il est tout simplement étranger et indifférent à l'argent en tant que tel, tant que celui-ci n'intervient pas du moins dans ses transactions affectives avec ses autres. Il voit d'abord l'argent entre les mains des parents et a tôt fait de s'aviser qu'il soutient leur jouissance à eux.

L'« intérêt pour l'argent » (*das Interesse am Gelde*) prend ensuite le relais, chez l'adulte, de « l'intérêt érotique à la défécation ». Comprenons bien que les années de maturité se saisissent de ce nouveau but – celui que l'enfance ignore. Car l'intérêt pour l'argent est décidément étranger à la vie pulsionnelle infantile. Seulement, cette offre nouvelle – liée, faut-il préciser, à l'importance socio-économique de l'argent – relance, en lui assignant un nouveau « but », « la tendance d'origine » devenue en quelque sorte vacante et sur le point de perdre son but. Cette pulsion menacée d'être mise au chômage en quelque sorte reprend de la vigueur par ce nouvel aliment. Ce qui se produit est un « réaiguillage », sur les rails du lien à l'argent, de ce vieil intérêt pour la défécation : on dit bien « faire de l'argent ».

C'est ainsi qu'il faut comprendre la puissance de l'argent sur la vie psychique inconsciente de l'adulte : « L'une des plus importantes expressions de l'érotique transformée (*der umgebildeten Erotik*) à partir de cette source (l'érotique anale) réside dans le traitement de l'argent, dont la matière précieuse a, dans le cours de la vie, attiré à soi l'intérêt psychique, qui à l'origine revenait à la crotte, au produit de la zone anale¹⁵. » (On saisit au passage en quoi le « chercheur d'or » fait emblème à l'objet, à la bordure de la pulsion et de l'idéalisation.)

L'argent comme valeur économique est donc bien non une pâle copie de l'objet anal, mais l'élément nouveau, en quelque sorte « historique », dont le surgissement relativement tardif a pour effet de raviver « la vieille tendance », en lui fournissant un aliment inédit. C'est par là que s'éclaire, en sa dynamique, l'équivalence argent = objet anal, ce qu'atteste le lien, avéré dans la vie névrotique, entre les troubles de la défécation et le « complexe de l'argent ». La thésaurisation est l'homologue de la constipation. Mais c'est aussi bien l'un des traits de la « cuirasse caractérielle » éminemment obsessionnelle. C'est à propos du « cas » Léonard de Vinci que Freud rappelle cette corrélation entre « caractère anal » et « complexe de

15. S. FREUD, *À partir de l'histoire d'une névrose infantile*, op. cit., G.W., XII, 103-104.



l'argent » : « Les formes d'expression sous lesquelles la libido refoulée doivent s'exprimer, chez Léonard, la complication (*Umständlichkeit*) et les intérêts d'argent (*Geldinteresse*) appartiennent aux traits de caractère provenant de l'érotique anale¹⁶. » L'obsessionnel est en ce sens un « homme d'argent [...] compliqué ».

Du cadeau à l'argent, de l'argent à l'enfant

Mais point d'usage de cet objet sans référence à un circuit : demande *de* l'autre, comme le dira Lacan. L'examen du complexe anal de l'Homme aux loups donne l'occasion de formuler la chose avec toute la précision souhaitable : « La crotte (*das Kot*) est le premier cadeau, le premier sacrifice de tendresse (*Zärtlichkeitsopfer*) de l'enfant, une partie du corps propre dont on s'exonère (*entäussert*) au profit d'une personne aimée¹⁷. » Le mot « tendresse » n'est ici nullement déplacé – et peut-être trouve-t-on ce fond de la tendresse, cet élan de « sentimentalité » qui fait de l'obsessionnel un être aussi égoïste que « sentimental », pris toujours dans la nostalgie de ce premier geste de don. Point de plus beau cadeau que cela. Et le mot tendresse est accolé au terme « sacrifice » (*Opfer*) : en se « fendant d'un cadeau », l'enfant se sépare d'une partie de son corps, et, la mettant dehors (*entäussern*), il paie de sa personne. C'est depuis ce temps que l'obsessionnel s' imagine que l'autre lui demande... quelque chose.

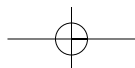
En d'autres termes, l'enfant ne ressent aucun dégoût pour sa crotte, il l'estime comme une partie de son corps dont il ne se sépare pas facilement et l'utilise comme premier « cadeau » pour distinguer les personnes qu'il « estime particulièrement ». On notera la répétition du terme « estimer » : cet objet – du corps propre – qu'il estime (*schätzt*) devient signe de distinction et d'estime pour qui il est produit et à qui il est donné. Une fois que l'éducation l'a dissuadé de cette valeur, l'évaluation (*Wertschätzung*) de la crotte se transmettra au « cadeau » et à l'« argent ».

Mais comment l'argent prend-il le relais de ce don, comment passe-t-on du désintéressement à l'« intéressement » ? « L'enfant ne connaît pas d'autre argent que ce qui lui est offert, rien d'acquis et aussi rien qui lui soit propre, hérité. Étant donné que la crotte est son premier cadeau, il transfère facilement son intérêt de cette matière (*Stoff*) à cette nouvelle matière qui vient à sa rencontre dans la vie comme le plus important cadeau. »

Il y a donc là un véritable « recyclage » des matières (*Stoffe*). L'argent est bien, envisagé depuis la genèse pulsionnelle, constitué du même « matériau » que la crotte, il est fait en quelque sorte de la même « étoffe ». Mais le cadeau d'origine vient de l'intérieur du corps propre : il est « gratuit », en ce sens très particulier. L'enfant a produit le *grumus merdae*, de son propre fonds, tandis que l'argent, il ne l'invente pas, il vient de l'extérieur, du système économique. Qu'à cela ne tienne : il l'intégrera dans sa propre économie pulsionnelle.

16. S. FREUD, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, ch. III, G.W. VIII, 177, note 1.

17. S. FREUD, *Un souvenir...*, op. cit., p. 113.



Mais les destins de ces intérêts anaux se scindent de façon surprenante : « L'intérêt pour la crotte (*Kotinteresse*) est donc perpétué pour une partie comme intérêt pour l'argent (*Geldinteresse*), pour une autre partie dans le désir de l'enfant. » Entendons que le désir d'enfant – au moins chez la femme – condense la motion érotique anale et la motion génitale (envie du pénis). Bref, « l'intérêt consacré à la crotte passe dans l'intérêt pour le cadeau et ensuite pour l'argent », puis, par un rebond décisif, *via* le désir du pénis et de son porteur (l'homme), dans le désir d'enfant¹⁸. (S'étonnera-t-on d'entendre une mère appeler son enfant « mon trésor » ?...)

On peut entendre ainsi, en sa formule étourdissante, dans l'essai sur les transformations pulsionnelles, la place précise de l'argent dans l'économie pulsionnelle : « Dans les productions de l'inconscient – libres associations, fantasmes et symptômes – les concepts crotte (argent, cadeau), enfant et pénis peuvent difficilement être tenus séparés les uns des autres et peuvent facilement être échangés les uns avec les autres¹⁹. »

Ainsi, crotte = enfant = pénis : entendons que ces trois idées, si hétérogènes en leur contenu, s'appellent les unes les autres dans la galaxie et la dynamique inconscientes : or, l'argent intervient en apposition de la première, comme illustration privilégiée. Mais de plus, il intervient – il se glisse en quelque sorte – *entre* le cadeau et l'enfant, ce qui en fait un échangeur phallique, puisque le « phallus » se distingue d'être l'échangeur pulsionnel par excellence.

Que l'homme se le tienne pour dit : ce qu'une femme lui demande pour de bon, ce n'est pas le cadeau mercantile, mais l'enfant, le cadeau, soit la « preuve d'amour » (*Liebesbeweis*)²⁰. Et le langage de la prostituée – « n'oublie pas mon petit cadeau ! » – n'est pas seulement euphémisme, c'est peut-être par là que se trahit le trait commun : une prostituée est celle qui, ayant cessé de demander à l'homme « le cadeau » – un enfant –, lui demande son argent en échange d'une jouissance réduite à son acte brut et d'un « semblant d'amour ».

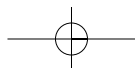
L'ARGENT ET SES SYMPTÔMES

À présent que nous avons pris la mesure de la puissance de l'argent dans la vie pulsionnelle, il faut laisser la parole au symptôme. C'est par ses symptômes – entendons ceux auxquels il donne lieu – que l'argent confirme sa puissance dans l'économie pulsionnelle.

18. Cf. notre contribution : « Le désir machinal d'enfant », in « Le Petit de l'homme, l'Enfant de la machine », *Les Cahiers de l'IPPC*, n° 13, avril 1992, université Paris-VII, p. 55-78. Cf. P.-L. ASSOUN, *Freud et la Femme*, Calmann-Lévy, Paris, 1983 ; Payot, Paris, 1995.

19. S. FREUD, *Sur les transpositions pulsionnelles, en particulier de l'érotisme anale*, G.W. X, 404.

20. S. FREUD, *Sur les transpositions pulsionnelles, en particulier de l'érotisme anale*, *op. cit.*, p. 409.



Voici le paradoxe ; là où l'on a coutume d'opposer les questions de sentiment aux affaires d'argent, il s'avère que les destins de l'argent et de l'amour sont, pour le sujet inconscient, étroitement liés. Cette irruption de l'argent dans la vie affective de l'enfant peut s'avérer déterminante pour son « entregent ». L'argent est, dans la phase de latence, ce que l'enfant, à défaut d'autonomie financière, reçoit des parents et ce qui se lie aussi étroitement que matériellement à la demande d'amour. C'est ce qu'atteste un certain « mensonge d'enfant » mentionné par Freud.

Qu'est-ce qui prend cette petite fille de sept ans à qui son père a refusé l'argent destiné à acheter les couleurs pour peindre les œufs de Pâques de « détourner » une petite somme d'argent ? Veut-elle seulement satisfaire clandestinement son évidente envie ? Mais alors, pourquoi, après avoir été découverte et punie – au reste sans sévérité excessive, tant sa mère entrevoit sa douleur –, tient-elle à présent cet événement comme « un tournant de sa jeunesse²¹ » ? Pourquoi ces « cinquante pfennigs » dérobés restent-ils en quelque sorte inamortissables une vie durant, peut-être – du moins jusqu'à ce que l'analyse vienne en épingle la genèse ?

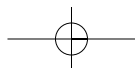
La patiente présente en effet des singularités, voire des bizarreries dans son rapport ultérieur et actuel à l'argent, le sien et celui de ses proches.

C'est alors qu'émerge le sombre précurseur qui a dû nouer le complexe symptomatique de l'argent et donné sa force à l'incident avec le père : le souvenir de relations probablement vénales entre une bonne d'enfant et un médecin, dont l'enfant s'est trouvé le témoin et l'acolyte involontaire. De cette bonne qu'elle accompagnait lors de ses « virées » érotiques, elle reçut, pour prix de son silence, une petite rémunération qui lui servit à se procurer des friandises – ce qui ne l'empêcha pas, soumise à un interrogatoire par la mère, de trahir sa bienfaitrice qui fut licenciée.

Ce cas donne lieu à une précieuse « loi » : « Recevoir de l'argent de quelqu'un avait donc pour elle à l'origine la signification d'un don corporel, de la relation d'amour. » En conséquence, « recevoir de l'argent du père avait la valeur d'une déclaration d'amour ». La sanction parentale était venue infirmer cruellement ce « fantasme » amoureux.

La leçon de cette petite histoire de mensonge et d'argent vient en illustration de ce que les enfants en arrivent à mentir fondamentalement « sous l'influence de motifs d'amour (*Liebesmotive*) surpuissants et qui deviennent fatals quand ils conduisent à un malentendu entre l'enfant et la personne aimée de lui ». Voilà posés l'enjeu et le danger des « affaires d'argent » entre enfants et adultes. Quand le père a refusé, au début de l'histoire, l'argent destiné à combler le modeste *Wunsch*, c'était sous le prétexte fallacieux qu'« il n'avait pas d'argent » – ce qui s'avère de fait faux puisque, cet argent, il le retrouve providentiellement pour s'acquitter des

21. S. FREUD, *Deux mensonges d'enfants*, section I, G.W. VIII, 422-424.



frais d'une couronne en hommage à la princesse du lieu, défunte. Le père « débloque les fonds » pour le service du prince, alors qu'il « rogne » sur le budget destiné à sa propre fille. La fille, petite princesse du père dans son fantasme œdipien, défalque cinquante malheureux pfennigs sur les dix marks dus, se remboursant du mensonge du père et s'indemnisant ainsi du déficit d'amour. On connaît la suite et l'installation d'un « fatal malentendu » qui va peser lourd sur son rapport aux hommes et à l'argent.

Se faire entretenir peut aussi sceller une forme de destitution qui tient lieu de déclaration d'amour. La « vénalité » peut, dans des cas complexes, valoir comme détour vers l'amour. Ainsi de ces hommes qui pensent qu'ils ne peuvent recevoir l'amour qu'à « payer », par des formes directes ou indirectes, plus encore que par « complexe », pour surmonter la culpabilité d'être aimés gratuitement ou, comme on dit, « pour eux-mêmes ». Ainsi de ces femmes qui quêtent, à travers la prestation, quelque chose qui ne viendra jamais.

Est-ce dès lors un hasard si c'est dans la « chute » – soit la dernière phrase de ce texte – que Freud met en relation le plaisir à « colorier des œufs de Pâques », à les enduire de couleur et le plaisir excrémental ? On en voit aussi le contexte : soit l'objet – déchet de l'amour...

Le partage et l'impartageable : questions d'héritage

Il est temps de faire sa place à cet élément qui intervient dans la dialectique de l'amour et de la transmission ; c'est le rapport à la fratrie dont nous avons montré ailleurs la portée générique dans la dialectique inconsciente. Est-ce un hasard si, régulièrement, le lien à un membre de la fratrie intervient dans ces affaires crypto-affectives d'argent ? Ainsi du frère délateur de la petite coloriste d'œufs de Pâques, ainsi de la sœur de l'Homme aux loups. Ce dernier trouve dans l'enrichissement un « ersatz de la sœur », par ailleurs aimée.

La relation au frère/sœur pose la question du partage de l'amour... et de l'argent. Rapport au « double » qui nous renvoie au social, *via* la parenté inconsciente.

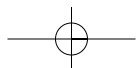
L'argent comme symptôme social : la jouissance inavouable

Ce n'est pas un hasard si l'argent se trouve impliqué dans la « psychopathologie de la vie quotidienne », point de rencontre de l'inconscient et du social. Il donne lieu à une série d'oublis et de méprises²².

Que « quelqu'un gratifie un mendiant, au lieu de petite monnaie, d'un bel écu », et Freud y verra l'une de ces « actions sacrificielles, destinées à fléchir le destin, à lutter contre le malheur, etc.²³ ».

22. S. FREUD, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, chapitres VII et VIII.

23. S. FREUD, *ibid.*, ch. VIII, « La méprise », G.W. IV, 194.



Adressons-nous ici à Marx, « clinicien du social²⁴ » et expert en diagnostic de la jouissance dont « l'objet est le Capital », comme il le disait en décrivant la « jouissance aliénée », mais aussi le moyen universel de séparation, « la vraie monnaie divisionnaire, comme le vrai moyen d'union... de la société²⁵ ». Mais l'argent lui-même cache le capital. C'est dans la mesure même où il a fait de la jouissance de la société marchande son affaire – le « fruit » de ses « études » – qu'il décrit l'engendrement du capital à partir de la marchandise, *via* l'argent. Ce qui se révèle dans ce « schème » qu'est l'argent, c'est le lien à la « forme marchandise²⁶ ». Il y a bien une « magie de l'argent », mais celle-ci a sa logique, économique. L'échange ne s'accomplit qu'en donnant lieu « à deux métamorphoses opposées et qui se complètent l'une l'autre : transformation de la marchandise en argent et sa retransformation d'argent en marchandise ». C'est quand le cycle M-A-M se transforme en cycle A-M-A que l'argent, simple moyen de l'échange, subordonné à la marchandise, se met à travailler en quelque sorte à son propre compte.

Il n'y a de là qu'un pas à penser « la transformation de l'argent en capital », puis en « plus-value ». Dans le texte de Marx, cet appétit de l'argent fournit l'image saisissante de la jouissance animale : « L'argent seul est marchandise ! Tel est maintenant le cri qui retentit sur le marché du monde. Comme le cerf altéré brame après la source d'eau vive, ainsi son âme appelle à grands cris l'argent, la seule et unique richesse. »

On comprend que l'argent, par sa circulation et sa cristallisation, par ce double mouvement d'échange et d'accumulation, offre le lieu électif, sur le théâtre de l'interaction sociale, des symptômes. Qu'il donne lieu à symptômes – pour les sujets, un par un et en leur interaction – est à penser comme effet de ce que l'argent est « notre symptôme à tous », membres de l'ambiguë communauté marchande, à la fois évidente et inavouable...

L'argent comme compulsion ou la monnaie du désir

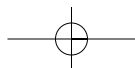
Voici maintenant une femme qui souffre de l'étrange compulsion de « noter le numéro de tous les billets de banque (*Geldnote* : littéralement, notes d'argent) qui passent entre ses mains²⁷ ». Soucieux d'établir la signification de la compulsion que cache cet étrange manège avec l'argent, Freud en trouve l'origine « historique » dans un autre étrange manège avec un homme sur lequel s'était porté un temps son intérêt, voire ses espoirs de « refaire sa vie ».

24. P.-L. ASSOUN, « Marx clinicien du social », préface à *Marx et la répétition historique*, Paris, PUF, coll. « Quadriga », 1998.

25. K. MARX, *Manuscrits de 1844*, *op. cit.*, p. 121.

26. K. MARX, *Le Capital*, livre I.

27. S. FREUD, *Actions compulsives et exercices religieux*, G.W. VII, 134.



Occurrence bien anodine : voilà qu'un jour elle demande à cet homme de « lui faire la monnaie ». Celui-ci s'acquitte de ce modeste service mais en profite pour prendre une petite option sur elle. Il déclare – façon de plaisanterie galante – qu'il gardera désormais sur lui son billet de cinq couronnes et ne s'en séparera plus, puisqu'il a la vertu d'être passé entre ses mains, et qu'il serait loisible de le lui représenter pour lui signifier qu'elle pourrait lui accorder sa main. Façon de parler, mais elle le prend au pied de la lettre – au point d'être tentée de lui demander, à chaque nouvelle rencontre, de lui montrer ce fameux billet pour s'assurer qu'elle pût accorder créance à ses galants propos. Mais comment déterminer si c'est le bon billet, tant rien ne ressemble plus à un billet de cinq couronnes qu'un autre billet de cinq couronnes ? Ce doute pourtant – soutenu par la motion pulsionnelle qui la porte vers son « créateur » prétendant, mais aussi par sa propre perplexité – continue à agir dans cette démarche, aussi absurde que secrètement motivée, de noter le numéro de chaque billet, comme pour se préparer à la reconnaissance du billet d'origine, désormais noyé dans le flux de la circulation monétaire.

Belle image de ce que la circulation de l'argent entre un homme et une femme engage quelque chose du désir. Rendre la monnaie de sa pièce engage un travail psychique qui peut faire long feu... Signe aussi qu'un billet n'équivaut pas nécessairement à la somme de monnaie contre laquelle il peut être échangé. Ce « billet », elle le lui a laissé, bien qu'elle en ait obtenu l'exact équivalent monnayé – « le compte est bon » – et il le détient désormais comme otage, *analogon* de son propre désir, dans lequel elle reste « aliénée » et y amarre sa perplexité : cet homme veut-il d'elle ? Veut-elle de cet homme ? Est-il bien l'homme de sa vie ? Le surmoi compulsif élabore donc cet étrange rituel qui vise à retrouver *le* billet où se trouve inscrit le « chiffre » du désir, même si c'est une aiguille dans une botte de foin ou une vague dans la grande mer du numéraire...

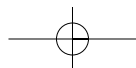
*L'argent qui travaille au corps. L'Homme aux loups
ou la constipation générique*

On comprend que des difficultés simultanées peuvent affecter le transit intestinal et le tractus financier : « Une patiente, note Freud, était prise de violente diarrhée à la fin du mois, au moment où elle devait envoyer à ses parents une allocation que dans son inconscient elle ne versait qu'à contrecœur. Un autre se dédommageait des honoraires en émettant des gaz intestinaux abondants²⁸. »

Ce qui est remarquable est ce retour dans le corps d'un certain objet à garder ou à expulser. L'argent est ici symptôme (psycho)somatique²⁹. C'est chez l'Homme aux loups que l'on trouve cette posture nodale envers l'argent et son équivalent

28. S. FREUD, *Sur une formation symptomatique passagère pendant l'analyse*, 1912.

29. P.-L. ASSOUN, *Leçons psychanalytiques sur corps et symptôme*, Paris, Anthropos/Économica, 1998.



anal. Car, on le sait, Pankejeff souffre d'une constipation opiniâtre qui joue un rôle décisif dans la stratégie thérapeutique de Freud et dont nous avons montré ailleurs le caractère exemplaire quant à « l'érotique d'organe³⁰ ».

Mais du côté de l'argent, on a affaire à une attitude contrastée. D'un côté, cet héritier, devenu très riche, « attache manifestement beaucoup de valeur au fait de passer pour riche » et tient à donner des signes extérieurs de richesse. Mais par ailleurs, il fait preuve d'une étrange négligence, ne sachant pas exactement le montant de ses biens, ni l'état de ses dépenses, ni le bilan de ses comptes. Convenons qu'il faut revoir le portrait supposé de l'obsessionnel avare, thésaurisateur, « près de ses sous » et tenant ses comptes à jour avec une impeccable arithmétique. Bref : « Il était difficile de dire si on pouvait le dire avare ou dépensier. » Entendons qu'on pouvait le dire l'un *et* l'autre.

On peut relever chez l'Homme aux loups des traits qui dénotent un indéniable attachement à la richesse, qui va jusqu'au cynisme : comme lorsqu'il se réjouit immédiatement, à la mort de sa sœur par ailleurs chérie et admirée, de devenir le seul héritier du patrimoine³¹ ou quand il donne le pas aux « intérêts d'argent » sur les « intérêts de sentiments ». Mais par ailleurs, il « pouvait se montrer modeste, secourable et compatissant et ne jugeait pas les gens sur leur richesse ». Mieux, il est capable de prendre sur son corps la culpabilité de ne pas donner, ce dont témoigne « la plus formidable diarrhée de sa vie », qui le sinistre au sortir de la visite d'un « parent pauvre », d'un cousin qu'il gratifiera ensuite d'une rente. Preuve du lien entre l'« activité intestinale » et les humeurs financières.

L'attitude obsessionnelle ne se manifeste peut-être pas tant par la fameuse thésaurisation que par l'éminente ambivalence qui rend le sujet capable des plus déroutants contrastes de cupidité et de générosité. Bref, il s'agit d'un rapport « compliqué » à l'argent. Et comble d'ironie : une fois ruiné, dépouillé de sa précieuse richesse, le patient le plus célèbre de Freud se verra « entretenu » par le mouvement psychanalytique...

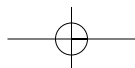
Ce que l'on retrouve au bout du symptôme de constipation, c'est l'étrange fantasme de se réengendrer, après chaque lavement, lui, comme « crotte » *et* comme « enfant ».

L'argent, l'amour et le père

Nous sommes tentés de suggérer, en une ambitieuse épure, ce qui serait la « formule générale » de la forme-symptôme de l'argent : soit *ce qui se joue à l'articulation de l'objet (d'amour) et de la loi (du père)*, soit *de la demande d'amour en rapport avec son inestimable « objet »*.

30. P.-L. ASSOUN, « L'organologie freudienne », in *Le Fait de l'analyse*, n° 5, septembre 1998, Autrement, Paris, « Les organes », p. 69-89.

31. Cf. P.-L. ASSOUN, *Leçons psychanalytiques sur frères et sœurs*, Anthropos/Économica, Paris, t. 1.



Chez l'obsessionnel, l'argent est le lieu éminent de cette ambivalence, en tant qu'il pose la question de la dette symbolique et de l'héritage, mais aussi de la « dilapidation » pulsionnelle, récupération compulsive du « solde » de jouissance. Il en vient à configurer l'équation obsessionnelle : « tant de rats, tant de florins ».

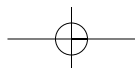
Chez l'hystérique, l'argent est le moyen de la jouissance phallique, articulée à la personne du père : on sait les effets, chez Dora, du *Vermögen* paternel, le terme désignant en allemand la « puissance », financière et/ou sexuelle. Imaginarisation de la puissance du père à faire jouir la mère, par sa puissance.

Mais dans la psychose maniaco-dépressive, n'est-ce pas, en symétrie, les effets de la désymbolisation que l'on trouve ? La folie dépensière si particulière, signe pathognomonique de l'accès maniaque, s'éclairerait d'une logique de la dilapidation de l'« avoir paternel ». Mais c'est parce que le sujet fut intimement et originellement frustré et spolié de l'amour du père – ce dont il témoigne, dans l'identification mélancolique, à l'objet perdu – qu'il se met alors à « dépenser sans compter », tentant, avec l'énergie du désespoir, de se rembourser, par une dépense somptuaire, de cette vie affective de misère, de ce débit d'amour, bref du « dol » parental. C'est parce qu'il se présente comme moins que rien dans le « syndrome d'indignité » (qui se développe inlassablement sur le thème scabreusement tragique : « je suis une merde ») qu'il devient, dans l'amok maniaque, un magnat somptueusement comblé des dieux.

On sait aussi comment, dans des configurations dépressives, les raptus d'achats peuvent venir, comme en une boulimie, tenter une regratification de soi. Mais alors, les objets, achetés en séries, « sans compter », demeureront souvent empaquetés, non ouverts, comme si l'objet s'exténueait dans l'acte d'achat. Dans la kleptomanie, ce raptus de voler, d'acquiescer frauduleusement et gratis des objets – souvent inutiles, somptueux qui ne font pas grand usage – procéderait de cette logique de réparation mélancolique. On comprend qu'elle concerne ceux qui se sentent exclus du symbolique, ce qui peut atteindre des dames mariées à des messieurs « pleins aux as », mais qui ne trouvent pas moyen de donner – puisque, c'est bien connu, « on ne donne que ce qu'on n'a pas » (Lacan).

Le fils « prodigue », on le sait par la parabole évangélique, commence par « manger l'avoir du père », mais le saint aussi : c'est le geste de saint François d'Assise, jetant par la fenêtre la fortune paternelle, rompant avec la logique de l'héritage pour accéder à la jouissance sans prix de l'Autre divin, celle du « mendiant » – geste répété par Ludwig Wittgenstein se déshéritant³² pour s'adonner, ainsi libéré et soldé de tout compte, à la question des modes de jouissance du langage (« jeux de langage »). Freud trouve à redire, à cet amour si pur et gratuit, qu'il compromet le prix de l'objet et dévalue son objectalité. L'amour fou « décote » le désir.

32. P.-L. ASSOUN, *Freud et Wittgenstein*, PUF, Paris, coll. « Quadrige », 1996.



L'argent donc touche au symbolique, en tant qu'il permet d'articuler ce qui se trouve assumé de la transmission paternelle, du « patrimoine » – ce que peut symboliser cette habitude séculaire d'inscrire une figure et un nom fameux sur un écu ou billet : effet d'« antonomase », on dira « un Richelieu » ou « un Cézanne » – et on sait la valeur de parricide du geste qui consiste à détruire un billet de banque où le sujet témoigne, plus que de quelque cynisme, d'une forclusion du père ou d'un *acting* contre l'imaginaire paternel. Mais l'argent est aussi ce qui se confronte à cet objet sans prix de l'amour, qui, comme le dit la sagesse populaire, « ne s'achète pas »...

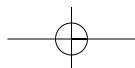
L'ARGENT DANS L'ANALYSE. ÉTHIQUE ET SYMBOLIQUE

On l'a vu, la problématique freudienne n'engage pas dans une sorte de psychanalyse de l'argent comme chapitre de la symbolique de l'inconscient collectif : elle le saisit dans l'ordre du symbolique, en effet, mais engagé dans le travail inconscient du sujet et l'ordre des échanges inconscient. Par là, elle en reconnaît la portée anthropologique.

L'interface symptomatique n'est-elle pas la présence de l'argent dans la relation analytique, là même où le sujet doit renégocier le rapport à cet objet sans prix qu'est l'objet de son propre désir – dans la mesure où la « cure » est, comme on dit, « payante ». Qu'est-ce que vient faire cela, l'argent, dans la relation analytique ? À cela, il y a une réponse dont l'évidence ne doit pas nous rebuter : il s'agit d'une prestation sociale – dans la vie sociale, presque rien n'est « gratuit » : l'argent est là pour rétribuer la prestation de l'analyste, qui est, après tout, un agent économique aussi. De fait, dans ses écrits dits techniques, Freud introduit l'argent comme « les honoraires du médecin » (*das Honorar des Arztes*)³³ (on notera au passage que l'allemand écrit au singulier – « l'honoraire » – ce que le français dit au pluriel). Si l'analyse était « réciproque » – comme l'a suggéré un temps Ferenczi –, elle devrait être, sinon gratuite, du moins constituée d'une rétribution des deux « parties ». Or, non, décidément, il y en a un des deux qui paie, et qui paie l'autre.

« Toute peine mérite salaire ». Certes. Mais il y en a un qui travaille, sans doute – il donne son temps et son écoute –, et que l'on paie (l'analyste) et un autre qui, bien que n'étant pas payé et même payant, « travaille » à sa manière – il parle et « associe ». Il peut aussi se taire, mais, dès lors qu'il est là, occupant le temps à lui concédé, il doit payer. La question de la gratuité du traitement peut se situer *contrario* à partir de la fonction de l'argent, comme objet-signe.

33. S. FREUD, *À propos de l'introduction de l'analyse*, G.W., VIII, 464.



Revenons dans ce contexte à l'évaluation de l'argent dans la cure. Il faut serrer de près les termes par lesquels Freud introduit ce « facteur ».

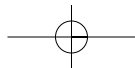
L'argent, c'est l'un des premiers éléments sur lesquels il y a lieu de « décider lors de l'entrée dans la cure ». Pas question de « psychologiser » et de « symboliser » là-dessus : Freud rappelle bien la réalité de l'argent en général : il est « à considérer en premier lieu (*in erster Linie*) comme moyen d'autoconservation et d'acquisition de pouvoir ». L'argent est donc d'abord du côté de la conservation de soi et de la jouissance du pouvoir – pulsions de pouvoir et d'autoconservation ayant d'ailleurs en elles-mêmes partie liée –, et non pas de l'érotique. Mais si l'analyste ne dénie nullement cet aspect, il « affirme que de puissants facteurs sexuels participent à l'appréciation (*Schätzung*) de l'argent ». Le « prix de l'argent », sa « valeur » à l'aune inconsciente du sujet – qui en est par ailleurs l'usager – implique la sexualité et son *background* prégénital. Ce qui fait la valeur de l'argent ne se réduit pas à son pouvoir (marchand) : elle met en jeu une dynamique érotique inconsciente dont on connaît les tenants et dont il faut saisir à présent les aboutissants.

On remarquera le verbe employé par Freud : l'argent est l'objet d'une « décision » au moment de l'entrée (l'*Einleitung*) dans l'analyse. *Décider* sur la somme à payer et les modalités de paiement, c'est là une première forme d'engagement, dans le « contrat » analytique. C'est un élément « décisionnel » qui augure en quelque sorte matériellement de ce que l'analyse est le lieu où seront prises des « décisions »...

Or, ce qui se joue et se met en acte en cette situation, c'est le caractère « duplice » de l'argent : « Les affaires d'argent (*Geldangelegenheiten*) des hommes de la civilisation (*Kulturmenschen*) sont traitées comme les choses sexuelles, avec la même duplicité, la même prudence et la même hypocrisie. » Autrement dit, l'attitude envers « les choses d'argent » reflète précisément celle envers les choses sexuelles, elle en donne la prénotion. C'est bien du *Kultur Mensch* que parle Freud – notion décisive dans sa théorie sociale³⁴. L'argent fait symptôme à l'homme de culture, en symétrie et en résonance de la sexualité.

On pourrait lire ce rapprochement en l'aplatissant quelque peu en une remarque « psychologique » : tel qui s'avère embarrassé par les questions d'argent, manifestant une hypocrisie, doit avoir des « problèmes » avec la sexualité. « Platitude » qui au reste a son prix : l'attitude envers l'objet-argent d'un sujet parle déjà en quelque manière de son rapport à l'objet sexuel. Ce que suggère Freud est de plus grande portée : l'on peut s'attendre à trouver dans la posture envers l'argent un index de la position envers son désir.

34. Cf. P.-L. ASSOUN, *Freud et les sciences sociales. Psychanalyse et théorie de la culture*, Paris, Armand Colin, Cursus, 1993.



Les trois mots employés sont « duplicité » (*Zweispältigkeit*), pruderie (*Prüderie*) et hypocrisie (*Heuchelei*) – terme également décisif dans la théorie freudienne de la *Kultur*³⁵.

Argent et éthique de l'analyse

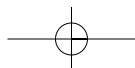
On voit se dessiner la « religion » freudienne en la matière : aborder les problèmes d'argent dans l'analyse – donc d'honoraires de l'analyste – avec le caractère inverse de l'esprit général avec lequel l'appréhende la *Kultur* : au lieu de la duplicité, le caractère direct ; au lieu de la pruderie, la franchise ; au lieu de l'hypocrisie, la véracité. C'est même le premier pas vers une réévaluation de la position face au mensonge, donc au refoulé. C'est en quelque sorte un premier acte « critique » envers le clivage institué et reproduit par l'argent, entre « discours » et réalité (on ne *parle* pas sur l'argent comme on en *use*). Qui ment sur l'argent a toutes les chances de mentir sur l'essentiel (justement parce que l'argent n'est pas cet « essentiel »).

L'argent est bien pour Freud le lieu du mensonge, non en ce sens qu'il serait l'inauthentique – en contraste du « gratuit », qui serait du côté de l'authentique – mais en ce sens qu'il est le lieu le plus patent de la fausse représentation de soi et du rapport à l'autre. L'attitude envers la sexualité et le « faire avec » l'argent sont donc homo-logues, lieu synergique de l'« hypocrisie culturelle ». Il y a là à penser une complicité structurelle : l'homme *ment* envers l'argent *comme* il ment sur la sexualité – l'inconscient en parle en quelque sorte « sur le même *ton* ». La posture envers l'argent est donc un révélateur « pratique » de la position envers la sexualité.

Le fait que l'argent soit réputé « sale », ou tout simplement l'objet d'une honte, alors même qu'il est évalué comme moyen éminent de pouvoir, indique que le sujet a implicitement la même attitude envers son désir. Il « fait avec » le même objet inavouable. On le sait, il est de bon ton de tenir les manipulations d'argent comme devant faire l'objet d'un évitement. On se rappellera alors que, conformément à son mode de « production » anal, tout argent est « blanchi ». Dessiner sur les billets une imago sublimatoire – « un Cézanne » –, qui relaie l'emblème de l'*imperator* des monnaies antiques, est peut-être moyen de tenter de faire du « beau », la couverture de quelque chose de « pas bien joli à voir ». De dessous les parfums de la sublimation, monte la senteur mafieuse potentielle du numéraire.

On voit comment, à la lueur de cette suggestion freudienne, l'analyste peut appréhender le geste, en soi délicat et courtois, de telle patiente glissant sous enveloppe les précieux billets destinés à acquitter ses honoraires. Ces billets qu'elle glisse ainsi sous enveloppe, c'est, symboliquement – au lieu et place, peut-être,

35. P.-L. ASSOUN, *Freud et les sciences sociales...*, op. cit.



du « billet doux » qui lui est interdit –, sa propre position envers le contenu de son désir : quelque chose de « partagé » – aussi précieux qu’inavouable (*Zwiespältigkeit*, on entend la *Spaltung*), de prude et de masqué. Mise en scène somme toute « hypocrite », mais qui embraye quelque chose du transfert, en tant qu’il se joue au-delà de l’argent et à travers lui, comme médium d’un obscur objet et où s’exprime au reste la tendance hystérique à placer l’analyste en domestique rétribué par des « gages ».

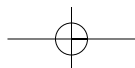
L’attitude de l’analyste est dès ce moment décisive : « Il est donc par avance décidé à ne pas y participer (à cette hypocrisie), mais de traiter les relations d’argent avec la même droiture (*Aufrichtigkeit*) qui va de soi devant le patient qu’il veut éduquer dans les choses sexuelles. » Le terme *Aufrichtigkeit* contient l’idée combinée d’exactitude (*Richtigkeit*), de sincérité et de franchise. Un rien de « complaisance », voire de complicité avec cette gêne, et le rapport tout entier est d’emblée « biaisé » et marqué d’équivoque. La relation transférentielle doit s’inaugurer avec une « transparence financière », quitte à en assumer ensuite les moments d’« opacification » symptomatique. La « relation d’argent » (*Geldbeziehung*) est donc bien ce qui contribue à donner le ton à une analyse et ce dont les vicissitudes révèlent les tribulations. C’est justement parce que l’analyste joue « franc jeu » avec l’argent – lieu chronique de représentations « louches », haut lieu de l’équivoque – qu’il pourra gérer les vicissitudes de l’argent au cours de la cure.

Le coût de la gratuité

Freud n’hésite pas, dans son texte, à envisager l’argent dans l’analyse en ses aspects matériels. L’analyste ne doit donc pas avoir honte de se faire rétribuer : il ne doit pas méconnaître que, « en ce travail difficile », il « ne peut jamais obtenir autant que d’autres spécialités médicales³⁶ ». Il ne doit pas non plus laisser s’accumuler les « retards de paiement », mais envisager des « traites » régulières – évitant les effets d’imaginarisation d’un « surendettement ».

Si Freud est si sourcilieux sur la question, c’est qu’il sait que, derrière cette mise en soupçon de l’argent dans l’analyse, agit le préjugé que la psychanalyse serait « le parent pauvre » des thérapies – dévaluation de sa valeur intrinsèque. Le thème si prisé de la cherté de la séance d’analyse renvoie à ce complexe d’idées : qu’après tout on ne sait pas trop si c’est du vent (« des mots, des mots... »), ni ce que fait exactement l’analyste – travaille-t-il pour de bon ? –, bref que les effets en sont aléatoires, ce qui rendrait l’investissement aventureux... La revendication robuste d’un droit de l’analyste à se faire rétribuer a, comme les diverses considérations de Freud sur l’image sociale et la « considération » de l’analyse, cet enjeu de la dignité de la thérapie. Qui « raserait gratis » ne serait pas un barbier estimé

36. S. FREUD, *À propos de l’introduction du traitement*, G.W. VIII, 455.



et le service même serait en quelque manière nullifié. Reste que le transfert est l'élément moteur, qualitativement gratuit, de la relation analytique.

Un étrange aveu illustre la méfiance de Freud envers le traitement gratuit : l'oubli, acte manqué qu'il mentionne dans sa *Psychopathologie de la vie quotidienne*, soit le constat, fait avec quelque honte, que, lors de ses premières années de pratique, la seule visite qu'il lui arrivait d'oublier était celle des traitements gratuits (*Gratisbehandlungen*)... ou des collègues³⁷ !

C'est ce qui dicte aussi son refus du traitement gratuit, fût-ce à titre d'exception (pour des collègues ou disciples). L'expérience – et Freud peut s'en prévaloir par son expérience d'une décennie de traitements gratuits – montre que la résistance est « énormément augmentée » par la gratuité. Bref, la gratuité se paie plutôt cher... Et le « client » ayant acquis la reconquête de la santé, faculté d'agir et de jouir, aura fait, assure Freud, « une bonne affaire » !

Les « habiles » – ceux qui font de l'injustice du monde une évidence et une justification de leurs trafics – auraient pourtant tort de tirer de ces considérations, par ailleurs très nettes, contre la gratuité quelque institutionnalisation d'un imaginaire de l'argent dans la cure, voire quelque « éloge » de l'argent comme « éducation à la réalité ».

Que tel patient paie *trop* volontiers – au point de jouer avec le fantasme d'« entretenir » son psychanalyste –, ou que tel autre ne perde guère d'occasion de rappeler le coût et le caractère peu raisonnable d'un tel investissement, cela doit venir en considération, au coup par coup, comme ce facteur réel des variations de la « cote » qu'il attribue à son propre symptôme – ni plus ni moins. L'argent doit être là non comme garantie de l'efficacité du traitement, mais comme paramètre de la relation, contre-épreuve de l'état du transfert à ce moment donné. Reste que la gratuité introduit, selon une logique du principe de plaisir, un « débranchement » des exigences de la réalité préjudiciable à ses effets, voire une raison de retarder l'issue de la cure. Que la question de l'argent croise, de façon au reste complexe, celle des « fins de l'analyse », nous indique qu'il renvoie à la question du « temps » – temps du « travail³⁸ » et du désir.

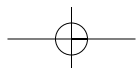
Dans cette transaction, il faut garder à l'esprit que le patient entre en analyse avec de solides « bénéfices » antérieurs, ceux de sa maladie (*Krankheitsgewinn*), rente de symptôme – qu'il s'agit de faire lâcher. L'argent introduit dans ce compte trop bénéficiaire un régulateur non négligeable.

Le prix de l'argent : entre désir et jouissance

Qu'on se rappelle à présent que l'argent tient, par sa fonction « vicariante », de l'objet anal qui lui-même est pris dans l'offre et la demande d'amour. On

37. S. FREUD, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, ch. VII, G.W. IV, 174.

38. Sur cette question, cf. notre ouvrage *Le Préjudice et l'Idéal. Pour une clinique sociale du trauma*, Anthropos/Economica, Paris, 1999.



s'avisera alors que l'argent, étant bien pris dans cette chaîne, est travaillé par cette perplexité : que vaut l'argent ? Si « cher » soit-il, il vaut moins que l'objet inestimable qui en a précédé et préparé l'apparition et qu'il commémore en le « réincarnant ». Si on rappelle l'origine coprophilique de l'argent, on comprendra ce qui donne valeur de vérité à l'anecdote rappelée par Ferenczi d'un médecin qui, ayant débarrassé, par un laxatif, un enfant d'une pièce de monnaie qu'il avait avalée, s'entendit dire qu'il pouvait garder la pièce pour ses honoraires³⁹. Leçon de l'histoire : « Paie-toi avec cela ! » Que l'analyste se le dise : c'est le message du patient, fût-il « bon » ou « mauvais payeur ».

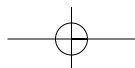
L'argent est précieux non bien qu'il soit « sale », mais parce qu'il est sale – on parle bien des « saletés » d'affaires d'argent – et Freud relevait que l'on qualifie de « sordide » l'« avarice ». Mais tel qu'il est, l'argent introduit aussi cet antidote à la toute-pureté du monde qui, elle, peut s'avérer le pire des enkystements imaginaires.

Malgré ses turpitudes, l'argent n'en est pas moins un « signe » de l'amour. Rappelons que c'est de ses autres, ses parents, que l'enfant a appris la valeur de l'argent, à travers ce qu'il lui demande – ne serait-ce qu'à travers « l'argent » dit « de poche » : qu'est-ce qu'il « empoche » alors ? On ne s'étonnera donc pas de le voir activement impliqué dans le transfert, dans le geste même de donner. Est-ce que ce qu'on donne, on l'offre ? Il faut épingler la portée générique du fait devenu flagrant à l'occasion du mensonge d'enfant analysé plus haut : le don d'argent peut valoir comme « déclaration d'amour ». Il y a bien là une forme de « plus-value ».

Qu'on se rappelle la patiente qui, depuis un certain mensonge d'enfant, a maille à partir avec l'argent. D'une part, elle tient à ses sous – au point de prendre ombrage que sa mère en dispose pour faire ses achats de noce ou qu'elle sépare soigneusement l'argent de son fiancé du sien –, étant, depuis le premier refus d'argent du père, une farouche partisane de la « séparation de biens », bien décidée à « séparer le tien du mien ». Elle secoue la tutelle financière qui, de fait, est un élément de la condition féminine de son temps, avec une vigueur qui renvoie aux enjeux personnels qu'elle y met.

Or voici, au cœur même de la relation analytique, ce qui va lui permettre de rejouer, en acte, ce rapport. Alors qu'elle se retrouve sans argent dans la ville de l'analyse, Freud, courtois, fait promettre à sa patiente désargentée d'accepter de lui, si cela venait à se reproduire, la petite somme dont elle aurait besoin – étrange générosité qui s'éclaire par ce qui suit. Car quand cela se reproduit en effet, elle préfère s'adresser à quelque mont-de-piété local plutôt que d'emprunter à son analyste : « Elle déclare qu'elle ne peut pas recevoir d'argent de moi. » Freud semble avoir voulu, par cette stratégie spontanée, saisir la patiente en situation d'aveu que l'argent a pour elle partie liée à l'amour du (d'un) père. Il pouvait se rappeler

39. S. FERENCZI, « Sur l'ontogenèse de l'intérêt pour l'argent », art. cit., p. 101.



aussi qu'enfant elle accompagnait sa bonne à la consultation du médecin qui était aussi l'amant de son créancier, qu'elle a été prise dans un trafic d'influences, ce qui a dû créer en elle une méfiance durable envers l'image du médecin qui paie (inversant le sens de circulation de l'argent au bénéfice d'un « commerce amoureux »...).

Ni fétiche ni démon : du « bon usage » symbolique de l'argent

Ce qui ressort de cet examen, c'est, avant même toute « psychanalyse de l'argent », cette référence à l'argent comme ce fait typiquement non psychologique, qui a ensuite vocation à polariser des significations inconscientes éminentes. Si l'argent est l'objet d'évaluations passionnelles contradictoires, la psychanalyse est en position, sur le fondement de sa propre expérience, d'en refuser à la fois la fétichisation et la démonisation.

La fétichisation ferait de l'argent quelque bien absolu, alors que vaut pour un quelconque sujet inconscient ce que Freud énonçait à propos de l'Homme aux loups : « L'argent signifiait pour lui *quelque chose d'autre*⁴⁰. » C'est en effet toujours quelque chose d'autre qui se joue là où l'argent est impliqué, alors même que l'argent tend à déployer sa puissance imaginaire – qui prend valeur d'absolu dans un univers qui fait du Capital la forme matérielle de la jouissance⁴¹. C'est peut-être en la force de l'argent qu'à travers lui, et en sa matérialité, se joue *quelque chose d'autre*. Mais c'est aussi pourquoi jamais l'argent ne compte pour lui-même : ce fétiche (*facticium*⁴²) est un faux fétiche en quelque sorte, puisque l'argent, si valorisé soit-il, est toujours « aimé » pour autre chose que lui. À supposer que « tout s'achète », reste à savoir si « acheter » est un moyen d'« avoir » quoi que ce soit pour de bon...

La démonisation traiterait – au contraire – l'argent comme le mal, alors qu'il soutient quelque chose du symbolique même du désir : ce qui permet de mesurer le prix que je suis prêt à payer pour m'inscrire dans un ordre des échanges – proprement intersubjectif. À défaut de l'argent et de ses effets de régulation, le sujet est en effet livré à la souveraineté dévastante de la jouissance gratuite. Il n'est plus alors que « trop bon pour le monde ». Ce qui en ressort, c'est une poignante parole, certes – des *Soliloques du pauvre* de Jehan Rictus à *La Faim* de Knut Hamsun⁴³ –, mais aussi le vertige d'une espèce d'omnipotence inversée, comme si le sujet qui n'a rien devenait ivre du manque, forgeant sur la misère et le préjudice une toute-puissance imaginaire⁴⁴.

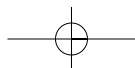
40. S. FREUD, *À partir d'un cas de névrose infantile*, G.W. XII, 104, souligné par nous.

41. Cf. notre texte : « Marx clinicien du social », in *Marx et la répétition historique*, op. cit.

42. P.-L. ASSOUN, *Le Fétichisme*, PUF, coll. « Que sais-je ? », Paris, 1994.

43. Cf. J. RICTUS, *Les Soliloques du pauvre* (1898) et K. HAMSUN, *La Faim* (1944).

44. P.-L. ASSOUN, *Le Préjudice et l'Idéal...*, op. cit.



Point donc, vu depuis l'expérience analytique, d'éloge dithyrambique, point de condamnation apocalyptique de l'Argent. Il est vrai que l'argent est, selon Shakespeare – relu par Marx –, à la fois « la divinité visible » et « la courtisane universelle⁴⁵ ». Il est vrai aussi que cet entremetteur ou échangeur de tout objet – qui passant de main en main dé-qualifie tout objet de sa singularité – tend à se poser comme « l'objet », en son éminence imaginaire. Ce non-objet équivalent de tout objet ressemble bien au « phallus » dont il serait l'emblème proprement social. Le fait qu'il tende à perdre de sa matérialité réelle – la monnaie dite fiduciaire le réduit à une abstraction, quoique l'adage *non aedes sed fides* figure déjà, comme l'a montré Simmel, sur les monnaies les plus anciennes⁴⁶, voire, comme on le dit si bien, à un « jeu d'écriture » – n'en rappelle pas moins son enjeu symbolique. L'argent, curieusement, refoule de la jouissance, celle de la valeur d'usage immédiate, autant qu'il condense de la jouissance, celle du « tout-objet ».

C'est pourquoi le riche peut s'avérer le plus démuné des hommes – de croire qu'il tient, avec son magot, le souverain bien –, alors que, n'ayant pas fait l'objet d'un désir d'origine, il ne peut donner que ce qu'il a, soit un concentré de jouissance. Mais la pauvreté n'est pas plus gage de vertu, si elle fait du préjudice la rente d'invalidité imaginaire. Ce double énoncé n'est ni cynisme, ni idéalisme, mais constat clinique en quelque sorte.

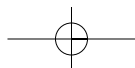
L'expérience de l'analyse, comme épreuve du sujet, pourrait bien avoir cet enjeu : rétribuer quelqu'un pour se déposséder de son agrippement à une jouissance nocive, celle du symptôme. Apprendre par là même à « donner » – non pour se débarrasser de son déchet, mais pour l'offrir à quelqu'un de réellement autre –, ce qui suppose de conquérir le droit de se destituer de son complexe de « possédant ». Il y a en ce sens un apprentissage de la « gratuité » dans l'analyse, quand le sujet traverse le « vide » de son objet et expérimente son désêtre, pour mieux s'insérer dans l'ordre des échanges et y caser son manque. C'est peut-être parce que l'accès au désir n'est en aucun cas « gratis » que le sujet peut envisager enfin, après avoir acquitté les frais de l'ordre du désir, l'expérience la plus « coûteuse » – sinon la plus « onéreuse » –, celle de la gratuité de l'amour.

Si, selon l'adage rappelé par Freud, « seule la mort est pour rien » (*umsonst* : « gratuite⁴⁷ »), l'argent vient manifester que le sujet s'inscrit dans la vie comme un « livre de comptes » où il doit *se* décompter. À lui de savoir le prix qu'il désire y mettre et à en renégocier – chèrement – le « taux ».

45. K. MARX, *Manuscrits de 1844*, op. cit., p. 121-122.

46. G. SIMMEL, *Philosophie de l'argent*, PUF, coll. « Quadrige », Paris, 1987.

47. S. FREUD, *Le Clivage du moi dans le processus de défense*, G.W., XVI.



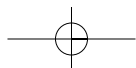
Monnaie et mesure chez Aristote

par Arnaud Berthoud

Les mots français monnaie et argent ont pour équivalent grec le seul mot *nomisma*. Le terme apparaît chez Aristote plusieurs fois en deux occasions.

Le terme de *nomisma* apparaît d'abord dans les passages du livre V de l'*Éthique à Nicomaque* consacrés à la justice dans l'échange marchand. On relève en particulier cinq textes. « La monnaie a été introduite pour exprimer la commensurabilité des objets d'échange ou jouer le rôle de mesure » (traduction J. Tricot, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1959, 1133a 19, 1133b 17). La monnaie est dite « une sorte de substitut du besoin par convention et c'est d'ailleurs pour cette raison que la monnaie reçoit le nom de *nomisma*, parce qu'elle existe non par nature mais en vertu de la loi, *nomos*, et qu'il est en notre pouvoir de la changer et de la rendre inutilisable » (*ibid.*, 1133a 28-31). « La monnaie est pour nous une sorte de gage donnant l'assurance que l'échange sera possible si jamais le besoin s'en fait sentir, car on doit pouvoir en remettant la monnaie obtenir ce dont on manque » (*ibid.*, 1133b 12-13). « La monnaie est soumise aux mêmes fluctuations que les autres marchandises (car elle n'a pas toujours un égal pouvoir d'achat) ; elle tend toutefois à une plus grande stabilité » (*ibid.*, 1133b 13-14). « L'échange a existé avant la création de la monnaie » (*ibid.*, 1133b 27).

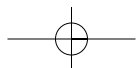
Chacun de ces textes indique une idée particulière, qui nous est devenue aujourd'hui relativement familière. La monnaie joue un rôle spécifique dans l'opération de mesure – fonction dite du numéraire ou d'unité de compte. La monnaie n'est pas toutefois la mesure naturelle de l'échange, mais seulement un substitut ou un gage produit par convention. La monnaie permet d'acheter ce dont on manque – fonction dite de moyen d'échange. La monnaie fonctionne comme moyen d'échange parce qu'elle a un prix ou un pouvoir d'achat, comme toute autre marchandise, avec seulement pour particularité en ce cas d'être généralement plus stable que les autres marchandises – caractère associé à la fonction dite de réserve de valeur. Enfin, la monnaie a été inventée pour faciliter les échanges et surmonter les



inconvenients du troc. Cet ensemble de traits remarquables qu'Aristote isole et énumère les uns à la suite des autres trouvent leur unité dans l'idée suivante. La monnaie est le nom d'un dispositif artificiel dont on fait usage dans les échanges marchands à titre de moyen pratique. Ce dispositif n'est pas naturel ; il facilite l'opération de mesure à l'œuvre en tout échange ; il n'est pas un caractère essentiel de la mesure naturelle dans l'échange. En termes modernes et plus précisément en termes walrasiens, on dira que la monnaie de l'*Éthique à Nicomaque* n'entre pas dans la définition théorique de l'échange et ne fait donc pas partie de la théorie pure de l'économie.

Le terme de *nomisma* apparaît ensuite dans les passages du livre I du *Politique* consacrés à l'opposition entre la forme naturelle de l'échange marchand et sa forme contre nature à laquelle on réserve généralement le terme de « chrématistique ». En opérant quelques regroupements, on peut retenir en particulier les cinq passages suivants. Après les premiers trocs, lorsque se développèrent les échanges entre peuples, « l'usage de la monnaie s'introduisit comme une nécessité. On prit par exemple le fer, l'argent ou tout autre métal [...] auquel plus tard on apposa une empreinte comme signe de la quantité de métal » (traduction J. Tricot, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1977, 1256a 33-40). « Une fois la monnaie inventée », le négoce prit bientôt la forme chrématistique dont l'objectif est de « se procurer le maximum de profit, d'où vient l'idée que la chrématistique a principalement rapport à la monnaie et que son rôle est de se procurer de la monnaie en abondance [...] et en abondance illimitée » (*ibid.*, 1257b 1-10, 1257b 32, 34, 38). Contrairement à l'art naturel d'acquérir des richesses ou à l'économie domestique dont cet art fait partie à titre essentiel et pour laquelle la richesse a une limite, « l'art chrématistique comme art de créer des richesses par le moyen de l'échange fait de la monnaie un principe et une fin de l'échange » – ou, autre traduction, « un élément ou une limite de l'échange » (*ibid.*, 1257b 20-25). À « l'appétit illimité de vivre » correspond « l'accumulation illimitée de monnaie » pour « tous ceux qui oublient de bien vivre et ne s'appliquent qu'à vivre » (*ibid.*, 1258a 1-14). Enfin, dernier texte : « Dans la chrématistique contre nature ce qu'on déteste avec le plus de raison, c'est la pratique du prêt à intérêt, parce que le gain qu'on retire provient de la monnaie elle-même. C'est même là l'origine du terme intérêt, *tokos*, enfant ou revenu, car les êtres engendrés ressemblent à leurs parents et l'intérêt est une monnaie née d'une monnaie. Par conséquent, cette dernière façon de gagner de l'argent est de toutes la plus contraire à la nature » (*ibid.*, 1258b 1-7).

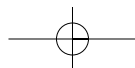
À son tour, chacun de ces passages expose une idée spécifique. Mais seule la première relative à l'apparition de la monnaie après l'échange nous est familière. Elle reprend et développe sous le seul point de vue historique ce qu'avance le texte de l'*Éthique à Nicomaque* sous le point de vue ontologique à propos de la définition de l'échange. La monnaie reste seconde historiquement et logiquement par rapport à la forme naturelle de l'échange. Les idées suivantes nous sont moins familières. Nous apprenons ainsi successivement qu'une économie à enrichissement



monétaire relève d'une confusion sur la notion de richesse, que cette confusion revient à faire de la monnaie une fin de l'échange, que cette erreur sur l'échange traduit à son tour une confusion du désir sur le vivre et le bien-vivre et que ce désir contre nature prend pour opération privilégiée le prêt à intérêt. Toutes ces idées différentes trouvent leur unité dans cette affirmation : la monnaie chrématistique n'est plus seulement un moyen dont on fait usage pour acquérir les richesses qu'on désire. Elle devient elle-même une richesse ou la forme générale de richesse et elle suscite à ce titre un désir qui se soumet tous les désirs naturels de vivre et de bien vivre. Cette perversion de la nature n'est pas la faute morale, le vice ou l'excès d'une passion qu'une éducation des vertus pourrait corriger, comme le sont les actes injustes dans l'échange naturel de l'*Éthique à Nicomaque*. Cette perversion de la nature, cette violence ou cette injustice n'affectent pas d'abord des actes, mais des institutions. C'est pourquoi le lieu de son exposé se trouve dans le *Politique* et non pas dans l'*Éthique*. La monnaie chrématistique ou ce qui la résume, la monnaie usuraire, est une institution injuste dont l'apparition et la disparition relèvent essentiellement, comme toute institution, du hasard de l'histoire.

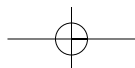
Aristote oppose ainsi deux institutions et deux formes différentes dans l'usage de la monnaie.

Dans l'échange naturel présenté selon son essence dans l'*Éthique à Nicomaque* et selon son histoire et sa pratique dans le *Politique*, la monnaie est le nom d'un dispositif conventionnel dont les formes matérielles assurent trois fonctions différentes et servent à ce titre d'instrument pratique. L'échange lui-même est tenu pour une action ou « praxis » qui engage en chaque homme une disposition plus ou moins vertueuse et dont la nature profonde est de permettre à chacun de « répondre au bien par le bien » (*ibid.*, 1133a 1). Tout homme ou toute famille qui se livre à l'échange poursuit sans doute son avantage, son bien-être ou son bonheur, mais il n'y a pas de bonheur dans l'injustice ou d'avantage réel à acquérir la quantité d'un bien aux dépens d'autrui. L'échange se définit par son excellence qui est ainsi l'échange juste et égal. Il faut donc pouvoir mesurer ce qui est en trop ou ce qui n'est pas assez dans les rapports d'analogie entre les quantités des biens acquis et le bien-être obtenu. Or la mesure implique des comparaisons et toute comparaison demande à ce que le plus, le moins et l'égal soient déterminés selon une même grandeur. C'est alors et seulement alors qu'intervient la monnaie. La monnaie facilite la mesure en permettant d'exprimer le plus, le moins ou l'égal dans les rapports entre quantités de biens et bien-être dans un nombre de fois une unité de compte conventionnelle établie sur une même grandeur nominale. Ce nombre est le prix. Mais l'unité de mesure elle-même ou les grandeurs propres à l'échange liées par analogie ne sont pas données par la monnaie. Celle-ci n'en est que le substitut. L'unité de mesure et les grandeurs liées par l'analogie ne sont pas extérieures à l'échange et au lien qui le constitue. « La mesure véritable », dit Aristote, est « le besoin » (*ibid.*, 1133a 27). Il faut entendre ici par « besoin », le



besoin que chacun a de l'autre dont le sens, la fin, la nature ou l'excellence se trouvent dans l'égalité de la justice. C'est cette égalité du besoin que chacun a de l'autre dans l'échange de certaines quantités de biens qui mesure la réussite de l'échange à laquelle la monnaie donne une expression commode. Grâce à la monnaie qui permet aux marchands de se parler en prix et d'opérer des permutations entre biens et services, l'égalité de la justice n'a pas seulement la forme d'un rapport analogique entre quantités physiques différentes et bien-être. Elle peut se dire et se chercher sous la forme d'un prix juste. La monnaie, le prix et l'opération d'achat-vente n'entrent donc pas à titre essentiel dans la définition de l'échange, de sa mesure et de sa justice. En termes modernes, on dira que la théorie pure de l'échange chez Aristote n'est pas une théorie des prix ou une théorie de la valeur.

Dans l'échange contre nature de la chrématistique, exposé dans le *Politique*, la monnaie est le nom d'un objet représentant la richesse en général. Sa détention donne l'idée d'une jouissance possible de toutes les choses sur lesquelles pourraient se fixer un jour le désir de vivre et le désir de bien-vivre, sur lequel se fixe en fait dès le moment présent un désir de cette idée, c'est-à-dire un désir de richesse en général. C'est ce désir qu'on appelle volontiers dans les commentaires « désir d'argent ». Le désir d'argent est contre nature en un premier sens. Il refuse la nature à laquelle « il appartient de fournir aux hommes de la nourriture en mettant à leur disposition terre, mer ou autre milieu, la tâche du chef de famille se bornant ainsi, en partant des biens préalablement fournis par la nature, à les dispenser de façon équitable » (*ibid.*, 1258a 23-25). De la même manière, dans le même passage, Aristote dit que l'« art politique » lorsqu'il est naturel « ne crée pas les hommes, mais les reçoit de la nature pour les utiliser ensuite » (*ibid.*, 1258a 27). Le désir d'argent ne veut plus recevoir et faire usage de ce qui est d'abord donné comme propriété dans un lieu de vie et qui précède par son temps propre tous les exercices de l'art et de la prudence. Il ne cherche plus le bonheur dans le traitement de ce qui est reçu et acquis sur cette base selon les formes d'une juste distribution entre les membres des trois communautés dont tout homme relève – famille, cité et genre humain. Il veut seulement produire, créer ou construire, en se situant par rapport à l'espace de vie et plus encore par rapport au temps, comme au moment zéro de tous les temps futurs et sur la table rase de tous les temps passés. Le désir d'argent anticipe sans cesse le temps de la jouissance des richesses réelles par la possession d'un pouvoir général qui fait à son tour de toute chose un supplément de pouvoir. La monnaie usuraire résume cette perversion. Dans le prêt à intérêt, le temps n'est plus donné comme quelque chose de commun. Il devient une valeur sous le point de vue de laquelle toutes les marchandises se mesurent les unes par rapport aux autres. À leur tour les marchands ne sont plus définis par le besoin mutuel, mais par la possession des richesses monétaires acquises par l'échange. L'échange devient alors un moment dans une opération constituée par le prêt et son remboursement. Il est ainsi un moyen de l'accumulation monétaire. La traduction du texte grec est ici généralement insuffisante. Aristote ne fait



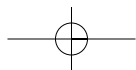
allusion aux deux sens du mot *tokos* – enfant et revenu – que pour en changer l'orientation ordinaire. Dans l'économie chrématistique, ce n'est plus le père qui engendre le fils et le fils qui honore le père qui le précède et lui donne son temps, c'est le *tokos* qui engendre la richesse monétaire et le fils qui veut rattraper le temps du père.

Le désir d'argent est aussi contre nature en un second sens. La chrématistique qu'il engendre n'a pas de fin, d'excellence ou de nature propre. Ce n'est ni tout à fait un art, ni véritablement une science. Son objet n'est fait que de quantité pure à quoi s'attache l'illusion d'un bien futur. La chrématistique ne contient en cela aucune raison ou ne relève d'aucun concept. Il n'y a pas de définition réelle de la chrématistique, au sens où une définition réelle expose la nature d'une chose dans un concept. La chrématistique n'est qu'une opinion fausse qui permet de s'aveugler sur le bien en confondant le concept et la réalité. C'est pourquoi elle n'entre pas dans le cadre de l'*Éthique* qui définit les choses humaines par la fin, le repos ou la limite à quoi aspire le mouvement qui les anime. Un mouvement circulaire n'a pas de place dans la réalité humaine. L'illusion qu'il répand est directement destructrice des raisons et de l'ordre des communautés. Dans la suite du *Politique*, l'infini de la chrématistique ne cessera ainsi de menacer les différents régimes politiques.

Pour donner toute sa portée à la théorie monétaire d'Aristote, on peut la comparer successivement et de son point de vue à la science économique moderne et à la pensée de Platon.

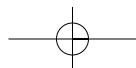
La science économique des temps modernes est issue du mercantilisme, mais elle en ignore généralement la portée. En ce sens, du point de vue de la pensée aristotélicienne, elle ne fait aucune place au désir d'argent et à la chrématistique, auxquels le mercantilisme ferait par contre écho. De fait, à un premier niveau, la monnaie de la science économique semble conçue dans la ligne de l'*Éthique à Nicomaque* et de la partie positive du livre I du *Politique*. Elle est traitée comme un objet conventionnel à trois fonctions distinctes au service de l'expression de la mesure et de la réalisation des échanges. Elle n'est ni une richesse réelle, ni une cause essentielle de l'enrichissement des peuples. L'équilibre de l'échange et l'équilibre des agents sont tour à tour définis en dehors de la monnaie, qui n'est à leur égard qu'un instrument utile pour les réaliser. Sous cette forme, il est clair que la science économique ne ressemble pas à la chrématistique. Elle semble pour ainsi dire du bon côté de la réalité et n'est pas contre nature, accordant au contraire à la nature l'office d'allouer les dotations initiales dont elle étudie ensuite la justice et les conditions de redistribution optima. En somme, la science économique peut se présenter sous cet angle comme une extension de l'économie domestique à l'échelle de toute la société et comme un art du législateur subordonné à l'*Éthique*.

Toutefois, à un niveau plus profond et en conservant la perspective d'Aristote, on peut dire que la science économique n'ignore pas tout à fait la monnaie de la



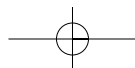
chrématistique, mais qu'elle ne la connaît que sous la forme d'une condition refoulée de sa propre possibilité. Chez Aristote, la monnaie ne reste en position de moyen que sous une condition précise. Il faut que la fin de l'échange soit elle-même définie de manière immanente à l'échange. Cela veut dire qu'on échange pour bien échanger, comme en toute action ou praxis qui poursuit sa fin et sa perfection par son propre exercice. Dès qu'on pose la fin de l'acte à l'extérieur de son exécution, on fait tomber au contraire cet acte dans la catégorie de la production ou *poïesis*, dont la mesure et la grandeur sont données par la qualité du produit et le temps de sa production. Or l'échange chrématistique, selon Aristote, a précisément pour caractère d'échapper à cette alternative. Il n'est ni une action à fin immanente, ni une production à fin extérieure. L'enrichissement, ou l'avantage qu'il procure à chaque individu, n'est pas un bien qui se mesure au bien immanent de la justice et il n'est pas non plus un produit dont la limite qualitative et quantitative relève d'un art supérieur, comme cela se fait en toute production et en tout art (*Éthique* I, 1094, 8 et suiv.). Aristote en conclut que la chrématistique est livrée à elle-même et à la poursuite infinie de ses produits. L'enrichissement individuel n'est jamais suffisant pour combler un désir qui ne veut plus telle ou telle richesse comme élément de son bonheur, mais l'idée même de richesse ou de bonheur. Il n'y a donc plus à son propos ni mesure immanente sous la forme d'une qualité du besoin mutuel, ni mesure externe sous la forme d'une sorte d'étalon à qualité absolue. Les richesses individuelles se mesurent les unes les autres selon une mesure et une grandeur internes qui restent sans qualité objective et que seul le temps représente – le temps ou sa valeur donnée par le taux d'intérêt. C'est en cela que le prêt à intérêt est au cœur de l'économie chrématistique. Or tous ces traits se retrouvent dans la science économique moderne.

À côté de la monnaie instrumentale et aseptisée que la science économique met en avant et place sous la lumière de ses concepts relatifs à la valeur des richesses réelles, on trouve aussi, mais plus enfouie ou dans l'ombre, une monnaie tenue pour richesse générale. Or c'est elle qui donne en fait à la théorie de la valeur de l'économie réelle tout à la fois l'autonomie de ses principes, l'horizon illimité de son objet ou de l'enrichissement, le caractère strictement relatif et interne de sa mesure ou de sa grandeur et la place centrale du prêt monétaire et de l'intérêt comme prix du temps. En l'absence de ces différents traits, l'économie réelle ne pourrait pas être étudiée comme un système de grandeurs interdépendantes ou un système de prix relatifs. En un mot, comme l'a bien vu Marx en épousant le point de vue d'Aristote, la monnaie chrématistique est la condition de possibilité de la théorie de la valeur. Ainsi, lorsqu'on compare sous cet angle la théorie monétaire d'Aristote à la science économique moderne, on peut dire, d'abord, que la seconde superpose les deux conceptions aristotéliennes de la monnaie, mais sans les opposer et sans les nommer explicitement et, ensuite, que la monnaie n'est présentée comme moyen selon la première conception qu'en rapport avec une économie de la valeur dont le fondement caché se trouve dans la monnaie envisagée selon la seconde conception.



À la différence des sciences économiques qui semblent mettre en avant une monnaie instrumentale pour mieux repousser dans l'ombre un désir d'argent qui lui sert de fondement, Platon éclaire le désir d'argent d'une lumière très crue mais sans le rattacher à la monnaie instrumentale. Sa pensée se présente à nous comme une sorte d'inversion des positions généralement tenues aujourd'hui. Pour les sciences économiques, la rationalité des agents et l'autorégulation du système marchand contiennent en principe la monnaie dans ses fonctions instrumentales, en écartant les menaces du désir qu'elle pourrait susciter à titre de richesse générale. Selon Platon, au contraire, rien ne peut endiguer la puissance du désir d'argent. Sans doute, à lire précisément les textes, et en particulier *La République*, l'expression elle-même n'apparaît pas. Il connaît l'économie marquée par la division du travail. Il note que dans l'échange marchand la monnaie assure « le service de l'achat et de la vente » (*La République*, traduction L. Robin 1950, 371d), y compris l'achat contre salaires de la force des travailleurs (*ibid.*, 371e). Il sait que « la monnaie n'est qu'un signe né de la convention établie entre marchands » (*ibid.*, 371b). Mais ce qu'il sait plus encore que ces traits monétaires, c'est qu'une économie humaine sous division du travail et échange monétaire est d'extension illimitée parce que les besoins humains n'ont eux-mêmes pas de limites. Toutefois, il ne rapporte pas directement le désir illimité de richesses à une forme chrémastique de l'échange et un usage contre nature de la monnaie en général et du prêt en particulier. C'est la critique essentielle d'Aristote.

Dans *La République*, les sociétés humaines sont constamment « travaillées par l'inflammation des humeurs » (*ibid.*, 372e), tous les régimes politiques dégénèrent sous l'effet des convoitises de la partie la plus basse de l'âme, comme des ruches en proie aux frelons. Le désir insatiable de richesse s'allie chez les fils aux désirs des mères de s'émanciper de leur époux. On assiste à une sorte de dégénérescence continue dont l'exemple est donné par le récit de la généalogie familiale (*ibid.*, 549c sq.). Du père philosophe de la monarchie descend le fils aventurier dont la témérité satisfait le désir d'une femme lassée par la douceur et la spiritualité de l'époux (*ibid.*, 549c). Du père guerrier de la timocratie descend l'homme d'affaires, entrepreneur ou commerçant, dont les élans comblent les vœux de sédentarisation d'une mère fatiguée des déplacements au gré des conquêtes. Du père économe de l'oligarchie descend à son tour un fils raffiné et amoureux des modes et des variétés, à l'image encore du désir de la mère. Enfin, l'homme libertaire et égalitariste de la démocratie engendre un fils débauché dont la seule loi est la loi de son désir. Aux désirs des femmes et à la soumission des fils que résume le jeu en miroir du désir d'argent, les institutions et la vertu des pères ne résistent donc pas longtemps. À la fin arrive l'anarchie ou l'état de nature où un homme plus fort que tous les autres ramasse le pouvoir et impose à tous les caprices de ses plaisirs. Les meilleures cités construites par les meilleurs législateurs pour contenir précisément l'appétit illimité du vivre finissent toujours ainsi. Chez Platon, l'écono-

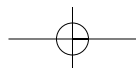


mie est toujours sous désir d'argent et elle tient toujours le rôle du méchant qui emporte la politique et défait sans remède son ordre.

C'est ce pessimisme de Platon, qui ne laisse de place qu'aux dons divins d'une conversion de quelques-uns aux idées et au bien, dont Aristote veut se défaire. Il n'est pas vrai, selon lui, que toute économie ravage inévitablement la politique. Seule la chrématistique le fait. Il n'est pas vrai non plus que l'usage des échanges et de la monnaie corrompt toujours à la longue les cœurs. Seule en est responsable la confusion entre le vivre et le vivre bien. Platon a manqué successivement l'économie domestique, l'ordre de la famille, la spécificité du maître de maison, la nature différente de ses pouvoirs, les caractères de ses vertus et en définitive l'application à l'économie et aux régimes de l'échange de la distinction fondamentale entre l'action et la production. Toutes ses fautes l'entraînent à prendre pour nature ce qui n'est qu'une pathologie.

Aux yeux d'Aristote, les sciences économiques et Platon commettent donc la même erreur ou sont victimes de la même ignorance. Ce qu'ils manquent, c'est la notion même d'échange et la relation spécifique entre l'usage de la monnaie comme expédient pratique et l'opération de mesure comme action vertueuse. Dans les deux cas, leur exposé sur l'échange est contaminé secrètement ou ouvertement par la présence de la chrématistique. Ce qui est alors perdu, c'est l'idée simple et décisive que l'échange n'est pas d'abord un dispositif social adapté à la division du travail et dont la fin est d'ajuster des besoins séparés, mais qu'il est d'abord une relation interne entre deux individus qui se veulent mutuellement du bien. C'est pourquoi son étude ne relève pas au premier chef de l'économie, mais de l'éthique et de la justice. La marque de la chrématistique est présente, comme elle l'est plus ou moins visiblement chez Platon et dans la science économique, lorsqu'on veut au contraire définir l'échange par rapport aux contraintes de l'économie. L'opération de mesure prend alors en effet un aspect technique et plus encore mathématique et perd son sens d'action vertueuse. C'est donc une certaine idée de mesure qui sépare Aristote des théories adverses.

Pour Aristote, l'opération d'échange est une mesure en trois sens différents. Dans l'échange, les individus déterminent des grandeurs par un nombre en faisant usage de la monnaie – modèrent l'excès de leurs passions pour parvenir à un juste milieu représenté par les exemples d'hommes justes – et affrontent le désordre et la confusion possibles dans un esprit de bienveillance et de confiance mutuelles. La mesure recouvre ainsi trois idées : la détermination théorique d'une grandeur par des nombres – opération technique dont la règle est une mathématique ; la correction collective des actes en fonction d'une norme – opération d'éducation morale ou sociale ; l'épreuve personnelle d'adhésion aux fins contre le chaos, l'irréalité ou la méchanceté – opération intérieure de l'esprit. Pour Aristote, ces trois opérations sont liées et s'enchaînent dans l'ordre inverse de leur présentation. C'est l'expérience de la finalité qui fournit la qualité des exemples représentant

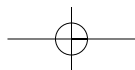


les normes ; c'est la résorption des écarts ou des mouvements excessifs qui appelle la détermination de leurs grandeurs par des nombres. L'opération mathématique sur les nombres est ainsi enveloppée par la technique ; la technique et l'éducation sont enveloppées à leur tour par l'adhésion à l'ordre des fins réelles. Mesurer, c'est d'abord éprouver en soi-même la fragilité des fins et du bien. Dans les sciences physiques et dans toutes les sciences du mouvement, on retrouve chez Aristote ce même ordre logique et ontologique.

C'est cette complexité et cet ordre que Platon et les sciences économiques résument. On peut sans doute marquer trois étapes au terme desquelles la mesure se resserre sur le seul sens mathématique. D'abord, Platon inverse la relation aristotélicienne entre mathématique et finalité dans l'étude du mouvement. L'infini mathématique ne situe plus les grandeurs et les nombres en un rang ontologiquement inférieur par rapport à la réalité finie. La science économique moderne comme science de la mesure de l'enrichissement infini en tirera immédiatement son rang. Ensuite, Descartes qui fait de la mesure le type même de la déduction en renvoyant le syllogisme vers la rhétorique. Désormais, l'opération mathématique de la comparaison entre grandeurs sert de modèle au bon raisonnement. Le caractère mathématique de la théorie pure de l'échange en tire aussitôt sa légitimité. Enfin Russell, dont la critique des relations internes signifie que la comparaison et la mesure des grandeurs n'impliquent aucune propriété commune ou, comme l'ont dit les économistes modernes pour en tirer aussitôt parti, aucune substance commune. Dans l'échange, l'équivalence des objets reste purement nominale. La valeur est le nom d'une grandeur qui n'existe pas.

Ainsi, au terme de ce mouvement de rupture avec Aristote, l'échange n'est plus un lien interne qui engage l'esprit des hommes à se faire confiance, qui les pousse à modérer leurs passions en se rendant mutuellement justice et qui leur fournit, grâce au dispositif monétaire, le langage commun des prix. Mais il devient une relation mécanique entre deux intérêts séparés, dont la variation et l'équilibre trouvent sa raison ou sa loi, comme tout mouvement pour les modernes, dans une formule mathématique. Ce qui est perdu, c'est le rapport entre l'usage technique et mathématique de la monnaie instrumentale et l'opération analogique de comparaison et de mesure entre les quantités de biens et le bonheur des individus. Désormais la raison mathématique envahit tout le champ de l'échange, ne laissant en fait aucune place à l'éthique et à l'action, puisque, comme le dit Aristote, « l'infini ruine la notion de bien » (*Métaphysique*, 994b 12).

On peut alors dire ou bien, à la manière pessimiste de Platon, que l'économie mathématique défait à la longue toutes les constructions politiques qu'elle inspire ou, à la manière de l'optimisme libéral, qu'elle protège la politique de sa mesure en lui donnant son socle. Mais pour Aristote, ces positions inverses signent d'abord la présence sourde de la chrématistique et de ses confusions entre mathématique et réalité ou entre monnaie et richesse.



Le contrat social des marchandises
et la constitution marxienne de la monnaie
(contribution à la question de l'universalité de l'argent)

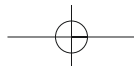
par Étienne Balibar

«... tant adhèrent à la réalité ces propriétés d'être invisible, jusqu'à ce qu'une circonstance l'ait dépouillée d'elles. »

Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, I, 21.

La position que le développement intitulé *Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis* occupe dans l'économie de la section I du livre I du *Capital* est manifestement très réfléchie¹. Mais elle est assez surprenante au regard de l'ordre d'exposition dialectique que Marx s'est efforcé de construire, et dont on sait à la fois qu'il y attachait une importance particulière, et qu'il n'a jamais réussi à lui conférer une forme totalement satisfaisante à ses yeux. Ce développement (§ 4 du chapitre I – « La marchandise » – de la section I – « Marchandise et monnaie ») apparaît d'abord comme une sorte de post-scriptum ou de scolie aux développements du premier chapitre, ajoutant à ceux-ci une réflexion historico-philosophique sur le « sens » (ou le non-sens, puisqu'il s'agit avant tout aux yeux de Marx d'une

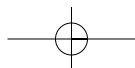
1. Marx, on le sait, n'a publié de son vivant que le livre I du *Capital* (*Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Buch I : Der Produktionsprozess des Kapitals*, 1864), qui devait en comporter trois (ou quatre, selon d'autres plans). Les livres suivants ont été mis au point et publiés après sa mort par Engels et Kautsky. Le livre I a été traduit en français par Joseph Roy au lendemain de la Commune. La traduction, assez éloignée du texte allemand (en particulier dans la section qui nous intéresse ici avant tout) mais corrigée par Marx, parut en 44 livraisons entre 1872 et 1875. C'est elle qui sera reproduite dans toutes les éditions ultérieures, et qui est aujourd'hui encore la plus diffusée (éditions de Moscou, Pléiade, Garnier-Flammarion, etc.). En 1983 seulement, à l'occasion du centenaire de la mort de Marx, une équipe de traducteurs placée sous la responsabilité de Jean-Pierre Lefebvre a donné une nouvelle traduction française d'après la quatrième édition allemande (la dernière revue par Marx), initialement publiée aux Éditions Sociales, et aujourd'hui reproduite à l'identique dans la collection « Quadrige » (n° 152) des PUF (1993). C'est à cette traduction beaucoup plus exacte que nous ferons référence dans la suite.



perte d'authenticité) que confèrent aux relations sociales les formes de l'échange marchand généralisé. D'un autre côté, il se rattache immédiatement au dernier moment de la dialectique de la marchandise, qui porte sur la transformation de l'*équivalent général* (une marchandise quelconque, par exemple la toile, devient opposable à toutes les autres dans l'échange, immédiatement échangeable avec chacune d'entre elles, et en ce sens ses propres divisions ou parties aliquotes expriment immédiatement la valeur de toute marchandise particulière) en *monnaie ou argent* (une matière déterminée, qui a pu naguère constituer elle-même une marchandise, se trouve désormais « exclue » de la circulation des marchandises pour fonctionner historiquement comme mesure de toutes les valeurs).

Or cette transformation sera, au chapitre III, le point de départ d'une nouvelle dialectique, celle de la monnaie, qui passe par les figures successives de la « mesure » (que Marx appelle « idéelle ») et de la circulation (dans laquelle la monnaie est tendanciellement représentée par un « signe » d'elle-même), pour revenir finalement à une « corporéité » (*Leiblichkeit*) qui circule de façon autonome sur le marché mondial. Dès lors l'échange apparaît comme une double circulation, ou un double flux de sens contraire : celui des marchandises particulières, et celui de la « marchandise universelle », offerte et demandée comme telle. Ces deux circulations sont corrélatives, chacune d'entre elles fonctionnant comme le « moyen terme » de l'autre (les marchandises circulent au moyen de leur échange contre l'argent, l'argent circule en tant que représentant de la valeur d'échange des marchandises). Mais elles peuvent s'autonomiser, et en particulier la quantité de l'argent en circulation peut devenir indépendante de celle des marchandises produites et consommées, pour apparaître comme une richesse « en soi », ou au contraire se trouver brutalement dévaluée, l'extrême du découplage étant atteint dans la crise.

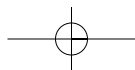
Il semble que, par l'insertion du développement sur le fétichisme de la marchandise en ce point, Marx ait cherché à éclairer précisément ce double mouvement : d'un côté montrer que « l'énigme du fétiche argent n'est que celle du fétiche marchandise, devenu visible, crevant les yeux » (p. 106), et que la circulation des marchandises elles-mêmes, en tant que produits du travail social et résultats d'une division du travail, détermine en dernière instance les formes apparemment autonomes, et irrationnelles, de la circulation monétaire. De l'autre, montrer que « la monnaie, en tant que mesure de la valeur, est la forme phénoménale nécessaire (*notwendige Erscheinungsform*) de la mesure immanente de la valeur des marchandises, c'est-à-dire du temps de travail » (p. 107) et que, sans cette autonomisation formelle, qui porte aussi en germe une indépendance matérielle au moins temporaire, la reproduction des conditions de la production sociale demeurerait impossible – du moins dans des conditions historiques données (celles de la société marchande, et plus précisément capitaliste). D'un côté il importe de montrer que les « lois » de l'économie monétaire ne sont au fond *rien d'autre* que celles de la production marchande, et que les énigmes ou les contradictions qu'elle



comporte (y compris lorsque ces contradictions débouchent dans la « crise » sur un dérèglement, une contre-finalité de la liberté des échanges) peuvent être « rationnellement » comprises à partir des contradictions qui caractérisent d'emblée la « forme marchandise », ou le fait que les produits du travail soient devenus historiquement des marchandises. De l'autre il s'agit de montrer que la circulation des marchandises – contrairement à ce que croyaient divers « socialistes utopiques », comme Proudhon – *ne peut pas faire l'économie de l'abstraction monétaire* (et des abstractions supplémentaires auxquelles elle donne lieu à son tour : crédit, monnaie fiduciaire, etc.), donc d'une médiation « extérieure » qui échappe nécessairement à sa fonction instrumentale pour imposer sa domination, apparemment fondée dans une puissance propre, à la société tout entière. La description, quasi phénoménologique, de ce double mouvement serait au cœur de la notion de « fétichisme de la marchandise », et permettrait aussi de clarifier la difficulté notoire du développement de Marx.

Le « fétichisme de la marchandise » se trouve ainsi localisé non pas dans une marge du texte, mais au plus près de son « centre » dialectique, au point occupé par la *médiation* dans le modèle hégélien qui est ici, pour l'essentiel, suivi par Marx. Dès lors il ne faudrait pas s'étonner, au contraire il deviendrait extrêmement significatif que ce développement constitue en même temps – dans le contexte du *Capital* – la première et peut-être la plus significative des approches du problème de la *subjectivité*, de la forme sous laquelle des individus et des collectivités humaines, à un certain moment ou stade de l'histoire universelle, se représentent leur propre univers social et leur dépendance mutuelle. Marx, en effet, au fil d'une réécriture constamment reprise et contrôlée, a disposé dans son texte les indices d'une progression qui identifie l'immédiateté empirique de la marchandise à une première *forme phénoménale* (*Erscheinung*) et le « marché mondial » avec le lieu même de la réalisation du *concept* (*Begriff*) de la circulation marchande, ou de sa figure concrète (« C'est seulement sur le marché mondial que la monnaie fonctionne à plein comme la marchandise dont la forme naturelle est en même temps immédiatement la forme de réalisation sociale du travail humain *in abstracto*. La modalité de son existence devient adéquate à son concept » [p. 160]). On aurait ainsi reconstitué une progression dialectique tout à fait typique, et parfaite en son genre, menant de l'être abstrait ou de l'immédiateté sensible à l'universalité concrète, en passant par le moment de la réflexion ou de la subjectivité.

Cette coïncidence ne serait pas moins significative du fait que Marx a voulu conférer à toute cette analyse une fonction *critique*, destinée à mettre en évidence à la fois la limitation historique et le caractère aliénant des formes de la production marchande (*a fortiori* lorsqu'elles deviennent celles de la production capitaliste). Car une telle critique doit justement passer, non par une dénonciation extérieure, mais par le déploiement de la forme propre aux relations sociales considérées selon leur propre « logique » (la dialectique, disait Hegel, ne doit pas résider dans l'« activité extérieure d'une pensée subjective », mais exprimer « l'âme



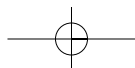
même du contenu² »). Le moment dialectique de la médiation, où l'idée initiale doit s'aliéner dans la séparation, l'extériorité réciproque du sujet et de l'objet, du particulier et de l'universel, consiste ici précisément dans la présentation d'une « subjectivité aliénée ».

L'idée de considérer la théorie du fétichisme de la marchandise comme un moment nécessaire de la dialectique de la « forme marchandise » (ou du passage de la marchandise à la monnaie), pour séduisante qu'elle paraisse du point de vue de l'organisation formelle de la section I du *Capital*, laisse pourtant subsister plusieurs difficultés au regard de l'organisation même du texte.

La première difficulté, que nous nous contenterons d'évoquer en général, concerne l'articulation de cette « dialectique » avec l'ensemble de l'ouvrage. Elle a donné lieu depuis un siècle à d'innombrables discussions, et elle est d'autant plus difficile à trancher que, si Marx nous a laissé un certain nombre de projets de plan de l'ensemble du *Capital* tel qu'il prévoyait de l'écrire, l'ouvrage est demeuré inachevé. Le « cercle » théorique dans lequel on aurait pu, au bout du compte, découvrir le sens ultime du point de départ adopté, n'a pas été tracé. Pire, le tracé qu'il devait parcourir a été, semble-t-il, esquissé de plusieurs façons contradictoires, ce qui donne à penser que l'inachèvement n'a pas sa raison d'être seulement dans le manque de temps, l'ampleur de la tâche, la difficulté inattendue de telle ou telle étape, le perfectionnisme de l'auteur, mais dans une aporie intrinsèque, relative au concept de la « société capitaliste » (ou formation sociale capitaliste) comme « totalité concrète » ou « synthèse de multiples déterminations » (*Introduction* de 1857 à la *Contribution à la critique de l'économie politique*³). Le développement de la première section sur le « fétichisme » étant précisément celui où se trouve esquissée une classification des diverses formations sociales et une discussion de la possibilité qu'elles ont, ou non, de saisir les mécanismes de leur propre fonctionnement et leur place dans l'histoire, serait ainsi révélateur d'une difficulté qui affecte le projet de Marx tout entier. Et, à vrai dire, la présentation de ce développement comme une section séparée, « supplémentaire », pourrait être considérée comme l'indice – au sein même de la section I, ou de la dialectique de la marchandise – des difficultés récurrentes auxquelles Marx s'est heurté lorsqu'il a voulu articuler rigoureusement ce qu'il considérait comme ses deux grandes « découvertes » : l'élucidation de la « logique » de la forme valeur, et l'analyse des formes successives de l'exploitation (ou de l'antagonisme de classe) débouchant sur l'émancipation du travail social, contradictoirement préparée par le capitalisme lui-même.

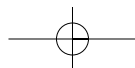
2. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, introduction, § 31 Rem. (texte traduit et commenté par Jean-François Kervégan, édition critique mise à jour, PUF, coll. « Quadrige », Paris, 2003, p. 140).

3. Karl MARX, *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. française, Éditions Sociales, Paris, 1957, p. 165.



Une seconde difficulté, cependant, nous concerne ici plus directement : elle réside dans le rapport même de la théorie du fétichisme avec la question de la monnaie. Nous avons déjà signalé que, dans le cours de ses études, Marx était parti très classiquement d'une identification du « fétiche » des temps modernes avec l'argent, pour élargir et approfondir cette métaphore à la forme marchandise tout entière, et de là à l'ensemble des catégories économiques. D'autre part, nous avons dit que l'analyse du fétichisme impliquait un double mouvement de « réduction » de la spécificité de l'argent à la forme élémentaire de la marchandise, et de « projection » des contradictions de celle-ci dans une abstraction ou idéalité spécifique, qui s'identifie en dernière analyse avec les propriétés ou les pouvoirs que l'instrument monétaire semble posséder « par nature ». Cependant une telle présentation laisse, semble-t-il, échapper l'essentiel d'une thématique qui peuple les développements de Marx (et qu'il serait extrêmement réducteur de considérer simplement comme une forme rhétorique) : celle qui réfère le fétichisme à la production d'une *mystique* ou d'un *mysticisme*, plus précisément d'un « mysticisme profane » propre à la société marchande.

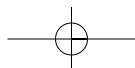
Quiconque a lu attentivement le texte de Marx aura noté que celui-ci emploie une double terminologie pour évoquer le caractère lui-même double, « sensible suprasensible » (*sinnlich übersinnlich*), de la « chose » porteuse de valeur, autrement dit de la marchandise : d'une part la terminologie du secret, ou de l'énigme qu'il s'agit de percer ou dont il s'agit de découvrir la signification rationnelle, d'autre part la terminologie du « voile mystique » ou de la « phantasmagorie », dont il s'agit plutôt de comprendre les effets de suggestion sur les esprits ou les âmes des individus humains. Entre les deux registres, le passage est assuré par un certain usage du mot « mystère », et par l'analogie tracée entre le fétichisme de la marchandise et l'histoire des religions, dont il apparaît ainsi comme un nouveau stade, à la fois plus abstrait (ultime étape d'une sécularisation ou laïcisation des croyances) et paradoxalement plus irrationnel, retournant à l'identification du divin avec un pouvoir magique qui appartiendrait aux choses elles-mêmes, ou plus exactement à certaines choses investies de fonctions surnaturelles (non pas tant, par conséquent, un « désenchantement » qu'un « réenchantement » du monde qui serait porté à son comble par la quantification universelle des relations d'échange). Mais cette analogie historique et culturelle, au fond, ne fait que déplacer à d'autres sphères la dualité qui fait difficulté, à savoir le fait que Marx désigne du même nom un *phénomène d'expression* (un « hiéroglyphe à déchiffrer », un « langage » à comprendre par-delà son obscurité première), et un *phénomène de symbolisation* qui comporte à la fois une dimension d'idéalisation et une dimension d'incorporation (les pouvoirs extraordinaires qui appartiennent à la chose en tant qu'elle incarne immédiatement, dans sa matérialité sensible ou « visible », la *puissance sociale comme telle*, et permettent ainsi à chacun de songer à se l'approprier). Il semble évidemment que le premier aspect renvoie plutôt à la forme phénoménale dans sa particularité, à la façon dont les proportionnalités de valeur entre



marchandises expriment et dissimulent à la fois (à la façon d'un « signe ») la « substance sociale » que constitue le travail qui les a produites, tandis que le second aspect renvoie plutôt à l'argent en tant que manifestation de l'universel *dans* la sphère phénoménale elle-même, c'est-à-dire au fait qu'une certaine chose exhibe en quelque sorte sa propre idéalité, qu'elle la « fasse voir » comme expression de l'« invisible » (ce qui est proprement le moment « mystique »). Ou encore, le premier aspect renvoie plutôt à ce que Marx appelle l'« objectivation des personnes » (*Versachlichung der Personen*) tandis que le second renvoie à la « personnification des choses » (*Personifizierung der Sache* [p. 129]). Si l'on fait intervenir ici la métaphore du langage des choses qui est longuement filée par Marx dans toute cette section (mais est-ce une métaphore ? n'est-ce pas plutôt une façon de réfléchir la possibilité même de la métaphore ?), le premier aspect renvoie au fait que *les marchandises sont (comme) des signes* dans lesquels s'expriment les caractères sociaux du travail humain, tandis que le second renvoie au fait que *certaines marchandises sont (comme) des sujets parlants*, sujets fantomatiques ou « spectraux » (comme dirait Derrida) donnant une voix ou une puissance d'interpellation à ce qui, de soi-même, est sans voix ou a perdu sa voix (les hommes en tant que travailleurs, producteurs).

Mais cette distribution toujours renaissante des deux côtés du fétichisme entre le pôle de la marchandise simple et celui de la marchandise-monnaie serait plutôt de nature à nous faire douter que Marx ait bien réussi à opérer ce dont il s'est toujours flatté comme de sa plus grande découverte, un « passage » dialectique de la marchandise à l'argent, ou pour le dire dans le langage des économistes, de la théorie de la valeur à la théorie de la monnaie. L'incertitude revient sur la fonction du fameux développement : est-ce l'élucidation de la médiation dialectique enfin trouvée, ou bien n'est-ce que le déplacement dans un espace philosophique de la difficulté même qu'il y a à trouver une médiation, ou à opérer « dialectiquement » ce passage, qui supposerait la constitution immanente d'un élément symbolique absent de la notion même de valeur, et qui doit justement à l'entrée en scène de cet élément la possibilité de se présenter comme une interprétation générale de la forme des relations sociales dans le monde bourgeois ? En bref, quelle *différence* théorique résulte de l'adjonction, dans la « genèse de la monnaie », d'une critique de l'*illusion* fétichiste, essentiellement incarnée dans le symbole monétaire et dans ses pouvoirs imaginaires, et dans quelle mesure faut-il en conclure que, sans cette « illusion », comparée par Marx à un « délire » religieux, la forme économique ne pourrait elle-même jamais fonctionner ?

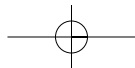
Mais cette difficulté en amène à son tour une troisième. Nous avons dit il y a un instant que l'analyse du fétichisme occupait formellement la place dialectique d'une réflexion sur la *subjectivité*, en ce sens qu'elle déploie le champ des représentations (à la fois réalistes et délirantes) dans lesquelles vivent les « porteurs » (*Träger*) de rapports sociaux déterminés (les rapports d'échange, ou mieux, les rapports de la « production marchande »), et qui s'interposent ainsi comme un



moyen terme nécessaire (qui, pour Marx, est en même temps un « voile », et un voile qui se fait voir comme tel...) entre les individus et leur propre activité sociale, ou leur œuvre commune. Mais cette « place » médiatrice est *déjà occupée*, dans l'exposition de Marx, par un développement dont, jusqu'à présent, nous n'avons rien dit, et que représente le chapitre II : « Le procès d'échange ».

Ce chapitre bref mais très dense, à de rares exceptions près (dont celle de l'infortuné juriste Pashukanis, victime de la terreur stalinienne, qui en avait fait la base de sa théorisation du *droit bourgeois*⁴), n'a pas beaucoup retenu l'attention des commentateurs, alors que sa teneur est pourtant très remarquable. Formellement, la progression suivie par Marx est celle-ci : 1. la marchandise, 2. l'échange, 3. la monnaie, autrement dit : 1. la *forme élémentaire* du monde marchand, puis 2. le *procès* dans lequel cette forme se constitue et par lequel elle s'étend à des objets ou des domaines sans cesse nouveaux, enfin 3. le *concept* qui contient en lui-même l'unité « concrète » (historique, institutionnelle) de la forme et du procès, qu'on peut appeler le marché (et que Marx précise comme marché mondial). On peut lire une telle progression dialectique directement – comme si la mise en mouvement de la forme et sa totalisation historique résultaient de la tension ou contradiction contenue « en soi » dans la forme initiale elle-même ; mais, comme chez Hegel, il vaut mieux la lire de façon rétrospective, comme un mouvement qui revient de sa fin vers son origine : ce sont alors les présupposés de la structure ou figure du marché qui sont progressivement mis en place, en allant du plus « abstrait » au plus « concret ». Dans cette perspective le contenu du chapitre II devient particulièrement significatif : à nouveau nous avons affaire aux figures de la subjectivité, mais dans un tout autre registre. Ce sont d'abord les catégories juridiques de la personne (propriétaire) et du contrat (unité des volontés) qui sont introduites par Marx à titre de corrélat ou de « reflet » des catégories économiques de l'échange, sans lesquelles l'échange précisément ne pourrait se faire, car « les marchandises ne peuvent pas aller d'elles-mêmes au marché, elles ne peuvent pas s'échanger elles-mêmes » (p. 96). Puis Marx entreprend de montrer, dans une brève esquisse historique (ou plutôt dans une genèse idéale de la circulation marchande qui donne le sens général de l'évolution historique), comment la pratique des échanges entre communautés et entre individus a rendu progressivement nécessaire et finalement irréversible le développement de la forme marchandise, jusqu'à l'institution de l'argent. Il fallait donc après tout non seulement des structures ou des formes, mais des hommes, ou plus exactement des hommes acquérant progressivement la qualité de personnes juridiques, et se reconnaissant réciproquement comme telles, pour que la forme marchandise devienne socialement dominante, à travers une *action* spécifique, une pratique à la fois individuelle et collective. On a bien là une nouvelle caractérisation du « sujet », non plus cette fois comme porteur de rela-

4. Evguéni PASHUKANIS, *La Théorie générale du droit et le marxisme*, présentation par Jean-Marie Vincent, suivi de « En guise d'introduction » par Karl Korsch, EDI, Paris, 1970.



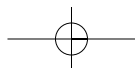
tions économiques et des représentations correspondantes, mais comme sujet de droit, individualisé et représenté dans le langage des institutions juridiques. Quelle est cependant la nature du rapport qui unit ces deux figures de la subjectivité ? Devons-nous les considérer comme concurrentes ? Ou bien faut-il considérer que, ayant juxtaposé une phénoménologie des « représentations économiques » et une phénoménologie des « représentations juridiques », les unes et les autres liées à l'idée d'une structure de marché, soit comme une forme de « conscience » intérieure (et fondamentalement illusoire), soit comme un reflet institutionnel (et comme tel doué d'une objectivité sociale pour la pensée elle-même⁵), Marx a voulu par là même en penser l'articulation, à titre d'aspects complémentaires de la *subjectivité marchande*, ou de la subjectivité telle qu'elle est constituée par les rapports sociaux de la production marchande ?

On gardera ces problèmes généraux en mémoire (qui exigeraient un examen beaucoup plus développé), tout en concentrant ici l'attention sur le développement qui concerne à proprement parler l'universalité de l'argent, et son rapport avec certains modèles classiques de la philosophie politique.

Le « fétichisme » de la marchandise, en un premier sens, n'a pas d'autre fonction que de théâtraliser et de placer dans une perspective historique comparative le phénomène d'inversion des rapports « réels » que Marx considère comme inhérent au « mode de production marchand », c'est-à-dire à toute forme d'organisation de la production sociale dans laquelle le travail nécessaire des individus est réparti entre différentes branches et procès de production, non pas en vertu d'une décision commune des producteurs, mais par le mécanisme indirect de la vente et de l'achat des produits, dont la valeur d'échange est « mesurée » de façon immanente par la quantité de travail socialement nécessaire à leur production.

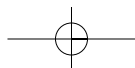
En fait il faut parler d'une double inversion, ou de deux inversions successives, car Marx veut montrer deux choses à la fois. D'une part le fait que le travail social, dans une société marchande, n'existe que comme « travail privé », exécuté de façon indépendante par des producteurs, individuels ou collectifs, qui s'ignorent les uns les autres. La correspondance entre le travail dont dispose la société et les besoins, en quantité et en qualité, de sa propre reproduction ne s'établit donc pas directement mais uniquement à travers un ajustement aveugle, dont l'indice est fourni par une « mesure extérieure », la valeur d'échange des produits.

5. La question se posera en effet inévitablement de savoir s'il faut étendre aux catégories juridiques ce que Marx dit des catégories économiques, précisément dans le paragraphe sur le fétichisme – « ce sont des formes de pensée qui ont une validité sociale, et donc une objectivité pour les rapports de production de ce mode de production social historiquement déterminé qu'est la production marchande » (p. 87) – dès lors que les premières sont présentées comme strictement corrélatives des secondes. Cette question résulte aussi de l'étroite correspondance existant entre ce développement de Marx sur l'échange et la présentation hégélienne du *droit abstrait*, c'est-à-dire de la personne ou personnalité juridique, de la propriété et du contrat.



On peut parler d'inversion, dans la perspective de Marx, parce que le travail et les besoins, en dernière analyse, demeurent des réalités sociales, et que la société est le vrai « sujet » des pratiques individuelles qui, sans le savoir, accomplissent les nécessités de son existence. Mais Marx veut également montrer que, dans la forme quantitative ou « forme-valeur » de la marchandise, et particulièrement dans la forme monétaire, une autre inversion prend place : au lieu que les rapports sociaux de dépendance mutuelle entre les producteurs se présentent comme des rapports entre personnes ou groupes de personnes humaines, dont l'ensemble forme une collectivité ayant un intérêt commun, ils se présentent comme des rapports qui s'institueraient spontanément, ou automatiquement, entre les choses elles-mêmes, en vertu de cette « propriété sociale » qui semble appartenir aux marchandises « par nature » : une valeur d'échange déterminée, prescrivant les proportions dans lesquelles elles doivent s'échanger les unes contre les autres. *A fortiori*, lorsque cette propriété sociale est concentrée dans l'argent, qui semble posséder lui aussi par nature la capacité de mesurer la valeur des marchandises et de déterminer leurs relations mutuelles, le rapport des individus à leurs propres conditions d'existence sociale (et donc à eux-mêmes, puisqu'il s'agit en dernière analyse de la façon dont leur travail contribue à la satisfaction de leurs besoins) se trouve-t-il entièrement projeté dans une figure d'objectivité extérieure : « Les relations sociales qu'entretiennent leurs travaux privés apparaissent aux producteurs... non pas comme des rapports immédiatement sociaux entre les personnes dans leur travail même, mais au contraire comme rapports impersonnels entre des personnes et rapports sociaux entre des choses impersonnelles » (p. 83-84).

Le fait qu'on ait affaire à ces deux « inversions » successives, l'une décrite en termes de renversement ou dissolution des rapports sociaux en rapports privés, l'autre décrite en terme de renversement des rapports humains ou personnels en rapports de choses ou rapports « objectifs », joue un rôle décisif. Il importe de comprendre tout de suite que, aux yeux de Marx, le second renversement n'annule aucunement le premier : au contraire, c'est lui qui permet de comprendre pourquoi – dans des conditions historiques et matérielles données – le fétichisme est insurmontable, pourquoi il y a « énigme », « mystère » ou « obscurité », une obscurité qui n'est si impénétrable que parce qu'elle se présente dans les formes d'une absolue clarté. Si on n'avait affaire qu'à une division du travail social, dans laquelle les individus « négocient » en quelque sorte entre eux la reconnaissance sociale de leur travail, on pourrait continuer d'imaginer que le lien social leur apparaisse comme leur œuvre propre. Tel est même, d'une certaine façon, le schème idéal d'un contrat ou d'une convention, impliquant la confrontation par les individus de leurs forces et de leurs intérêts. Mais dès lors que les choses incarnent comme telles la nécessité sociale, et particulièrement cette Chose « fétichisée » par excellence, à la fois sensible et suprasensible, matérielle et immatérielle, particulière et universelle (donc qui se présente immédiatement comme une « unité de contraires », de même que le Christ, dans la théologie de l'incarnation, se

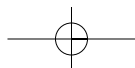


présente immédiatement à la fois comme homme et comme dieu, ou qu'un spectre se présente à la fois comme mort et comme vivant), les individus ne peuvent plus voir dans leurs relations mutuelles, toujours déterminées par le rapport qu'ils entretiennent à la « valeur » des choses et les contraintes qu'elles leur imposent, que la conséquence d'une propriété ou puissance sociale des choses elles-mêmes.

C'est ce qui amène Marx à poser, d'une façon qui peut d'abord sembler paradoxale, le fétichisme comme exprimant une certaine « vérité » de la production marchande : celle-ci dépossède *effectivement* les individus de leur identité sociale, de leur appartenance à un collectif de production, et en ce sens « les relations sociales qu'entretiennent leurs travaux privés apparaissent aux producteurs pour ce qu'elles sont » dans le rapport marchand qui les oppose les uns aux autres et place hors d'eux-mêmes la représentation de leur communauté. Dans le même temps, cependant, l'incarnation de la valeur (qui est en soi un rapport social) dans la forme matérielle d'une chose signe l'impossibilité pour les individus de « voir autre chose que ce qu'ils voient », c'est-à-dire de rechercher l'explication des régularités (ou des catastrophes) de la vie économique dans un rapport social historiquement déterminé. C'est pourquoi également Marx précise que si la théorie de la « valeur travail » énoncée par les économistes classiques constitue « une découverte qui a fait date dans l'histoire de l'humanité », car elle ramène la valeur des marchandises à la quantité de travail socialement nécessaire à leur production, « elle n'a dissipé en rien l'apparence d'objet (*gegenständlichen Schein*) qu'ont les caractères sociaux du travail » (p. 85), car elle ne change rien à la structure sociale qui produit cette apparence. Au contraire, elle tend à la renforcer en présentant ce qui n'est que le résultat d'une longue évolution historique comme un mécanisme inscrit dans la nature des choses, dont elle cherche à énoncer les lois éternelles. À vrai dire le discours des économistes classiques ne peut ici qu'osciller entre l'explication scientifique et la reproduction des apparences, ou produire une démystification dans la forme même de la mystification, comme le montre sa tendance à présenter le « travail », tantôt comme une détermination interne ou une « substance » de la valeur, tantôt comme une marchandise parmi d'autres, que son universalité propre aurait amené à fonctionner comme une « mesure des valeurs⁶ ».

Suivant les indications de Marx lui-même, nous pouvons représenter la relation qui se substitue à la simple division du travail dans la société marchande comme un *contrat social* qui aurait été conclu, tacitement ou dans la pratique, *entre les marchandises elles-mêmes*. Telle est en effet la figure qui résulte de l'exposition du mécanisme de constitution de l'« équivalent général » (*allgemeines*

6. Ce qui veut dire que l'économie politique ne « fétichise » pas seulement la marchandise ou l'argent, mais le travail lui-même (ou le travail en tant que marchandise), et que celui-ci remplit chez elle à la fois une fonction de dissolution et une fonction de confirmation des apparences.



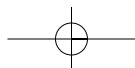
Äquivalent), tel qu'il se présente lui-même comme une action collective des « choses ». Dès la première présentation de cette notion, Marx écrit :

« La forme nouvellement atteinte exprime les valeurs du monde des marchandises dans une seule et même espèce de marchandise dissociée de ce monde, par exemple dans la toile, et expose ainsi les valeurs de toutes les marchandises par leur égalité avec la toile. En tant qu'elle est quelque chose d'assimilé à la toile, la valeur de toute marchandise n'est plus seulement distincte de la valeur d'usage propre à celle-ci, mais aussi de toute valeur d'usage, et par ce fait même précisément, elle est exprimée comme ce qu'il y a de commun à toutes les marchandises et à elle-même. Cette forme est donc la première qui réfère effectivement les marchandises les unes aux autres en tant que valeurs, ou encore, qui les fasse apparaître les unes aux autres comme des valeurs d'échange (*lässt sie einander als Tauschwerte erscheinen*). » (p. 75)

Lorsque chaque marchandise exprimait sa valeur d'une façon isolée ou contingente dans son échange avec une ou plusieurs autres, c'était « pour ainsi dire l'affaire privée (*das Privatgeschäft*) de la marchandise singulière de se donner une forme valeur, et elle s'en [chargeait] sans que les autres marchandises s'en mêlent » (p. 76). Mais, dès lors que, par suite d'une généralisation de l'échange entre les produits de tous les travaux, surgit la nécessité d'une expression unique pour toutes les valeurs, ou d'un « équivalent général », le processus même de l'expression change de nature :

« La forme-valeur universelle au contraire ne naît que comme l'œuvre commune du monde des marchandises (*gemeinsames Werk der Warenwelt*). Une marchandise n'acquiert d'expression de valeur générale que parce que dans le même temps toutes les autres marchandises expriment leur valeur dans le même équivalent, et toute espèce de marchandise entrant en scène pour la première fois est obligée de faire la même chose. D'où il appert que l'objectivité de valeur (*Wertgegenständlichkeit*) des marchandises ne peut également être exprimée, puisqu'elle est seulement l'"être-là social" de ces choses, que par leur relation sociale omnilatérale, et que donc leur forme-valeur doit nécessairement avoir une forme socialement valable. » (*ibid.*)

Poursuivant son analyse, Marx explique que le mécanisme de formation de l'équivalent général est un mécanisme d'*exclusion* qui fait que, de l'univers ou « monde » des marchandises, une seule se trouve extraite. Elle aura dès lors le « monopole » de la représentation de la valeur, ou représentera la valeur comme telle « pour » toutes les autres marchandises qui, inversement, ne pourront exprimer leur valeur que dans cette forme unique. Ce qui revient à dire que les marchandises cesseront d'être échangeables *directement* les unes contre les autres, et ne le seront plus que par l'intermédiaire de leur relation (même purement « idéelle ») à l'équivalent général (autrement dit leur « mesure commune » dans le langage objectif de l'équivalent général, qui en pratique sera l'argent) :

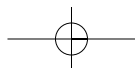


« La dernière forme... donne au monde des marchandises une forme-valeur relative sociale universelle parce que et pour autant que, à une seule exception près, toutes les marchandises qui font partie de ce monde sont exclues de la forme-équivalent universelle. Une marchandise... se trouve donc sous la forme d'échangeabilité immédiate contre toutes les autres marchandises, ou sous une forme immédiatement sociale, parce que et pour autant que toutes les autres marchandises ne se trouvent pas sous cette forme. » (p. 78)

Ce qu'on pourrait encore exprimer en disant que la *dualité* inhérente dès le début à la forme même de la marchandise, et présente dans chaque marchandise, en tant que « forme élémentaire » de la richesse sociale : dualité du caractère particulier (la matérialité, l'utilité correspondant à un besoin déterminé) et de l'universalité (le caractère de produit du travail social, qui la rend commensurable à toute autre), est maintenant dissociée. Comme si chaque marchandise avait extrait, projeté hors d'elle-même sa propre généralité pour la reporter sur la seule marchandise « équivalent », dès lors chargée de représenter *pour elle* ce qu'elle a de commun avec toutes les autres, ou son « équivalence » relative avec toutes les autres.

Mais après l'exposé du fétichisme, Marx expliquera que cette universalisation doit être considérée comme l'action des marchandises elles-mêmes, qui se déroule toujours déjà (dans une « antériorité » plus structurale que proprement historique, même si on peut chercher à en retrouver la trace dans l'histoire) dans le dos des possesseurs (ou des producteurs-échangistes) humains, et par l'intermédiaire des mouvements qu'elle leur prescrit :

« Tout possesseur de marchandise ne veut aliéner sa marchandise que contre d'autres marchandises dont la valeur d'usage satisfait son besoin. En ce sens, l'échange n'est pour lui qu'un procès individuel. D'un autre côté, il veut réaliser sa marchandise comme valeur, c'est-à-dire la réaliser dans toute autre marchandise de même valeur à son choix, sans se soucier si sa propre marchandise a ou non une valeur d'usage pour le possesseur de l'autre marchandise. En ce sens, l'échange est pour lui un procès social universel. Mais le même procès ne peut pas être à la fois pour tous les propriétaires de marchandises un procès seulement individuel et en même temps seulement un procès social universel [...] Dans leur perplexité, nos possesseurs de marchandises pensent alors, comme Faust : au commencement était l'action. Avant même d'avoir pensé, ils sont déjà passés à l'action. Les lois qui dérivent de la nature de la marchandise s'actionnent (*betätigten sich*) dans l'instinct naturel des possesseurs de marchandises. Ils ne peuvent mettre en rapport leurs marchandises comme valeurs, et donc comme marchandises, qu'en les référant et les opposant toutes à une autre marchandise posée comme équivalent universel, quelle qu'elle soit. C'est ce que nous a montré l'analyse de la marchandise. Or seul un acte social (*gesellschaftliche Tat*) peut faire d'une marchandise déterminée un équivalent universel. C'est pourquoi l'action sociale (*gesellschaftliche Aktion*) de toutes les autres marchandises exclut de l'ensemble une marchandise déterminée dans laquelle

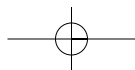


elles exposent universellement leur valeur. La forme naturelle de cette marchandise devient par là même la forme-équivalent dont la validité sociale est reconnue. Être équivalent universel devient au travers du procès social la fonction sociale spécifique de la marchandise exclue. C'est ainsi qu'elle devient monnaie. » (p. 98-99)

On retrouve bien, nous semble-t-il, les trois caractères typiques de la forme « contrat », telle que l'avaient développée les philosophes de l'âge classique dans la tradition du « droit naturel » (et que Marx connaissait soit directement, à travers sa lecture de Spinoza, Locke et Rousseau, soit indirectement, à travers la critique de Hegel) : premièrement, l'universalité sociale est le produit de l'*action commune* des individus (donc de leur décision ou volonté, mais qui peut être « tacite », et même l'est nécessairement lorsqu'il s'agit d'un contrat véritablement originaire) ; en retour elle les qualifie comme membres du corps social (« citoyens »), c'est-à-dire qu'elle garantit leur reconnaissance mutuelle (ou leur « égalité ») ; deuxièmement, cette action commune institue un *pouvoir représentatif* des individus sociaux, à la fois « idéalisé » et « incarné » dans un individu (ou un « corps » d'individus) qui se trouve de ce fait *appartenir à la société dans la mesure même où il la transcende* (inclus dans la mesure où il est exclu), et qui se présente ainsi lui-même dans la figure du « double corps » (ou du « corps mystique », charnel et spirituel, héritée de la théologie et sécularisée) ; enfin, troisièmement, le processus tout entier obéit au schème logique de la *présupposition*, puisque son résultat – la reconnaissance d'une communauté civique ou sociale, le passage de l'existence et de l'intérêt particuliers à l'universalité – est toujours déjà la condition de son effectuation, au moins en tant que nécessité formelle, « loi naturelle » ou intention tacite.

Mais, évidemment, ce qui confère à la conception marxienne du contrat telle qu'elle s'expose (ou à la variante marxienne de la forme-contrat) une signification très singulière, c'est que les « individus » qui y interviennent comme parties prenantes ne sont pas des individus humains, mais *des marchandises individuelles*, et que l'« action » à laquelle nous avons affaire est l'action des marchandises (ou du moins l'action des hommes en tant que simples porteurs de leur forme et exécutants de la logique de leur circulation). Dès lors la « société » qui se forme ici doit être considérée non comme une société de personnes, mais comme une société de « choses » animées (ou de choses dont les volontés humaines ne font qu'incarner l'âme et les intentions), et le « contrat » qui l'institue comme un véritable contrat social des marchandises. C'est, nous semble-t-il, en ce sens qu'il faudra interpréter la référence de Marx à la « grande république commerçante » qui figure dans la première traduction française, revue par lui :

« C'est dans le commerce entre nations que la valeur des marchandises se réalise universellement. C'est là aussi que leur figure [de] valeur leur fait vis-à-vis, sous l'aspect de monnaie universelle – monnaie du monde (*money of the world*)

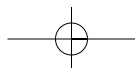


comme l'appelle James Steuart, monnaie de la grande république commerçante, comme disait après lui Adam Smith⁷... »

De cette « république », ce sont d'abord les marchandises elles-mêmes qui sont les « citoyens » !

Cependant, une telle reconstruction ne peut nous satisfaire totalement, car elle laisse de côté précisément l'élément de « mysticisme » (ou, comme dirait Derrida, l'élément « spectral ») qui, dans la description marxienne du fétichisme, vient s'ajouter au simple mystère, dans la mesure même où elle exhibe celui-ci dans la matérialité d'une chose immédiatement idéale ou idéalisée. Or il semble que, dans la description de Marx, ce supplément soit particulièrement caractérisé par l'effet que produit l'argent, ou plus exactement la différence de « forme » entre un simple équivalent général, qui dans le principe pourrait être n'importe quelle marchandise pourvu qu'elle occupe la place vide de la « marchandise exclue » ménagée par toutes les autres, et la monnaie proprement dite, dans sa singularité historique, matérialisée dans le « corps » des métaux précieux. Ce que nous avons à faire figurer dans notre présentation, c'est donc le pouvoir spécifique de l'argent, à la fois en tant que puissance réelle ou pratique de « mise en circulation » des marchandises, et que puissance imaginaire (ou mieux : puissance sur l'imagination). On va voir que cette puissance spécifique se présente comme un *excès de pouvoir*, dans les différents sens du terme, de l'argent sur la « simple marchandise », même conçue dans sa forme universelle. Le risque est alors, évidemment, que l'adjonction de cet excès de pouvoir ne subvertisse le schéma « égalitaire » du contrat social des marchandises, et ne remplace la « république commerçante » par une monarchie ou un règne de l'argent, dont l'origine demeurerait en

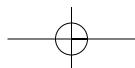
7. *Le Capital. Critique de l'économie politique*, livre I : *Le développement de la production capitaliste*, traduction de Joseph Roy entièrement révisée par l'auteur, Éditions Sociales, 1959, tome 1, p. 147. Ce passage ne figure pas dans la quatrième édition allemande, mais il paraît peu probable qu'il s'agisse d'une invention du traducteur, J. Roy. Il s'agit donc, soit d'une phrase de la première édition allemande, ultérieurement supprimée par Marx (la référence à la *money of the world* selon Steuart figure à nouveau deux pages plus loin), soit d'une glose de Marx ajoutée à l'occasion de sa relecture de la traduction. Dans le passage correspondant de la *Contribution à la critique de l'économie politique* de 1859, Marx avait écrit : « De même qu'en se développant la monnaie devient monnaie universelle, le possesseur de marchandises devient cosmopolite. À l'origine, les relations cosmopolites entre les hommes ne sont autre chose que leurs rapports en tant que possesseurs de marchandises. La marchandise en soi et pour soi est au-dessus de toute barrière religieuse, politique, nationale et linguistique. Sa langue universelle est le prix, et sa communauté, l'argent. Mais, avec le développement de la monnaie universelle par opposition à la monnaie nationale, se développe le cosmopolitisme du possesseur de marchandises sous forme de religion de la raison pratique par opposition aux préjugés héréditaires religieux, nationaux et autres, qui entravent l'échange de substance entre les hommes. Alors que le même or, qui débarque en Angleterre sous forme d'*eagles* américains, devient souverains, circule trois jours après à Paris sous forme de napoléons, se retrouve quelques semaines plus tard à Venise sous forme de ducats, mais conserve toujours la même valeur, le possesseur de marchandises se rend bien compte que la nationalité *is but the guinea's stamp*. L'idée sublime dans laquelle se résout pour lui le monde entier, c'est celle du marché – du *marché mondial* » (trad. fr., *op. cit.*, p. 114-115). C'est déjà la même idée d'une communauté (ici mondiale, ou cosmopolitique), dont les relations constitutives sont instituées par les choses elles-mêmes.



dernière analyse inexplicable. C'est peut-être ce qui fait ici l'ambivalence de l'exposé de Marx, qui ne cesse de chercher à la fois à ramener le « pouvoir de l'argent » à celui des marchandises elles-mêmes, dont il n'est jamais que le délégué (puisque toute la fonction économique de l'argent se déduit du concept de l'équivalent général), et à montrer ce que la forme-monnaie a d'irréductible à la notion simplement « fonctionnelle » d'une marchandise exclue de la « société » des autres. Cette ambivalence n'est en rien réduite par le fait que nous nous situons ici, selon la théorie du fétichisme, dans le monde des *apparences* sociales. Au contraire, c'est parmi les apparences elles-mêmes que se pose, par une sorte de redoublement, la question de décider laquelle des deux formes doit être considérée comme la « vérité » de l'autre (et par conséquent la question de savoir si la circulation des marchandises doit être considérée, en dernière analyse, comme une « économie réelle » ou comme une « économie monétaire », qui ne cesse de tourmenter et d'opposer entre eux les économistes).

Bien que Marx ait d'une certaine façon pris position, sur le terrain même des économistes, pour la première interprétation (donc contre le monétarisme sous toutes ses formes)⁸, il n'en est pas moins occupé essentiellement à montrer que la forme monnaie échappe à la simple « généralisation » de la forme-valeur des marchandises. L'argent a lui-même une valeur d'échange qui lui permet de s'échanger contre toutes les autres marchandises : comme la leur, elle est déterminée « en dernière instance » par le temps de travail social nécessaire à sa production. En ce sens on peut dire que l'argent est « dans » la forme-marchandise et le monde des marchandises, avec lesquelles il circule. Mais d'un autre côté, comme l'argent seul incarne la valeur « en soi », que seul par conséquent il est mesure universelle des valeurs et moyen de paiement de toutes les marchandises, les marchandises ne *circulent effectivement* que par l'introduction de l'argent, ou l'exercice de son pouvoir d'achat universel. Seul, avait dit la *Contribution*, l'argent fait l'objet d'un « besoin universel ». Mais dans une société où les individus ne produisent plus qu'en vue du marché, une marchandise n'est elle-même offerte qu'en vue de satisfaire ce « besoin universel ». Non seulement une circulation marchande universelle est nécessairement monétaire, mais le caractère « social » des marchandises (leur valeur) ne se manifeste qu'au contact de l'argent, et c'est par son intermédiaire qu'elles se mettent effectivement en mouvement (ou du moins par

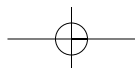
8. « Ce n'est pas la monnaie qui rend les marchandises commensurables. C'est l'inverse. C'est parce que toutes les marchandises sont, en tant que valeurs, du travail humain objectivé, et qu'elles sont, pour cette raison, commensurables, qu'elles peuvent collectivement mesurer leurs valeurs dans une seule et même marchandise spécifique, et par là même transformer cette dernière en leur mesure de valeur collective, en monnaie. La monnaie en tant que mesure de la valeur est la forme phénoménale nécessaire de la mesure immanente de la valeur des marchandises, c'est-à-dire du temps de travail » (p. 107). On retrouve la figure du « contrat social » : c'est une propriété sociale des marchandises, produits du travail socialement nécessaire, qui leur est présentée par l'argent, mais seul celui-ci peut exhiber l'universalité comme telle.



référence anticipée à un « règlement » des opérations de vente et d'achat qui devra se faire en argent, ou contre un représentant de celui-ci, comme le papier-monnaie). Cette autonomisation de la puissance sociale de l'argent sera bien entendu portée à son maximum par le développement du mode de production capitaliste, puisque c'est à partir de l'accumulation d'argent et en vue de son accroissement incessant que se font toutes les opérations de vente et d'achat des « facteurs de la production ».

Dans l'analyse de Marx, nous pouvons trouver trois raisons de l'excès de pouvoir qu'il semble retirer de sa seule nature, et qui renvoient en réalité à des fonctions de la circulation. La première est le fait que la cristallisation de l'équivalent général dans la forme de la monnaie correspond à la formation effective d'un marché mondial. On peut dire que la forme de l'équivalent général dessine en creux une universalité virtuelle, une forme d'équivalence pour toutes les marchandises particulières (et les travaux qui les produisent), dont l'extension demeure indéterminée. Au contraire, la monnaie est effectivement, concrètement universelle (la *Contribution* avait expliqué que « l'or et l'argent aident à créer le marché mondial en ce que dans leur concept monétaire réside l'anticipation de son existence », parce qu'il n'est limité par aucune frontière, ou qu'il transgresse toute restriction liée à une représentation « communautaire », et, préfigurant la terminologie de l'analyse du fétichisme, elle ajoutait : « Cet effet magique de l'or et de l'argent n'est nullement limité aux années d'enfance de la société bourgeoise ; il résulte nécessairement de l'image complètement inversée que les agents du monde des marchandises ont de leur propre travail social ; et la preuve en est fournie par l'influence extraordinaire qu'exerce sur le commerce mondial la découverte de nouveaux pays aurifères au milieu du XIX^e siècle⁹. »). La seconde raison c'est que seul l'argent, en tant qu'il est précisément une « matière » déterminée, historiquement incarnée dans les métaux précieux, peut être « dématérialisé », c'est-à-dire représenté conventionnellement dans la circulation par un « signe monétaire » (comme le papier-monnaie, la lettre de crédit ou le chèque, etc.). Dans le chapitre III du *Capital*, Marx explique que cette métamorphose requiert l'intervention de l'État et l'institution de sa « souveraineté monétaire ». Il semble donc qu'elle contredise la représentation précédente d'une monnaie dont l'existence est liée au marché mondial, puisqu'il n'y a pas d'État mondial. Mais cette difficulté se résout si nous voulons bien admettre qu'en réalité la « société des marchandises » ne s'identifie *ni* avec la « république commerçante universelle » en tant qu'espace mondial sans frontières, *ni* avec un espace purement national, mais avec l'articulation des souverainetés étatiques au sein du marché mondial. Le double processus de matérialisation-dématérialisation-rematérialisation de la monnaie décrit par Marx correspond donc exactement à la figure concrète de l'émergence de l'État comme institution du marché mondial et de celui-ci comme dépassement ou relativisation des

9. *Contribution à la critique de l'économie politique*, op. cit., p. 114.

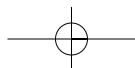


souverainetés particulières, dont les puissances respectives se « mesurent » à la capacité qu'elles possèdent d'imposer dans une partie du monde leur propre représentation de la monnaie.

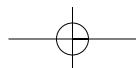
En revanche la figure du contrat social des marchandises semble bien toucher aux limites de sa validité avec la troisième détermination qui exprime l'autonomisation de la monnaie par rapport à la forme de l'équivalent général : la capacité que possède l'argent de *créer* des marchandises qui ne sont pas immédiatement « partie prenante » au contrat, parce qu'elles ne sont pas initialement des produits du travail social ou des branches de la division du travail (c'est-à-dire, si l'on veut continuer suivant la même métaphore, de « faire de nouveaux citoyens » dans la république des marchandises). Cette capacité s'exerce principalement dans deux directions, que Marx évoquera soit dans la première section¹⁰, soit plus loin au cours de son livre. D'une part dans la constitution de marchandises « fictives », dont la valeur sera dite « irrationnelle » en ce qu'elles ne sont pas des produits du travail mais entrent dans la circulation par suite d'une appropriation ou d'une monopolisation d'objets *naturels* qui forment les conditions de possibilité de toute production : ce qui est avant tout le cas des *éléments* (eau, terre, air, minerais, etc.). D'autre part, à un niveau encore plus profond, c'est-à-dire plus proche de la « substance » même de la valeur, lorsque la « force de travail » humaine se trouve à son tour transformée en marchandise, ce qui ne peut se faire que si des individus en échangeant l'usage contre de l'argent, au moyen duquel ils chercheront ensuite à se procurer sur le marché les moyens de leur subsistance.

La dissolution du « travailleur social » se trouve alors exhibée à son tour, par l'intermédiaire de l'argent qui devient le moyen terme du « rapport à soi » de chaque individu dans la reproduction de sa capacité de travail et dans son utilisation à des tâches productives, en même temps que la « surnaturelle puissance » de l'argent se manifeste par sa capacité de transformer les personnes en choses, ou du moins de faire passer la distinction de la personne et de la chose au sein de l'individualité elle-même (en permettant ainsi au producteur d'apparaître comme le « propriétaire » de sa propre force de travail, ou de son corps et de son cerveau en tant que forces de travail, qu'il peut « librement » aliéner). On voit ici l'argent exprimer non seulement une universalité extensive, celle d'un moyen de circulation mondial, mais devenir l'agent d'une universalité intensive, en ce sens que la forme marchandise englobe la totalité des objets possibles, y compris ceux qui n'entraient pas dans sa définition initiale, ne laissant « rien » subsister hors de son emprise. On a ici une indication du sens dans lequel il est possible de dire, non seulement que la production marchande s'étend au monde entier (détruisant ou

10. On trouve une première indication lorsqu'il évoque la façon dont, « à un certain niveau de développement et d'extension de la production marchande, la fonction de moyen de paiement déborde la sphère de la circulation des marchandises. La monnaie devient la marchandise universelle des contrats » (p. 158), et par voie de conséquence celle des prestations de services, des impôts, des pénalités et dédommagements, etc.



absorbant tous les autres modes de production), mais que la forme-marchandise constitue un monde, ou représente une forme de constitution du monde, en tant que totalité d'hommes et de choses, sous la domination des « choses ». C'est-à-dire aussi des « fantômes ».



Valeur, équivalent général et numéraire :

« Le mot *franc* est le nom d'une chose qui n'existe pas¹. »

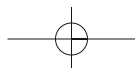
par Antoine Rebeyrol

Les économistes sont généralement partis de l'analyse de l'échange réel (c'est-à-dire de l'échange de marchandises entre elles), pour développer une théorie de la valeur conçue comme condition d'intelligibilité de tout le discours économique portant sur les grandeurs réelles. Ce n'est qu'en un second temps qu'ils ont recherché une détermination des grandeurs nominales (monétaires), en développant la problématique de l'*intégration* de la monnaie à la théorie de la valeur réelle qui avait été constituée en dehors d'elle, c'est-à-dire en essayant d'expliquer la valeur de l'argent. Les difficultés de cette intégration constituent aujourd'hui un obstacle reconnu. Marx et Walras ont cependant fait exception, indépendamment l'un de l'autre, à peu près au même moment². Ils ont voulu tirer, de l'intérieur même de leur analyse de l'échange réel, des déterminations monétaires à travers les concepts voisins d'équivalent général chez Marx et de numéraire chez Walras. La chose est plus connue pour Marx, qui explique bien, dans le premier chapitre du livre I du *Capital*, que ses développements sur les formes de la valeur, de la forme simple à la forme équivalent général, ont pour but « de faire ce que l'économie bourgeoise n'a jamais tenté [...], fournir la *genèse* de la forme monnaie » (p. 577)³. Mais elle est vraie aussi de Walras, qui développait, dans la première

1. Il s'agit d'une citation de Walras. Nous remercions Carlo Benetti pour l'échange approfondi que nous avons eu à propos d'une première version de ce texte.

2. La première édition allemande du livre I du *Capital* date de 1867, mais la parution de la traduction française de Joseph Roy, en fascicules, s'est échelonnée d'août 1872 à mai 1875. La première édition des *Éléments d'économie politique pure* date de 1874 pour les trois premières sections, de 1877 pour les trois suivantes, mais Walras était en possession de ses propositions principales depuis 1871 ou 1872. Les éditions suivantes des *Éléments* datent de 1896 et 1900.

3. Sauf indication explicite contraire, la pagination renvoie, lorsqu'il s'agit de citations de Marx, au livre I du *Capital* dans l'édition de la Pléiade. Quand on utilise le texte des première et quatrième éditions allemandes du chapitre I, elles sont citées d'après la traduction de Dognin (1977), et la référence de la page est précédée de la lettre « D ». Les références aux *Théories sur la plus-value* sont →



édition des *Éléments d'économie politique pure*, sa théorie monétaire en prolongement direct de son analyse de « l'échange pur » (de deux puis d'un nombre quelconque de marchandises entre elles), et du numéraire – avant de rejeter, il est vrai, à partir de l'édition de 1889, sa théorie de la monnaie à la fin de l'ouvrage. Il importe de comparer ces deux tentatives qui, bien qu'extrêmement voisines, comportent des éclairages opposés sur le concept de valeur.

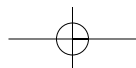
Walras explique que « tout échange de deux choses l'une contre l'autre se compose d'une double vente et d'un double achat », parce que « l'acheteur d'une chose est vendeur de celle qu'il donne en échange » (p. 70). Il en conclut qu'en partant de l'échange réel, il suffira d'en faire sortir, par l'analyse, la séparation effective de l'achat et de la vente qui identifie l'échange monétaire, car « ce sont la double vente et le double achat implicitement compris dans tout échange qui apparaissent isolément par le fait de l'intervention de la monnaie » (p. 545).

Pour la théorie de l'équilibre général, et indépendamment de l'analyse des grandeurs nominales, l'idée d'une double vente et d'un double achat, toute banale qu'elle puisse paraître, est cruciale. Cela est si vrai qu'on peut dire que la découverte de cette théorie, par Walras, est en quelque sorte *signée* par cette affirmation que le troc de deux marchandises ne doit pas être vu comme un unique acte singulier, mais au contraire comme un acte double. Si, en effet, contrairement aux apparences, l'échange de deux marchandises entre elles n'est pas le cas particulier paradigmatique de l'analyse d'équilibre partiel, mais au contraire requiert une approche d'équilibre général, c'est bien parce qu'il ne relève pas de l'analyse d'un marché unique, où un bien s'échangerait contre l'autre, mais au contraire de deux marchés interdépendants et reliés, l'un pour chaque marchandise⁴. La liaison entre ces marchés existe d'abord au niveau de l'expérience individuelle, à travers les contraintes de budget auxquelles font face les échangistes : demander une marchandise (sur un marché), c'est *ipso facto* offrir l'autre (sur l'autre) (p. 75). Elle existe aussi au niveau de l'expérience de marché, puisque les deux marchés sont reliés par une « loi de Walras » (qui résulte de l'agrégation des contraintes individuelles⁵) : si un marché est équilibré, le second l'est aussi, et si l'un est en excès de demande, l'autre doit être en excès d'offre (p. 77). L'étude graphique de l'équilibre général de cette économie d'échange à deux biens fait intervenir non pas une mais deux figures, une pour chaque marché ; non pas deux mais quatre courbes, deux courbes d'offre et deux courbes de demande (p. 86). Voilà la grande découverte de Walras, fondatrice de la théorie de l'équilibre général.

→ précédées de leur date de parution aux Éditions Sociales, 1976. Lorsqu'il s'agit de citations de Walras, la pagination renvoie à l'édition chez Economica des *Éléments d'économie politique pure*.

4. De ce point de vue, l'équilibre partiel n'est qu'une fiction qui théorise seulement un « demi-échange ».

5. La loi de Walras (l'expression a été forgée par Oscar Lange), bien connue en économie, énonce que la somme des valeurs des demandes excédentaires sur tous les marchés doit être nulle.



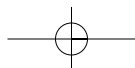
A priori, la démarche de Marx semble très différente. *Le Capital* s'ouvre sur une analyse de l'échange de deux marchandises qui met en relief son caractère *symétrique*, essentiel à sa saisie comme relation d'équivalence⁶. Si « la valeur d'échange apparaît d'abord comme un rapport quantitatif », en sorte qu'« une valeur d'échange intrinsèque, immanente à la marchandise, paraît être, comme dit l'école, une *contradictio in adjecto* » (p. 563), le premier moment de la démarche scientifique consiste précisément à dépasser cette apparence. « 1 quarteron de froment = a kilogramme de fer » : il faut voir que dans ces deux objets différents « il existe quelque chose de commun », qu'ils sont chacun égaux à un troisième « qui par lui-même n'est ni l'un ni l'autre » (p. 564). L'équivalence est alors fondée, dans le texte de Marx, comme il est bien connu, sur l'égalité des quantités de travail social nécessaires à la production de ces deux objets.

Néanmoins, Marx n'en reste pas là. Parce que la valeur a une réalité purement sociale, en effet, « on ne sait où la prendre » (p. 576). « On peut tourner et retourner comme on voudra une marchandise prise à part, en tant qu'objet de valeur, elle reste insaisissable [...]. Cette réalité sociale ne peut se manifester que dans les transactions sociales, dans les rapports des marchandises les unes avec les autres » (*ibid.*). Il faut donc étudier les formes que la valeur prend dans l'échange⁷, à commencer par la forme simple qui apparaît dans l'échange de deux marchandises entre elles. Bien que simple, cette « *forme élémentaire de la marchandise* [...] contient *tout le secret de la forme argent* » (lettre à Engels du 22 juin 1867). C'est en elle que « réside toute la difficulté ».

Or, la difficulté principale consiste bien à faire comprendre que, au-delà de l'apparence du signe égal, la relation « 20 mètres de toile = 1 habit » est *asymétrique*. La toile est sous forme relative, elle exprime activement sa valeur d'échange relativement à – ou sous la forme de – un habit. Ce dernier a un rôle passif, il est posé comme équivalent de la valeur de la toile, il est mis sous forme équivalent. La polarité de la relation est donnée par la tension entre la valeur d'échange d'une marchandise et la valeur d'usage (de l'autre), car l'équivalent « n'exprime pas sa valeur, mais fournit seulement la matière pour l'expression de la valeur de la première

6. Au sens mathématique, une relation d'équivalence est une relation réflexive, symétrique et transitive. Puisque la monnaie sépare l'achat et la vente, la relation d'échange monétaire n'est pas symétrique (acheter n'est pas vendre). Elle n'est pas non plus transitive (de ce qu'un bien s'échange contre de la monnaie, et la monnaie contre un autre bien, il ne s'ensuit pas nécessairement que les deux biens puissent s'échanger entre eux, à cause du problème de la double coïncidence des besoins).

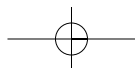
7. « Le temps de travail social n'existe qu'à l'état latent dans les marchandises, et il ne se révèle que dans leur procès d'échange. Le point de départ n'est pas le travail des individus en tant que travail commun, mais au contraire les travaux particuliers d'individus privés qui ne revêtent le caractère de travail social général que dans le procès d'échange, en se dépouillant de leur caractère primitif. Le travail social général n'est donc pas un donné, mais un résultat en voie de devenir » (*Critique de l'économie politique*, éditions de la Pléiade, tome I, p. 298). C'est bien la caractéristique d'un marxisme vulgaire que de se contenter de l'énoncé de la théorie de la valeur travail pour sauter directement à la théorie de l'exploitation, sans se préoccuper de l'étude des formes de la valeur.



marchandise » (p. 578). L'habit intervient « dans sa corporéité physique » : la valeur d'échange de la toile prend la forme d'un habit, d'un habit « bien boutonné » (p. 581). Évidemment on peut « inverser » ou « retourner » la forme simple, c'est même ce que nous faisons si nous nous « représentons un troc entre le producteur de toile A et le producteur d'habit B » et que nous passons du point de vue du premier à celui du second. « Après avoir longtemps débattu, ils se mettent enfin d'accord. A déclare : *20 mètres de toile valent un habit*, et B : *1 habit vaut 20 mètres de toile*. En ce cas, les deux marchandises, la toile et l'habit, se trouvent *simultanément* sous la forme relative et sous la forme équivalent. Mais cela ne vaut, notons-le bien, que *pour deux personnes différentes et dans deux expressions de valeur* qui, malgré leur *simultanéité*, n'en sont pas moins *distinctes* » (supplément au chapitre I, 1 de la première édition allemande, D. p. 117). Au-delà de l'apparence fétichiste d'une relation entre choses, l'échange est bien une relation entre personnes. Au-delà de l'apparence du signe égal, l'échange est bien un acte double, car la relation d'égalité « 20 mètres de toile = 1 habit » comporte en fait deux expressions différentes. On s'est bien rapproché de Walras : en considérant la forme simple (20 mètres de toile = 1 habit) et son retournement (1 habit = 20 mètres de toile), on a non pas une mais deux expressions distinctes ; non pas deux mais quatre formes, deux formes relative et deux formes équivalent.

En inversant la forme simple on n'obtient pas la même relation, mais une autre relation asymétrique. La difficulté est réelle. Pour faire saisir l'asymétrie caractéristique de la relation, la faire sauter aux yeux en une image électrisante, Marx recourt paradoxalement à une expression que l'on ne peut justement pas retourner, celle d'Henri IV : *Paris vaut bien une messe* (p. 582). Mais pas l'inverse, évidemment, une messe ne vaut pas Paris. Ce paradoxe n'est pas gratuit, parce que le mystère de l'argent réside précisément en ce non-retournement, et que les déterminations introduites par le développement des formes de la valeur aboutiront à sa cristallisation. « *Le blé vaut 24 francs l'hectolitre*, voilà le fait de la valeur d'échange », écrit Walras (p. 50) en une formule qui ne s'inverse naturellement pas plus que l'aphorisme d'Henri IV, dont elle constitue comme la forme prosaïque, car acheter n'est pas vendre⁸. Mais pour en rester à la forme simple pour le moment, et à son retournement, on peut recourir à l'analogie avec la polarité droite/gauche et son image spéculaire. À ce stade du troc de deux marchandises, si, comme on l'a vu, « les deux marchandises, la toile et l'habit, se trouvent *simultanément* sous la forme relative et sous la forme équivalent », s'il y a par conséquent deux équivalents simultanés, *c'est qu'il n'y a pas d'équivalent général*, pas plus qu'il n'y a de privilège entre un gant droit et un gant gauche. Mais la polarité entre la forme relative et la forme équivalent rompt la symétrie nécessaire à l'existence d'une relation d'équivalence, tout comme l'équivalence entre un gant droit et un gant gauche est rompue dès lors qu'on essaye de les enfiler sur la même main. La

8. Dire que le franc vaut du blé serait user en effet d'une bien curieuse façon de s'exprimer.



difficulté, réelle, est de comprendre que le « retournement » n'est pas la preuve de la symétrie d'une unique relation d'équivalence, mais qu'il revient au contraire à poser une deuxième relation *distincte* qui, comme la première, est asymétrique et a rompu l'équivalence entre les biens échangés⁹. On pourrait dire aussi qu'il y a symétrie entre les formes polaires qui sont l'image inversée l'une de l'autre, et équivalence entre elles, mais pas entre les biens qui constituent les termes de chacune de ces formes polaires. Et *c'est bien cette polarité asymétrique qui autorise l'espoir de déduire, de l'analyse de l'échange réel, des déterminations monétaires*. Il y a, chez Marx comme chez Walras, un double achat et une double vente qui sont implicitement contenus dans tout échange. C'est de cette même base qu'ils ont voulu, l'un comme l'autre, tirer la séparation de l'achat et de la vente. Leur démarche est profondément analogue¹⁰.

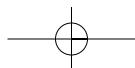
Walras, quant à lui, part (p. 74) d'une équation de l'échange de m unités de marchandise (A) contre n unités de (B), qu'il écrit sous la forme suivante : $mv_a = mv_b$, où v_a et v_b désignent les valeurs des marchandises (A) et (B), ainsi apparemment posées comme « absolues ». Il y a donc *a priori*, chez Walras comme chez Marx, l'affirmation initiale d'une valeur « intrinsèque », au départ de l'analyse de l'échange, même si son contenu est provisoirement passé sous silence. Walras pourrait bien dire, de v_a , qu'en dehors de la relation d'échange il ne sait « où la prendre » : on peut « à la rigueur, écrit-il en effet, supprimer la valeur en supprimant l'échange » (p. 51). Il faut donc prendre la valeur là où elle apparaît, dans les transactions sociales, sur le marché, dans l'équation de l'échange. « C'est sur le marché qu'il faut aller pour étudier la valeur d'échange » (p. 70).

Or, les rapports des marchandises les unes avec les autres sont appelés des prix, chez Walras comme chez le commun des mortels. Que v_a et v_b désignent bien des valeurs absolues semble attesté par le fait qu'il définit le rapport d'échange de (A) contre (B), le prix de (A), par le rapport des valeurs d'échange¹¹, définition d'où il tire la relation $p_a = v_a/v_b = n/m$. Il s'agit bien d'une relation polaire, car p_a est la quantité de (B) qu'il faut donner pour acquérir une unité de (A), c'est le prix relatif de (A) en (B), expression dans laquelle (B) sert donc de numéraire, dans la mesure du prix de (A). Walras tire aussi immédiatement les relations suivantes :

9. « Selon qu'une telle équation est lue à l'endroit ou à l'envers, les deux marchandises, la toile et l'habit, qui en constituent les termes, se trouvent aussi bien l'une que l'autre tantôt sous la forme relative, tantôt sous la forme équivalent. Ici, *il faut faire effort pour tenir ferme l'opposition bipolaire* » (D. p. 161, nous soulignons).

10. La « loi de Walras » était d'ailleurs connue de Marx qui l'avait trouvée chez James Mill : « L'offre de toutes les marchandises peut être à un moment donné plus grande que la demande de toutes les marchandises, du fait que la demande de *marchandise générale*, d'argent, de valeur d'échange, est plus grande que la demande de toutes les marchandises particulières » (1976, tome II, p. 602).

11. Si l'on était tenté de dire au contraire que la valeur d'échange d'une unité de (A), v_a , est la quantité n/m de (B) contre laquelle elle s'échange, tout comme v_b est la quantité m/n de (A) contre laquelle s'échange une unité de (B), on obtiendrait le résultat absurde que le rapport des valeurs d'échange, v_a/v_b , serait égal à $(n/m)^2$.



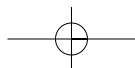
$p_b = v_b/v_a = m/n = 1/p_a$, et donc $p_a p_b = 1$. Il en conclut que les prix « *sont réciproques les uns des autres* » (p. 75). « De même qu'il y a toujours, comme nous l'avons dit, dans un échange, une double vente et un double achat, de même il y a toujours aussi un double prix. Cette perpétuelle réciprocité est la circonstance la plus importante à concevoir dans le fait de l'échange » (*ibid.*).

La réciprocité de Walras est bien l'équivalent de l'« inversion » ou du « retournement » de Marx. Considérons en effet la relation de réciprocité, $p_a = 1/p_b$ ou $p_a p_b = 1$. p_a est le prix de (A) en (B) comme p_b est le prix de (B) en (A) ; (B) sert de numéraire, dans la mesure du prix de (A), dans le même temps que (A) sert de numéraire, dans la mesure de p_b . Il y a donc simultanément deux numéraires, tout comme il y avait chez Marx simultanément deux équivalents. Apparemment il y a donc bien, chez Walras comme chez Marx, trois termes : l'affirmation de valeurs absolues (les v) ; l'affirmation d'une relation polaire dans le rapport d'échange, par laquelle la valeur d'échange d'une marchandise s'exprime en termes de (ou relativement à) l'autre (p_a) ; l'affirmation, enfin, de l'existence simultanée de cette relation polaire et de son image inversée ou en miroir ($p_a p_b = 1$).

Or, apparemment, la conclusion est la même : dire qu'il y a *simultanément* deux numéraires, c'est dire en fait qu'il n'y a pas de numéraire dans ce troc de deux marchandises. Si en effet on choisissait un numéraire des prix, par exemple (B), en posant par conséquent que p_b est identique à 1, on obtiendrait immédiatement, dans la formule de Walras, un résultat absurde : $p_a = p_b = 1$, $m = n$ ¹². Le numéraire est donc comme Dieu pour un monothéiste, la pluralité le détruit. Dans le jugement marchand, le prédicat d'unicité est analytiquement inclus dans le sujet « numéraire ». La similitude avec Marx est totale, car le concept de numéraire est l'analogue non pas du concept d'équivalent, mais bien de celui d'équivalent général. Il revient au même de dire (chez Marx) que s'il y a simultanément deux équivalents, c'est qu'il n'y a pas d'équivalent général ; ou de dire (chez Walras) que s'il y a simultanément deux numéraires, c'est qu'il n'y a en fait pas de numéraire. C'est donc à tort que nous avons dit de (B) qu'il servait de numéraire dans la mesure du prix de (A), car il n'opérait en fait que comme un « numéraire particulier », dont le concept doit être distingué de celui de numéraire (tout court), exactement comme il faut distinguer, chez Marx, les concepts d'équivalent et d'équivalent général.

Que pouvons-nous conclure jusqu'à maintenant ? Chez les deux auteurs, l'analyse du troc de deux marchandises repose apparemment sur le concept d'une valeur absolue mais nécessite fondamentalement la mise en évidence d'un acte double, une double vente et un double achat, qui semble exclure le numéraire ou

12. La relation multiplicative de réciprocité $p_a p_b = 1$ n'a donc rien à voir avec la pratique de la théorie de l'équilibre général contemporaine consistant à normer les prix relatifs dans le simplex, en choisissant comme numéraire des prix un panier composé d'une unité de chaque bien, pratique qui reviendrait ici à poser la relation additive $p_a + p_b = 1$.

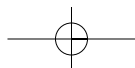


l'équivalent général. Or, c'est précisément sur cette même base de l'acte double qu'ils ont espéré mettre en évidence, en élargissant le nombre de marchandises et en développant les déterminations *internes* de l'échange réel, l'apparition du numéraire et de l'équivalent général. Cette opération est à leurs yeux nécessaire pour lever le mystère de l'échange monétaire, qui sépare effectivement les deux achats et les deux ventes implicitement contenus dans tout échange.

Cette opération, cependant, n'est pas immédiate. Chez les deux auteurs, elle appelle au contraire la médiation d'un nouveau moment, obtenu dès que l'on augmente le nombre de marchandises au-delà de deux. Il s'agit de la « *forme II* » de la valeur chez Marx, de l'« *équilibre imparfait* » chez Walras. Dans les deux cas, ce sont les inconvénients repérés à ce stade intermédiaire qui appelleront leurs dépassements. Dépassement en une « *forme III* » chez Marx, en un « *équilibre parfait ou général* » chez Walras. Ce dépassement revient à faire apparaître l'équivalent général chez Marx, base de la « *forme IV* ou *forme argent* » ; et le numéraire chez Walras, base de son analyse monétaire. Poursuivons donc la comparaison.

La « *forme II* » de la valeur est la « *forme valeur totale ou développée* » (p. 594) (ou « *déployée* », dans la traduction Dognin). Elle se lit « 20 mètres de toile = 1 habit, ou = 10 livres de thé, ou = 40 livres de café, ou = 2 onces d'or, ou = etc. ». Quelles en sont les caractéristiques ? « Dans la forme valeur déployée (forme II), une marchandise exclut toutes les autres pour exprimer en elles sa propre valeur » (D. p. 163). « La toile se tient donc désormais *en rapport social* non plus seulement avec une autre espèce *singulière* de marchandise, mais avec *le monde des marchandises*. Comme marchandise, elle est citoyenne de ce monde » (D. p. 151). Quels sont alors les « défauts » (p. 595) de cette forme II ? « Cette expression est constituée d'une mosaïque bigarrée d'expressions de valeur hétérogènes et divergentes » (D. p. 151). « L'unité de forme et d'expression fait défaut » (p. 596). À la deuxième page de la quatrième édition allemande du livre I, on peut lire carrément, avant même l'introduction de la valeur travail, à propos d'une forme semblable où un quarter de blé s'échange contre x cirage, y soie, z or, etc. : « Le blé a de multiples valeurs d'échange au lieu d'en avoir une seule » (D. p. 175). Mais encore ? La toile exclut toutes les autres marchandises, mais « cette *exclusion* peut être un *processus purement subjectif*, l'œuvre du possesseur de toile par exemple, quand il évalue dans beaucoup d'autres marchandises la valeur de la sienne » (D. p. 163).

Pour surmonter ces inconvénients, il faut selon Marx, c'est bien connu, inverser la forme II, pour obtenir la forme III ou « *forme équivalent général* » : 1 habit, ou 10 livres de thé, ou 40 livres de café, ou 2 onces d'or, ou etc. = 20 mètres de toile. La toile est devenue l'équivalent général en lequel s'exprime la valeur de toutes les (autres) marchandises. Or, « c'est seulement grâce à son caractère *général* que la *forme valeur* correspond au *concept de valeur* » (D. p. 155). Avec la forme III, « les marchandises sont toutes exprimées *comme une matérialisation du même travail*, de celui qui est contenu dans la toile, ou *encore comme une même*



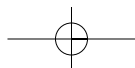
matérialisation du travail, à savoir comme de la toile. C'est ainsi qu'elles sont rendues *qualitativement égales*¹³ » (*ibid.*). A *contrario* elles ne l'étaient pas auparavant, parce que la forme valeur n'était pas adéquate au concept de valeur tant que l'on en restait à un processus purement subjectif. Avec la forme III au contraire, la toile « *est elle-même exclue par toutes les autres marchandises. L'exclusion est ici un processus objectif* » (D. p. 163). Du coup, le travail de tissage est « immédiatement social ». Enfin, si le passage à la forme II, puis à la forme III impliquaient tous deux des « changements essentiels », la forme argent ou « forme IV, au contraire, ne diffère en rien de la forme III, si ce n'est que maintenant c'est l'or qui possède, à la place de la toile, la forme d'équivalent général » (p. 603).

Ces analyses de Marx, très célèbres, sont tout à la fois extraordinairement éclairantes et obscures. Peut-être la comparaison avec l'autre tentative, celle de Walras, permettra-t-elle de faire le point sur l'étonnant mélange de plaisir et de gêne éprouvé, à ce moment, par tout lecteur du *Capital*.

Lorsque Walras généralise son analyse à un nombre n quelconque de marchandises, il procède de la façon suivante (son analyse s'inspire de l'étude du change d'Augustin Cournot – 1838). Chaque échangiste est porteur d'une seule marchandise (cette hypothèse, essentielle, implique qu'il y a correspondance entre la structure des échangistes et celle des marchandises). Il va voir tous les marchés où sa marchandise intervient, *i.e.* $(n-1)$ marchés, ceux où les $(n-1)$ autres marchandises s'échangent contre la sienne propre. Walras appelle ces marchés où les marchandises se confrontent deux à deux des « marchés spéciaux », qu'on peut imaginer « désignés par des écriteaux sur lesquels on aurait indiqué les noms des marchandises qui s'échangent et les prix d'échange » (p. 163), par exemple : « Echange de (A) contre (B) et de (B) contre (A) aux prix réciproques p_{ab}, p_{ba} » (*ibid.*). Voici comment il écrit par exemple les fonctions de demande des « porteurs de (B) » : $D_{ab} = F_{ab}(p_{ab}, p_{cb}, p_{db}, \dots)$ sur le marché spécial (AB), $D_{cb} = F_{cb}(p_{ab}, p_{cb}, p_{db}, \dots)$ sur le marché (CB), etc. (p. 159)¹⁴. Sur le marché (AB), les porteurs de (B) ont besoin de connaître le prix relatif de (A) en (B), p_{ab} , inverse de p_{ba} , mais aussi les autres prix relatifs de leur marchandise ($p_{cb}, p_{db}, \dots$), car ils ne peuvent pas savoir combien ils sont prêts à sacrifier de (B) contre (A) sans savoir à quel prix ils pourront acheter, toujours avec leur (B), les biens (C), (D), etc. Leur marchandise (B) est « citoyenne du monde ». Toutes les fonctions de demande des porteurs de (B) dépendent du même ensemble de prix, de même que leur contrainte de budget. On peut donc dire que l'échangiste va exprimer la valeur de sa marchandise dans la série des $(n-1)$ autres, ce qui est la forme II de Marx.

13. Ou encore : « Toutes les espèces de travaux privés n'obtiennent leur caractère *social* que de manière *antithétique* du fait qu'elles sont toutes *égalisées* à une espèce exclusive de travail privé, qui est ici le tissage » (D. p. 85).

14. Dans cette écriture, D_{ij} représente la demande de i contre j , et p_{ij} le prix relatif de i en j , inverse du prix p_{ji} (on a donc $p_{ij}p_{ji} = 1$). Demander du (A) sur le marché (AB) pour les porteurs de (B), c'est *ipso facto* offrir la quantité suivante de (B) contre (A) : $O_{ba} = D_{ab}p_{ab}$, avec $D_{ab}v_a = O_{ba}v_b$ et $p_{ab} = v_a/v_b$ (p. 156).



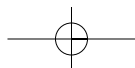
On peut pourtant noter que Walras écrit $F_{ab}(p_{ab}, p_{cb}, p_{db}, \dots)$ et non $F_{ab}(p_{ba}, p_{bc}, p_{bd}, \dots)$, forme qui exprimerait plus directement que le bien (B) a plusieurs prix (« le blé a de multiples valeurs d'échange »). Si bien qu'on a l'impression qu'il existe, dans la pensée de Walras, pour les porteurs de (B), une sorte de « forme équivalent général particulière », parce que les $(n-1)$ autres marchandises expriment leur valeur en (B). Si l'on veut, pour leurs porteurs, (B) est un « numéraire naturel », la particularité provenant de ce que pour un porteur d'une autre marchandise, par exemple un porteur de (A), c'est sa propre marchandise, (A) et non (B), qui sera un « numéraire naturel » (il sera confronté au système de prix $[p_{ba}, p_{ca}, p_{da}, \dots]$). Il y a autant de « numéraires naturels ou particuliers » que de marchandises. Toute cette remarque est d'ailleurs de peu d'importance car on peut toujours passer du système $(p_{ab}, p_{cb}, p_{db}, \dots)$ à $(p_{ba}, p_{bc}, p_{bd}, \dots)$, puisque $p_{ij}p_{ji} = 1$.

En ajustant les prix, Walras établit alors un équilibre sur les $n(n-1)/2$ marchés spéciaux des n marchandises prises 2 à 2, qu'il qualifie d'équilibre imparfait (p. 161). Quelles en sont les caractéristiques ? Formellement, il s'agit d'un équilibre assez particulier, à *information asymétrique*, parce que si chaque agent connaît les $(n-1)$ prix qui concernent le bien particulier dont il est porteur, il ignore en revanche les « prix croisés » des autres biens : les porteurs de (B), par exemple, ignorent tous les prix relatifs où (B) n'intervient pas, comme p_{ac} ou p_{cd} . Sur le marché spécial (AB), interviennent des porteurs de (A) et des porteurs de (B), qui ont en commun l'information du prix p_{ab} , inverse de p_{ba} . Mais ils ignorent les autres prix que leurs vis-à-vis connaissent¹⁵. Ils sont en outre tous complètement ignorants des prix qui ne font intervenir ni (A) ni (B), comme p_{cd} par exemple.

Au-delà des caractéristiques particulières de cet équilibre, quelles en sont donc les imperfections ? On pourrait croire que du point de vue d'une méthodologie d'équilibre général, on a régressé par rapport à l'analyse de l'échange dans une économie à deux biens, puisque au lieu de représenter l'échange de (A) contre (B) par deux marchés interdépendants, on n'a apparemment utilisé qu'un marché, dit « spécial », le marché (AB). Cette impression est néanmoins incorrecte. La relation de réciprocité $p_{ab}p_{ba} = 1$ est vérifiée, elle implique la même chose que dans le monde à deux biens. Demander (A) contre (B), c'est offrir (B) contre (A). On peut écrire une petite loi de Walras pour chaque marché spécial, avec bien quatre termes¹⁶. Par contre, on ne peut pas écrire la valeur de la somme des demandes excédentaires sur tous les marchés, voilà un inconvénient sérieux.

15. Sur le marché (AB), les porteurs de (A) connaissent p_{ac} , qu'ignorent les porteurs de (B) ; tandis que ces derniers connaissent p_{bc} , qu'ignorent les premiers.

16. Puisque $O_{ba} = D_{ab}p_{ab}$, $O_{ab} = D_{ba}p_{ba}$ et que $p_{ab}p_{ba} = 1$, on peut diviser les deux premières relations l'une par l'autre pour obtenir $D_{ab}/O_{ab} = O_{ba}/D_{ba}$, ce rapport commun devant être égal à 1 à l'équilibre du marché « spécial » (AB). Ou encore, en choisissant de raisonner par exemple en termes de (B), on peut les ajouter pour obtenir la loi de Walras : $(D_{ab} - O_{ab})p_{ab} + (D_{ba} - O_{ba}) = 0$. Ou enfin, dans les notations de Walras, avec $p_{ab} = v_a/v_b$, $(D_{ab} - O_{ab})v_a + (D_{ba} - O_{ba})v_b = 0$.



Walras énonce ainsi cet inconvénient : « Dans les conditions ci-dessus définies, il y aurait bien, sur le marché, un certain équilibre des prix des marchandises deux à deux ; mais ce ne serait là qu'un équilibre imparfait. *L'équilibre parfait ou général n'a lieu que si le prix de deux marchandises quelconques l'une en l'autre est égal au rapport des prix de l'une et l'autre en une troisième quelconque* » (p. 162). Cette « condition d'équilibre général » (p. 200) s'écrit donc $p_{ij} = p_{ik}/p_{jk}$, ou encore, compte tenu de ce que $p_{ik} = 1/p_{ki}$, $p_{ij}p_{jk}p_{ki} = 1$. Sous cette forme, on voit que cette condition de *transitivité* des prix peut être vue comme une relation de *réciprocité élargie*, dans un monde à plus de deux biens. En fait, il s'agit d'une *condition d'absence d'opportunité d'arbitrage* (dite plus loin, « condition d'AOA »). Aux prix d'équilibre imparfait, si un produit du type $p_{ab}p_{bc}p_{cd}\dots p_{xa}$ diffère de 1, cela signifie en effet qu'en vendant à ces prix A contre B, puis B contre C, puis C contre D,..., puis X contre A, on obtient une quantité de A différente de celle dont on était parti au départ. Il en serait de même sur n'importe quelle chaîne d'échanges, en sorte qu'on peut gagner en *arbitrant* convenablement entre différentes chaînes¹⁷.

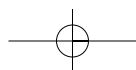
Comment lever cet inconvénient que constitue l'inexistence de la relation d'AOA ? Dans les conditions de l'équilibre imparfait, c'est l'imperfection de l'information des agents qui les empêchaient de se lancer dans des opérations d'arbitrage. En leur assurant maintenant une information plus complète, on verra apparaître des arbitrages, c'est-à-dire de nouvelles offres et demandes dont Walras pense qu'elles vont impliquer des modifications des prix, jusqu'à vérification de la condition d'AOA. Les profits d'arbitrage sont la motivation des actions par lesquelles ils s'annulent.

Or, on peut éviter les arbitrages en utilisant un numéraire, car « si on a crié des prix en numéraire, la condition d'équilibre général a été remplie *ipso facto* » (p. 200). Crier les prix en numéraire, cela signifie en effet crier non plus $n(n-1)/2$ prix, un sur chaque marché spécial, mais au contraire crier seulement $(n-1)$ prix, ceux de $(n-1)$ marchandises en une $n^{\text{ème}}$ quelconque prise comme numéraire¹⁸. Il n'y a alors plus lieu à l'activité des arbitragistes, qui considéraient tous les biens comme des moyens d'échange potentiels. Le numéraire produit immédiatement, *ipso facto*, la relation d'AOA.

Ce qui importe pour Walras, c'est que la vérification de la condition d'AOA intègre les marchés spéciaux en des ensembles cohérents, ce qui revient à « la substitution aux marchés spéciaux d'un marché général » (p. 171). Les forces concurrentielles impliquées par les offres et demandes des arbitragistes poussent les marchés spéciaux à sortir d'eux-mêmes, à se lier les uns aux autres en un mouvement vers l'universel. Grâce à elles, « le monde peut être considéré comme un

17. Si l'information est parfaite, ces gains restent toutefois virtuels (personne n'acceptant de perdre).

18. De cette façon, si par exemple (k) est numéraire, et que l'on cherche à calculer les prix relatifs des biens (i) et (j), on doit appliquer la condition d'équilibre général de Walras : $p_{ij} = p_{ik}/p_{jk}$.



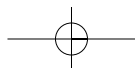
vaste marché général composé de divers marchés spéciaux » (p. 71). Il faut comprendre que l'équilibre général *n'est pas l'équilibre de tous les marchés, mais qu'il est l'équilibre du marché général*. Cette caractéristique est essentielle à la compréhension de ce qu'est une économie monétaire, car alors les agents ne rentrent plus dans des relations duelles particulières, ils sont maintenant confrontés au contraire au marché général abstrait, avec l'anonymat qui semble bien caractériser les actions des agents d'une économie monétaire¹⁹.

Selon Walras, grâce au numéraire, la structure des marchés est donc modifiée, il n'y a plus *le* marché (AB), *le* marché (BC), *le* marché (AC), etc., en nombre $n(n-1)/2$. Il y a maintenant le marché de (A), le marché de (B), etc., en nombre $(n-1)$, avec dès lors comme prix criés *le* prix de (A) en numéraire (et non plus les prix p_{ab}, p_{ac} , etc.). On est passé au marché général. Cette modification doit pourtant être précisée, car Walras a beaucoup insisté sur la différence entre le numéraire et la monnaie²⁰. En fait, c'est seulement la structure des *prix* qui est modifiée par le numéraire. La structure des marchés eux-mêmes n'est réellement modifiée que lorsqu'on passe de la « forme numéraire » à la « forme argent », avec une monnaie qui fonctionne effectivement comme intermédiaire des échanges. Ce dernier passage est nécessaire parce que, dans un monde à plus de deux biens, la réalisation des transactions par le troc se heurte au problème de la double coïncidence des besoins. Il suppose que les agents détiennent des encaisses, c'est la raison pour laquelle Walras a rejeté, à partir de la deuxième édition, sa théorie de la monnaie à la fin de l'ouvrage, après l'exposé de sa théorie du capital.

Considérons un exemple pratique, pour bien nous faire comprendre. Les marchés des changes des différentes monnaies peuvent être vus comme une structure de marchés spéciaux. L'intervention des arbitragistes, tous les jours, produit bien une relation de parité, qui élimine toute base pour d'autres arbitrages. Ces intervenants, environnés de multiples téléphones, sont très efficaces ; grâce à eux la relation d'AOA est pratiquement vérifiée entre les monnaies, tous les jours, à la troisième ou quatrième décimale près, comme on peut le vérifier avec une calculatrice à la page financière de n'importe quel journal. *C'est bien ce fait qui permet de parler du cours d'une monnaie*. Si la relation d'AOA n'était pas vérifiée, on serait bien en peine de le faire, il faudrait admettre qu'une monnaie a de multiples parités, complètement incomparables. On aurait bien une « mosaïque bigarrée d'expressions de valeur hétérogènes et divergentes ». Très pratiquement, la relation d'AOA signifie par exemple qu'une Banque centrale peut intervenir sur le marché des changes en fournissant n'importe quelle devise pour soutenir sa monnaie. Ou qu'un spéculateur peut attaquer une monnaie à partir de n'importe quelle position de change. Si la BCE fournit des yens pour défendre l'euro, l'intervention des

19. Cf. Jacques Derrida, dans la quatrième partie de ce volume.

20. « Généralement, la même marchandise qui sert de numéraire sert aussi de *monnaie* et joue le rôle d'intermédiaire d'échange. L'étalon numéraire devient alors étalon monétaire. Ce sont là deux fonctions qui, même cumulées, sont distinctes » (p. 226).



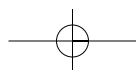
arbitragistes fera baisser la parité dollar/euro²¹, en sorte que l'euro se sera élevé non seulement par rapport au yen mais aussi par rapport au dollar, tout aussi bien que si la BCE avait fourni des dollars. C'est bien grâce à la relation d'AOA, qui résulte de l'activité des arbitragistes, que la BCE peut avoir un objectif concernant le cours de l'euro, qui serait sinon complètement dépourvu de signification. C'est cette relation qui permet de considérer que les différentes places financières sont pratiquement intégrées en un marché mondial des changes.

Si les cours des monnaies étaient criés en une monnaie choisie comme numéraire international, la relation d'AOA serait vérifiée exactement, les arbitragistes devraient se reconvertir. Voilà ce que produirait un numéraire international, par exemple le dollar. Cela supposerait une modification effective des marchés, car le cours euro/yen résulterait des seuls cours criés euro/dollar et yen/dollar. Mais une véritable monnaie internationalement dominante (disons le dollar) suppose une modification des marchés qui ne concerne pas seulement la cotation des cours. Elle suppose que les banques centrales constituent leurs réserves de change en dollars, c'est-à-dire qu'elles acquièrent ou vendent des dollars lorsqu'elles veulent intervenir sur leur monnaie. Dans ce cas, la BCE fournira des dollars si elle veut soutenir l'euro, et pas des yens. C'est pourquoi le choix de la monnaie de réserve pose un problème *politique*. Par exemple, dans un régime de changes fixes, toutes les banques centrales doivent intervenir pour défendre la parité de leur monnaie, sauf celle qui émet la monnaie de réserve, ce qui lui permet de conserver le contrôle de sa masse monétaire et change donc la donne de la politique économique en économie ouverte (c'est le problème dit « du *n-ième* pays »). Le rôle du dollar comme monnaie de réserve a bien changé radicalement les conditions du financement de la guerre du Vietnam.

Reprenons maintenant notre comparaison. Les analyses de Walras permettent-elles d'éclairer la lecture de Marx ? Oui, dans la mesure où elles donnent un contenu précis à la subjectivité de la forme II et à l'objectivité universelle qui est associée à l'équivalent général. Dans la traduction proposée, la forme II correspond bien à un « processus purement subjectif », car si, à l'équilibre imparfait, chaque porteur de marchandise est confronté à un système de prix cohérent, qu'il exprime en son « numéraire naturel particulier », ce système de prix est *distinct*, quantitativement, de ceux qui prévalent pour les porteurs des autres marchandises, chacun avec son « numéraire particulier », tant que la condition d'AOA n'est pas vérifiée²². La marchandise est déjà « citoyenne du monde », mais d'un monde qui n'a pas encore atteint l'objectivité parce qu'il se reflète en autant de numéraires particuliers qu'il y a de marchandises, dans les cervelles de leurs porteurs, et que ces reflets *ne*

21. Ils fourniront des euros contre des yens, avec lesquels ils achèteront alors des dollars ou d'autres devises, qu'ils revendront enfin contre des euros.

22. Un porteur de (A) connaît le système de prix cohérent ($p_{ba}, p_{ca}, \dots$), un porteur de (B) le système ($p_{ab}, p_{cb}, \dots$), mais $p_{ba}/p_{ca} = p_{bc}$ et $p_{ab}/p_{cb} = p_{ac}$ tant que $p_{ab} p_{bc} p_{ca} = 1$.



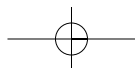
coïncident pas. À l'équilibre imparfait, une marchandise a de multiples valeurs d'échanges, parce qu'il existe autant de systèmes de prix relatifs différents que de biens. Dire qu'il y a simultanément plusieurs numéraires, c'est dire qu'il n'y a objectivement pas de numéraire, voilà l'imperfection. Crier les prix en un numéraire quelconque revient bien à assurer l'objectivité d'un unique système de prix, et ainsi permet de parler de la valeur d'une marchandise. « À l'état d'équilibre général, écrit Walras, *chaque marchandise n'a qu'une valeur d'échange sur le marché* » (p. 207)²³. C'est bien « seulement grâce à son caractère général que la forme valeur correspond au *concept de valeur* ».

Mais cette traduction comporte aussi une portée critique. Tout d'abord, retourner ou inverser la forme II ne produit absolument pas l'équivalent général : passer de $(p_{ba}, p_{bc}, p_{bd}, \dots)$ à $(p_{ab}, p_{cb}, p_{db}, \dots)$ ne change en effet rien à l'affaire. Chaque échangiste opère cette inversion, à l'équilibre imparfait, en utilisant son « numéraire naturel ». Le retournement de la forme II ne produit qu'une série d'équivalents particuliers. Il ne fournit nullement la condition de réciprocité élargie, la condition d'AOA²⁴.

Ensuite il y a plus, parce que *l'élargissement de la relation de réciprocité amène à s'interroger sur le contenu même du concept de valeur (absolue)*. Pour Marx, on l'a vu, seul l'équivalent général permet d'attribuer aux marchandises leur « objectivité de valeur », de les voir comme de « *pures gelées de travail humain indistinct et homogène* » (D. p. 155). Walras, on le sait bien, n'est pas partisan de la théorie de la valeur travail. Peut-on dire qu'il lui a substitué une théorie de la valeur utilité, comme cela est parfois affirmé ? Voit-il la valeur comme de l'utilité marginale, qu'il appelle « rareté » dans son vocabulaire ? *C'est tout à fait absurde*. Écoutons-le : « Il est essentiel de le remarquer encore, à l'encontre de toute confusion entre la rareté et la valeur d'échange : la valeur d'échange est réelle ou objective, elle est dans les choses ; la rareté est en nous, elle est subjective ou

23. Selon Walras, il vaudrait mieux toutefois éviter cette expression, car « cette manière de parler inclinerait peut-être trop dans le sens de la valeur absolue » (*ibid.*). Elle est pourtant si « tentante », selon son propre terme, qu'il ne renonce effectivement pas à la donner et la souligne.

24. On peut considérer que Marx a lui-même fourni cette (auto-) critique dans le texte suivant : « Pour chaque possesseur de marchandise, toute marchandise étrangère est un équivalent particulier de la sienne ; sa marchandise est par conséquent l'équivalent général de toutes les autres [c'est ce que donne le « retournement » de la forme II]. Mais comme tous les échangistes sont dans le même cas, aucune marchandise n'est équivalent général, et la valeur relative des marchandises ne possède aucune forme générale sous laquelle elles puissent être comparées comme quantités de valeur. En un mot, elles ne jouent pas les unes vis-à-vis des autres le rôle de marchandise, mais celui de simples produits ou de valeurs d'usage » (p. 622). Dans la première édition allemande, on lit : « La forme équivalent générale n'advient jamais à une marchandise que par opposition à toutes les autres ; mais elle advient à toutes les marchandises en opposition à toutes les autres. Toutefois, si chaque marchandise oppose sa propre forme naturelle à toutes les autres marchandises en tant que forme équivalent générale, alors toutes les marchandises excluent toutes les autres de la forme équivalent générale et, par conséquent, s'excluent elles-mêmes de la représentation socialement valide de leur grandeur de valeur » (D. p. 89). Cette critique est énoncée dans Benetti et Cartelier (1980), note 1 sur Marx, p. 141-163.



personnelle. Il n'y a rien qui soit la rareté de la marchandise (A) ou de la marchandise (B), rien non plus, par conséquent, qui soit le rapport de la rareté de (A) à la rareté de (B)²⁵. » Même si la valeur est « dans les choses », l'idée de valeur absolue est démentie par l'affirmation que la valeur est relative : « La valeur est une chose essentiellement relative. Sans doute, derrière la valeur relative, il y a quelque chose d'absolu, savoir les intensités des derniers besoins satisfaits, ou les raretés. Mais ces raretés, qui sont absolues et non relatives, sont subjectives ou personnelles, et non point réelles ou objectives. Elles sont en nous, et non dans les choses. Il est donc impossible de les substituer aux valeurs d'échange » (p. 225). Cette distinction entre la valeur et la rareté, qui repose donc à la fois sur les couples objectif/subjectif et relatif/absolu, est certainement, aux yeux de Walras, la formule scientifique de l'opposition classique entre la valeur d'usage et la valeur d'échange.

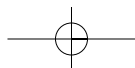
Reprenons le fil du raisonnement de Walras. Le contenu du concept de numéraire, on l'a vu, est la condition d'AOA ou de réciprocité élargie, c'est elle qui permet de parler de la valeur d'une marchandise. Mais alors, il faut revenir à la forme simple, à l'échange de deux marchandises entre elles. Comment se fait-il que nous ayons conclu qu'elle ne comportait pas de numéraire, au sens propre, alors que la réciprocité des prix y était vérifiée²⁶ ? Ou encore : si la valeur est relative, quel contenu accorder aux termes « v » que Walras faisait apparaître dans l'équation de l'échange, $mv_a = mv_b$, et dans la définition du prix, $p_a = v_a/v_b$? Ces deux questions sont l'avvers et le revers d'une même médaille.

Que dit Walras ? La même chose que Marx : que la valeur de la toile doit se mesurer en un habit « bien boutonné », que cette opération est asymétrique. Mais cette idée n'est pas avancée *malgré* l'affirmation d'une valeur absolue, qui n'était chez Walras qu'une fausse apparence. Elle est au contraire *déduite de sa critique*. De ce qu'il n'y a pas de valeur absolue, de ce que la valeur est purement relative, écrit Walras, « il ne s'ensuit pas de là que nous ne puissions mesurer la valeur et la richesse ; il s'ensuit seulement que notre étalon de mesure doit être une certaine quantité d'une certaine marchandise, et non la valeur de cette quantité de marchandise » (p. 225). Cette « certaine marchandise », en laquelle se mesure la valeur, est le numéraire, il faut fournir une « mesure de la valeur et de la richesse au moyen du numéraire » (p. 218). Dans l'équation de l'échange, les termes « v » doivent donc se mesurer en numéraire. Les choses alors deviennent très claires.

Dans une économie à 2 biens, on a : $mv_a = nv_b$, $p_a = v_a/v_b = n/m$, $p_b = v_b/v_a = m/n$, $p_a p_b = 1$. Contrairement à ce qui nous était initialement apparu, le numéraire est bien présent, puisque la relation de réciprocité est vérifiée. Si l'on choisit un

25. Cette citation est extraite de son mémoire de 1873, reproduit in *Théorie mathématique de la richesse sociale*, tome XI des *Œuvres économiques complètes*, Économica, p. 45. En termes contemporains, les rapports de rareté sont des taux marginaux de substitution.

26. La relation $p_a p_b = 1$ implique bien qu'en achetant du (B) avec du (A), puis en le revendant contre (A), on obtient la même quantité que celle dont on était parti au départ.



numéraire, (B) par exemple, cela ne signifie pas que $p_b = 1$, comme nous l'avions à tort affirmé au début, car p_b est le prix relatif p_{ba} . Cela signifie par contre que $v_b = 1$, puisque c'est la valeur que l'on mesure en numéraire : $v_b = p_{bb} = \dots = 1$. De même, toujours bien sûr avec le même numéraire (B), conformément à son concept qui contient l'unicité, on a : $v_a = p_{ab}$ et donc $p_a = v_a/v_b = p_{ab}/p_{bb} = p_{ab}$, $p_b = v_b/v_a = 1/p_{ab} = p_{ba}$. *La valeur est relative, car elle est un prix relatif, un prix en numéraire*. Elle est néanmoins dans les choses, car le numéraire permet de parler de la valeur d'une marchandise.

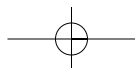
Loin que la définition du prix présuppose donc celle de la valeur (les prix sont simplement les rapports inverses des quantités échangées²⁷), c'est la définition de la valeur qui présuppose celle du prix, dont elle n'est en fait qu'une spécification particulière : *la valeur est un prix en numéraire*. En même temps qu'il découvrait la théorie de l'équilibre général, Walras affirmait donc, avec l'existence d'une double vente et d'un double achat implicitement compris dans tout échange, *la pure relativité de la valeur*. Il est, à nos yeux, le premier économiste à l'avoir considérée comme une affirmation positive²⁸. Elle implique que deux systèmes de prix relatifs, par exemple à deux dates différentes, sont *parfaitement incomparables* (tant qu'il n'existe pas de marché à terme). Il n'y a pas d'étalon invariable. Il n'y a en effet que des choses « absolues », dont on puisse dire qu'elles persistent dans leur être au cours du temps²⁹. Les choses relatives par essence n'existent qu'ici et maintenant, *hic et nunc*, de façon purement locale et éphémère. « Eh bien ! toutes les valeurs, nous le savons, sont dans un mouvement continu de variation : cela nous interdit de les comparer entre elles d'un point à l'autre, d'un moment à l'autre, mais non de les comparer entre elles ou de les mesurer sur un point donné, à un moment donné » (p. 224). Cette mesure *hic et nunc*, en numéraire, *n'est pas analogue à la mesure des longueurs* par exemple, puisque cette dernière, contrairement à la première, autorise des comparaisons spatio-temporelles. Il faut en tirer les conséquences.

« Dans l'équation de l'échange, soit (A) l'argent, et soit le demi-décagramme au titre de 9/10 l'unité de quantité d'argent ; soit (B) le blé, et soit l'hectolitre l'unité de quantité de blé » (p. 223). « Aux yeux du vulgaire » (*ibid.*), « on croit pouvoir poser l'équation $v_a = 1$ franc », parce qu'on énonce : – « *Le blé vaut 24 francs l'hectolitre* ». « Dans cette opinion », on entend que « le mot *franc* exprime la valeur du demi-décagramme d'argent au titre de 9/10 » (p. 223). Or, « lorsque je mesure une longueur donnée, par exemple la longueur d'une façade, il y a trois

27. « À proprement parler, il n'y a pas de valeur, il n'y a que des rapports de valeurs, ou des prix. Ces rapports de valeurs nous sont donnés immédiatement par les rapports inverses des quantités de marchandises échangées » (p. 555).

28. En ce sens qu'elle n'ouvre pas, mais clôt au contraire définitivement, le programme de recherche d'un étalon invariable.

29. Ou encore : dont l'être a cet attribut de la substance qu'il se conserve dans l'immanence temporelle.



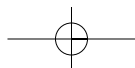
choses : la longueur de cette façade, la longueur de la dix-millionième partie du quart du méridien terrestre [le mètre], et le rapport de la première longueur à la seconde, qui est sa mesure. Pour qu'il y eût analogie et que je pusse, sur un point donné, à un moment donné, mesurer de même une valeur donnée, par exemple la valeur d'un hectolitre de blé, il faudrait qu'il y eût trois choses : la valeur de l'hectolitre de blé, la valeur du demi-décagramme d'argent au titre de 9/10 et le rapport de la première valeur à la seconde, qui serait sa mesure. Or, de ces trois choses, deux n'existent pas, la première et la seconde ; il n'existe que la troisième. Notre analyse l'a parfaitement démontré : la valeur est une chose essentiellement relative » (p. 224-225)³⁰. En conséquence, la relation d'échange réel n'établit pas d'équivalence entre des objets hétérogènes (comme une façade et un mètre en bois), en les métamorphosant en quelque chose d'intrinsèque « qui par lui-même n'est ni l'un ni l'autre » et qui les égalise (en purs existants de l'espace, en objets à l'intériorité saisie seulement *sub specie spatii*)³¹. Il n'existe que le rapport, les deux autres termes n'existent pas. Il y a symétrie et équivalence entre les formes sous lesquelles la valeur se mesure (en numéraire), mais pas entre les choses échangées (qui sont les pôles de relations asymétriques). Comme Marx le dit lui-même par ailleurs, « il faut faire effort pour tenir ferme l'opposition bipolaire » (D. p. 161). L'échange est un acte relatif et double. C'est cela qui permet d'espérer rendre compte des prix monétaires. La suite, chez Walras, est à la fois frappante et sans appel : « De quoi il résulte qu'il n'y a rien qui soit ni la rareté, ni la valeur d'un demi-décagramme d'argent à 9/10 de fin, et que le mot franc est le nom d'une chose qui n'existe pas » (*ibid.*)³².

Chez Marx, l'insuffisance de la forme II est tout à fait fondamentale, *non pas parce qu'elle appelle le retournement censé donner l'équivalent général, mais parce que, en vérité, c'est elle qui avait justifié le recours à une « valeur absolue »*, qui avait permis d'introduire la valeur travail dans les toutes premières pages du *Capital*. S'il fallait, pour Marx, dépasser l'apparence selon laquelle une valeur intrinsèque serait une *contradictio in adjecto* et déboucher sur une théorie de la

30. « Nous ne sommes nullement dans la position du physicien qui a dans le mètre, dans le gramme, dans la seconde, des unités de longueur, de poids, de durée ; nous sommes plutôt dans celle de l'astronome qui ne sait rien des mouvements absolus des corps célestes et qui ne connaît que leurs mouvements relatifs : nous ne connaissons, nous aussi, que les valeurs relatives » (p. 555).

31. Marx en effet a utilisé la même comparaison avec la mesure des longueurs, mais pour affirmer au contraire la validité de son analogie avec la théorie de la marchandise : « Si nous parlons de la distance comme d'une relation entre deux choses, nous présumons quelque chose "d'intrinsèque", une "propriété" des choses elles-mêmes, qui fait qu'elles peuvent être à une certaine distance l'une de l'autre. Quelle est la distance entre la lettre A et une table ? Une telle question n'aurait pas de sens. Quand nous parlons de la distance entre deux choses [...], nous les égalisons comme étant toutes les deux des existences de l'espace et c'est seulement après les avoir égalisées *sub specie spatii*, que nous les différencions en tant que points différents de l'espace. Le fait d'appartenir à l'espace constitue leur unité » (1976, tome III, p. 170). Cf. aussi, dans le *Capital*, l'analogie avec la pesée des corps (p. 587).

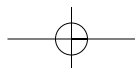
32. Si en effet la valeur du blé est son prix en argent, la valeur de l'argent n'est que son prix en lui-même, 1, c'est-à-dire rien à quoi l'on puisse attribuer un nom propre comme le franc.



valeur absolue, c'est parce qu'« une marchandise particulière, un quarteron de froment, par exemple, s'échange dans les proportions les plus diverses avec d'autres articles. Cependant sa valeur d'échange reste immuable, de quelque manière qu'on l'exprime, en x cirage, y soie, z or, et ainsi de suite. Elle doit donc avoir un contenu distinct de ses expressions diverses » (p. 563-564)³³. Marx tire donc des conséquences très différentes de la même insuffisance de la forme II : le recours à une valeur absolue au chapitre I.1.1, la valeur travail ; et le recours à un équivalent général au chapitre I.1.3. L'analyse de Walras est radicalement divergente, elle permet de voir que ces conséquences ne sont pas seulement différentes mais opposées, contradictoires. Chez lui, l'insuffisance de l'équilibre imparfait est fondamentale parce que c'est elle qui appelle un dépassement par le numéraire, équivalent général de la valeur des marchandises. Or c'est bien le numéraire qui permet de donner un contenu au concept de valeur des marchandises, en montrant précisément, contrairement à Marx, qu'il n'y a pas de valeur absolue, qu'il n'y a pas d'arrière-plan de l'analyse. Il ne faut pas étudier d'abord l'échange réel comme une relation d'équivalence, puis se poser la question de l'échange monétaire (dont tout le monde s'accorde à penser qu'il ne constitue pas une relation d'équivalence). Il faut au contraire reconnaître que *la relation d'échange réel n'est pas une relation d'équivalence*, comme Marx l'a fait dans son étude des formes de la valeur (au chapitre I.1.3). Il est tout à fait remarquable qu'il ne soit pas resté prisonnier de son concept de valeur absolue, sur lequel s'est en réalité constitué le marxisme après lui, mais qu'il ait au contraire produit le concept d'équivalent général. C'est bien parce que la relation d'échange réel n'est pas une relation d'équivalence qu'on peut espérer en tirer, en développant les déterminations internes, une théorie des prix monétaires. Voilà la base d'une théorie économique de l'argent.

Selon Marx, la forme simple de la valeur comporte une fausse apparence. C'est celle qui consisterait à croire que la forme équivalent advient à une marchandise en vertu de ses qualités physiques, des propriétés de sa valeur d'usage. Cette

33. La traduction de Dognin de la première édition allemande est un peu plus explicite : « Une telle valeur doit donc pouvoir se distinguer de ces différents *modes d'expression* qu'elle fait siens. » À la page suivante on lit, dans cette édition allemande : « Il nous faut, par conséquent, commencer par considérer les marchandises en tant qu'elles sont *valeurs* sans plus, en laissant de côté leur rapport d'échange, c'est-à-dire la *forme* sous laquelle elles apparaissent comme *valeur d'échange*. » C'est alors qu'est mise en évidence la « *substance sociale commune*, qui ne fait que se donner des représentations différentes », le travail (Dognin, p. 27). À la quatrième édition, ce passage qui introduit la valeur absolue devient : « Une certaine marchandise, un quartier de blé par exemple, s'échange contre x cirage, ou y soie, ou z or, etc., bref, contre d'autres marchandises et dans les proportions les plus diverses. C'est ainsi que le blé a de multiples valeurs d'échange au lieu d'en avoir une seule. Mais étant donné que x cirage, y soie, z or, etc. sont tous également la valeur d'échange d'un quartier de blé, il faut que x cirage, y soie, z or, etc. soient des valeurs d'échange substituables les unes aux autres, c'est-à-dire de grandeur identique. D'où deux conséquences : premièrement, les valeurs d'échange qui peuvent s'appliquer à une même marchandise expriment un quelque chose d'égal ; deuxièmement, la valeur d'échange ne peut être en général que le mode d'expression, la "forme phénoménale", d'un contenu qui peut se distinguer d'elle-même » (D., p. 175).

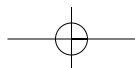


fausse apparence peut être facilement dissipée au niveau de la forme simple, il suffit de la retourner. Mais elle sera consolidée, ou solidifiée dit aussi Marx, lorsque le développement des formes de la valeur aura placé l'or en position d'équivalent général de toutes les marchandises (D. p. 65 et p. 87). Alors, l'or aura revêtu son « caractère mystique » (p. 588), il aura été érigé en position de *fétiche*. Chez Walras, l'analyse de l'échange de deux marchandises entre elles comporte aussi une fausse apparence, celle selon laquelle la réciprocité exclurait le numéraire. Mais cette fausse apparence n'est pas facile à dissiper au niveau de l'échange de deux marchandises entre elles, c'est au contraire la généralisation de l'analyse, le passage à une relation de réciprocité élargie qui, loin de la consolider, permettra de la dissiper. Le numéraire existait, dans les termes « v », car la valeur est purement relative, c'est un prix en numéraire. Il en résulte que le mot *franc*, en tant qu'il est le nom de la valeur absolue de l'argent, exprime l'*illusion* tenace d'accéder au for intérieur de la marchandise, chez les économistes à la recherche de l'étalon invariable comme dans la société. Il est, tel un *fétiche*, une fausse apparence productrice d'effets sociaux, une chose quasi effective³⁴ qui tout à la fois existe et n'existe pas.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BENETTI, C. (1985), « Économie monétaire et économie de troc : la question de l'unité de compte commune », *Économie Appliquée*, n° 1. Cet article, dont nous nous sommes fortement inspiré, énonce le principe de la comparaison entre les formes de la valeur chez Marx et l'étude des arbitrages chez Walras.
- BENETTI, C. et CARTELIER, J. (1980), *Marchands, salariat et capitalistes*, Presses universitaires de Grenoble, coll. « Intervention en économie politique », Grenoble.
- COURNOT, A. (1838), *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses*, Dunod, Paris, 2001.
- DOGNIN, P.-D. (1977), *Les « Sentiers escarpés » de Karl Marx*, Cerf, Paris, tome I. Ce tome comporte la traduction du chapitre I du *Capital* dans les première et quatrième éditions allemandes, de 1867 et 1890.
- MARX, Karl (1965), *Le Capital*, livre I, traduction de Joseph Roy, in *Œuvres I, Économie*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris.
- MARX, Karl (1976), *Théories sur la plus-value*, Éditions Sociales, Paris, tomes II et III.
- REBEYROL, Antoine (1982), « L'économie d'échange chez Léon Walras : une analyse de la concurrence », polycopié de l'université Paris-IX-Dauphine, non publié.
- REBEYROL, Antoine (1999), *La Pensée économique de Walras*, Dunod, Paris, coll. « Théories économiques ».
- WALRAS, L., *Éléments d'économie politique pure*, in *Œuvres économiques complètes d'Auguste et Léon Walras*, tome VIII, Economica, Paris, 1988.

34. On peut dire qu'il est une chose quasi effective qui irradie à partir du point focal et *vide* dont elle émane et dont elle est comme la manifestation déployée. Pierre Kaufmann en effet a élaboré, à la suite de Freud (dans *Totem et Tabou, Malaise dans la civilisation* et *L'Avenir d'une illusion*) et Lacan, le concept de *quasi-effectivité* pour décrire la série des illusions amoureuse (celle d'accéder au for intérieur d'autrui), religieuse, artistique et politique (cf. par exemple *L'Inconscient du politique*, Paris, PUF, 1979).

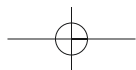


Marx et Walras : un déplacement éthique

par Jean-Joseph Goux

Pourquoi parler d'argent quand l'argent n'existe plus ? Quand il n'est plus que la pauvre métaphore d'un métal précieux qui autrefois entraînait dans la circulation sous la forme palpable de pièces frappées par l'État, mais qui aujourd'hui est absent ? On pourrait préférer le mot de « monnaie », plus abstrait, qui renvoie non plus à l'avoir mais au système, non plus, subjectivement, à la richesse ou au manque, mais à la structure même d'un dispositif où un équivalent général représente la valeur échangeable.

Mais là encore, cette représentation de la valeur a subi un tel bouleversement, qu'il n'est plus très sûr que nous puissions dire ce qu'*est* la monnaie. Ni Aristote, ni Turgot, ni Adam Smith, ni Marx – ni même ce Walras, dont la rupture de paradigme qu'il introduit est pourtant la plus claire annonciatrice des horizons présents de l'économie –, ne reconnaîtraient pleinement *leur* monnaie dans ce que nous appelons aujourd'hui de ce nom. C'est que la représentation de la valeur et la valeur de la représentation ont subi des mises en cause fondamentales, aussi bien du côté de la « représentation » que du côté de la « valeur ». Nous sommes entrés dans un régime du signe, du sens et de la chose, qui n'est plus celui que les Lumières avaient porté à sa transparence politique et métaphysique la plus grande. Et c'est sans doute en même temps que ce déplacement et ces ruptures, que l'entente conceptuelle étroite entre la philosophie et l'économie politique, maintenue jusqu'à Marx, s'est distendue inexorablement, voire rompue tout à fait. Il était un temps où aucun philosophe, surtout anglais (Locke, Berkeley, Hume, etc.), n'aurait songé à se dispenser de proposer une théorie de la monnaie. Mais cet objet – dont Platon, dès le début de la fondation idéale de *La République*, fait « le symbole (*symbolon*) de la valeur des objets échangés » –, cet objet donc semble, depuis que l'économie politique a élevé très haut la prétention positiviste de devenir économie pure et mathématique, s'être soustrait presque entièrement aux prises de la philosophie. Et pourtant la logique implacable de l'équivalent général n'a pas cessé d'étendre



son empire. Il faut peut-être la globalisation des marchés financiers, l'emprise extraordinaire de la spéculation boursière, et une fondation nouvelle des nations européennes, à partir non de la guerre ou de la religion, mais de la monnaie unique, pour que le *symbolon* de Platon retrouve son sens inaugural.

Mais qu'en est-il de ce *symbolon* ? À quel moment la monnaie cesse-t-elle d'être une chose rassurante, le fruit imputrescible selon Locke, la marchandise universelle selon Hegel, l'idole dorée des personnages de Balzac, la garantie des rentiers chez Mauriac ? Selon quels attendus théoriques un déplacement fait d'elle, non plus l'incarnation massive, thésaurisable, d'une valeur calculable et sûre, mais un signe fugitif, transitoire, à relancer toujours dans la circulation et la spéculation et qui diffère toujours sa réalisation ? Un signe d'opération, une écriture, qui renvoie à d'autres écritures, une marque inconvertible, lancée dans un flux de marques inconvertibles qui traversent les réseaux électroniques mondiaux en passant par des banques aux coffres devenus vides. Circulation d'une dette, information, sans aucun échange tangible sur l'agora.

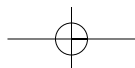
Platon faisait de la monnaie (*nomisma*) le *symbolon* de la valeur des objets échangés, sans s'inquiéter davantage de la question de la valeur. C'est au contraire autour de cette notion que les protagonistes les plus conséquents de l'économie politique moderne, ici désignés par les noms de Marx et de Walras, s'opposeront le plus vigoureusement.

Il n'y a sans doute pas de partage d'une plus grande portée philosophique, que celui qui trace, dans l'économie politique, une démarcation entre les conceptions de l'origine de la *valeur* des biens et donc, en conséquence, une démarcation entre différents principes de leur mesure et de leur circulation. La question de savoir ce qui détermine la *valeur* des biens qui s'échangent sur un marché n'est pas seulement considérée par la plupart de ceux qui se désignent économistes comme la question centrale de leur discipline (encore dans un passé récent chez James Tobin¹). C'est aussi la question qui est chargée des plus lourds présupposés philosophiques, car c'est elle qui a les ramifications éthiques et politiques les plus nombreuses et les plus profondes. C'est toute une métaphysique qui commande la réponse à cette question, et il ne semble pas qu'aucune considération simplement empirique puisse permettre de la résoudre d'une façon certaine et définitive.

De plus, si la monnaie est l'équivalent général des marchandises, ou la mesure des biens qui s'échangent, c'est tout spécialement sur la nature et les fonctions de la chose monétaire que se répercutera la question de la détermination de la valeur. Et la monnaie, comme bien spécial, suscitera un embarras encore plus grand que la question principielle et générale de la détermination de la valeur des biens.

Deux options principales, on le sait, sont entrées en conflit sur la scène de l'économie politique. Elles sont en radicale opposition. L'une fait de l'effort et de la

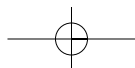
1. J. TOBIN, *Money* (1922), in *Essays in Economics*, The MIT Press, Cambridge et Londres, 1996, p. 149.



peine nécessaires à la fabrication des marchandises, donc du travail producteur, la mesure de leur valeur. L'autre se place du point de vue opposé, celui du consommateur désirant et jouissant, qui attache du prix à ce qui satisfait ses besoins et ses désirs. La première option passe par Locke, Smith, Ricardo et Marx ; la seconde qui a des sources anciennes, passe par Condillac, Bentham, et elle trouve son épanouissement dans les théories marginalistes de Walras et ceux qui lui succèdent, formant le courant aujourd'hui dominant de la pensée économique. Il est clair que ce conflit entre *valeur-travail* et *valeur-utilité* (ou valeur-désir, puisque l'utilitarisme ici se confond avec un hédonisme) n'est pas sans de profonds échos éthiques et politiques : incliner à faire du travail producteur la source de la valeur économique et le principe de sa mesure, ou incliner à trouver cette source et cette mesure dans l'intensité de la satisfaction escomptée, ouvre deux voies, deux directions, deux lignes, qui en dehors de toute considération de pertinence théorique quant à l'explication des faits économiques, constituent des options ou des postulats, chargés et surchargés d'implications nombreuses.

Notre conception actuelle de l'argent, qui n'est plus de l'« argent », ou de l'« or », mais un signe fuyant, une marque comptable, pourrait bien avoir sa source dans le déplacement, la rupture, qui, il y a déjà plus d'un siècle, a commencé à faire virer les pratiques économiques, et les pensées de cette pratique, vers une logique où aucune transcendance, aucune loi régulatrice, aucune mesure universelle, ne peut prétendre surplomber le mouvement et la détermination des valeurs, mais les soumet à un équilibre instable et momentané dont la formation du *prix* sur le marché boursier est le modèle. De Smith, Ricardo, Marx à Walras, il n'y a pas seulement un changement dans quelques concepts économiques ; il y a une énorme fissure, un glissement sismique (que Foucault, soit dit en passant, n'a pas aperçu) et qui, au même moment que les imprécations de Nietzsche sur la transmutation et la création des valeurs, fait passer de l'assurance encore métaphysique des Lumières sur les fondements de la valeur, à une configuration différente, sans transcendance et sans loi régulatrice, dont la postmodernité pourrait être l'un des noms.

Marx avait tenté de protéger la transcendance de la mesure par la différence faite entre la *valeur* de la marchandise (déterminée par le temps de travail nécessaire à sa production) et son *prix* (fluctuant, circonstanciel) sur le marché. Turgot, lui aussi, avait déjà fait la différence entre le *prix fondamental*, qui pour une marchandise est ce que la chose coûte à celui qui la produit, et le *prix courant* « qui s'établit par le rapport de l'offre et de la demande ». C'est cette différence entre le plan d'une valeur supposée stable, soustraite à la subjectivité aléatoire du marché, et la détermination par l'équilibre toujours instable et momentané de ce marché, que Walras va refuser. Il n'y a pas de valeur d'échange dissimulée derrière le prix fluctuant. La valeur d'échange c'est le prix à l'instant *t*. Elle résulte d'une confrontation entre des évaluations subjectives, toujours changeantes dont la vente aux enchères ou la Bourse des valeurs sont le modèle théorique. Pareto traitera de

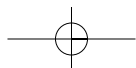


chimère métaphysique toute tentative de chercher une cause de la valeur. Il n'y a d'observable qu'un mécanisme du marché qui arrête momentanément un prix, et ainsi entendue, la valeur est un fait scientifique, quantifiable ; elle s'exprime dans un certain prix quand on rapporte la valeur (toujours fluctuante et relative) d'une marchandise à la valeur (elle-même fluctuante et relative) d'une autre marchandise choisie comme numéraire, à l'instant t. La valeur n'est pas un postulat métaphysique, une sorte de noumène qui se tiendrait derrière le phénomène du prix.

Ce qui se trouve d'un seul coup répudié dans cette opération effectuée par les économistes néo-classiques, ce n'est pas seulement toute épaisseur socio-historique (les conditions de la production, les rapports de force entre les groupes et aussi, très consciemment chez Walras, toute préoccupation de justice, remise à des réflexions ultérieures) mais c'est aussi un certain nombre de présupposés éthico-philosophiques plus ou moins impensés, que les théories de Smith et de Marx transportaient avec elles, et qui les rattachaient, bon gré mal gré, à l'*éthos* des Lumières. Il serait trop long d'analyser en détail toutes les couches de ces présupposés. On y trouverait *l'universalité, l'objectivité, la rationalité mesurante d'une loi régulatrice, la moralité* (voire la glorification) *du travail et l'égalité*. Sous les concepts économiques ces postulats méta-économiques ne peuvent pas ne pas transparaître.

Quand Hume, cité par Adam Smith, déclare que « toute chose dans le monde est achetée par le travail », cette phrase très générale garde encore une résonance morale, et cet « achat » n'est pas loin d'un paiement ou d'une dette métaphysiques qui sonnent comme un rachat. Mais quand Adam Smith, suivi en cela bientôt par Marx, énonce, en une expression plus explicitement économique, dont chaque terme est significatif : « Le travail, comme il apparaît avec évidence, est la seule mesure de valeur précise et universelle, le seul étalon (*standard*) par quoi nous pouvons comparer les valeurs des différentes marchandises dans tous les temps et dans tous les lieux », quand il énonce cela donc, ne tient-il pas là la combinaison d'une *universalité*, d'une *arithmétique*, et d'une *moralité* qui s'accorde extraordinairement bien avec plusieurs strates de la philosophie des Lumières ? Et Marx ne tient-il pas là le motif d'un redressement, d'une réhabilitation, qui met au premier plan l'*Homo laborans*, et lui accorde finalement la place de producteur de lui-même ? Faut-il y voir, comme le fait Hannah Arendt, et quelques autres, la conjonction, dans les conditions des temps industriels modernes, de la glorification calviniste du travail et de la tradition hébraïque ? Peut-être ; mais avec une radicalité qui ouvre un autre espace.

Le travail et non pas Dieu a créé l'Homme. Le travail productif, et non la pure raison, distingue l'homme des animaux, le travail productif, et non pas la Terre fertile, est la source du surplus. Le travail productif, et non pas l'Esprit absolu, est moteur des progrès de l'Histoire. Contre la théologie, contre l'humanisme idéaliste, contre les physiocrates, contre Hegel, contre les élites oisives, le travail devient la catégorie centrale qui explique l'humanisation de l'homme, et éclaire le destin



eschatologique du travailleur. On pourrait ajouter : le travail, et non le jeu, est la seule source légitime de gain, le travail et non la contemplation est le seul principe de salut. Ou plus généralement encore, le négatif, la perte, et non pas la jouissance, sont le principe d'un redressement où se récupèrent, se retrouvent, se rétablissent le sens et la valeur. Rétablissement de la valeur à partir du négatif qui est peut-être le noyau dur du matérialisme dialectique.

Lorsque l'économie néo-classique émerge dans les années 1870 puis devient rapidement dominante, c'est cet arrière-plan philosophique lourd qui est ébranlé. Les tenants de l'économie pure, ayant cessé d'être des philosophes comme l'étaient presque tous leurs prédécesseurs, ces présupposés n'entrent plus très nettement dans leur champ de vision de plus en plus spécialisé. Ils entendent bien cependant rendre obsolètes les théories de la plus-value de Marx, fondée sur la valeur-travail.

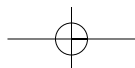
En privilégiant l'échange sur la production, en prenant la Bourse comme modèle pour comprendre la formation du prix, ils postulent que l'échange lui-même, et l'échange d'abord, est créateur de valeurs. C'est lui qui accroît la satisfaction des échangistes, la porte à son optimum dans le jeu permanent de l'offre et de la demande. Les questions du coût de production, de la rémunération du travail, deviendront, elles-mêmes, un élément parmi d'autres dans le mouvement des échanges. Avec le modèle boursier qui identifie complètement valeur et prix instantané, c'est la perte de la détermination *universelle* de la valeur. Elle est soumise à l'interaction permanente et toujours momentanée de subjectivités désirantes, à une multiplicité de perspectives singulières et changeantes, qu'aucune loi régulatrice éternelle ne surplombe. C'est le rapport à la subjectivité et au temps qui est changé. Malgré tout ce qui peut séparer Walras et Nietzsche, ils rencontrent tous deux en même temps l'éclatement du credo universaliste concernant la valeur.

Marx croit encore à la *moralité* de la valeur d'échange, et c'est depuis cette moralité qu'il peut dénoncer le scandale dissimulé de la plus-value. Mais dès que la valeur, par incrédulité éthique ou agnosticisme métaphysique, se réduit au prix momentané, cette frivolité essentielle de la valeur ne donne plus de base à la distinction du juste et de l'injuste. Frivole et cynique par essence, la valeur économique affirme son indifférence axiologique. Elle n'autorise rien d'autre que le jeu et la spéculation sur un marché fluctuant et volatile de type boursier, marqué par le temps ultra-court et l'incertitude sur ce qui vaut². La valeur est de l'ordre de l'événement, non de la norme. La valeur ne veut rien dire, elle n'a pas de fondement, pas de règle.

Mais en quoi la théorie de la monnaie, puis peu à peu les pratiques monétaires, seront-elles affectées par cette rupture de paradigme ?

On peut dire que la conception de Walras contient en germe, quoiqu'elle ne le pense pas encore radicalement, la complète dématérialisation du médium

2. J.-J. GOUX, *Frivolité de la valeur, essai sur l'imaginaire du capitalisme*, Blusson, Paris, 2000.



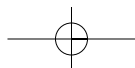
monétaire, sa transformation en pur signe – un signe qui ne sera bientôt plus assigné à être le représentant transitoire d'une valeur plus stable thésaurisée ailleurs, mais qui parviendra à l'autonomie.

La distinction que fait Walras entre trois rôles monétaires, celui de *numéraire* pour exprimer unanimement les prix, celui de *monnaie de circulation* pour l'échange effectif sur le marché, et celui de *monnaie d'épargne* pour « réaliser l'excédent »³, n'est pas nouvelle. Et bien que Walras souligne que ces trois rôles pourraient être dissociés, il s'en tient dans ses analyses au cumul de ces trois fonctions dans le même corps-marchandise, exprimant en cela un monde économique dans lequel la monnaie restait fondamentalement une monnaie-argent ou or, tressant et confondant dans le même corps métallique les trois fonctions, distinguées aussi par Marx, de mesure, d'instrument d'échange et de moyen de thésaurisation.

Cependant, les postulats théoriques de Walras, contrairement à ceux de Marx, n'exigent nullement une monnaie-marchandise ou même un numéraire-marchandise. Pourquoi l'unité monétaire, le franc par exemple, correspondrait-elle à 5 grammes d'argent, un métal blanc, extrait laborieusement de la mine et raffiné, que l'on dit précieux, si tout objet, quel qu'il soit, mis sur le marché ne tire sa valeur momentanée que de l'intensité de la demande qui s'exerce sur lui et non pas de son coût de production ? N'importe quel objet, et par exemple le *signe dollar*, pour autant qu'il fait l'objet d'une demande, acquiert de ce fait une valeur, et peut devenir numéraire et monnaie de circulation. Le signe-franc, le signe-dollar, le signe-euro n'ont pas besoin d'être signe d'autre chose que d'eux-mêmes, ils n'ont pas besoin d'être le *représentant* d'une monnaie-marchandise en laquelle il devrait pouvoir à tout moment être convertibles. Ils n'ont besoin que de conditions diverses, qui entraînent une demande. Leur institution étatique comme signe, à haute valeur imaginaire, et la promesse du pouvoir d'acheter qu'ils sont censés conserver, peuvent suffire.

Ainsi la décision de Nixon, au début de années 1970, de suspendre la convertibilité du dollar en or, de le laisser flotter comme simple signe sans couverture, ne représentant rien d'autre que lui-même, tel un multiple d'Andy Warhol, est dans le droit fil de la conception walrasienne de la valeur sur un marché, ce qui ne manque pas d'en faire, pour cette raison même, une source inquiétante de perplexité. Car qu'est-ce qu'un signe qui n'est pas le signe de quelque chose d'autre, qu'est-ce qu'un signe qui a cessé de représenter un sens ou une valeur présents ailleurs et qu'il ne doit faire que remplacer provisoirement en attendant la réappropriation, la conversion, la réalisation ? Seule la notion d'un équilibre général, mais un équilibre dont les sources et les conditions ne pourraient être pensables que comme une conjoncture imaginaire totale, pourrait rendre compte de la façon dont *tient* le numéraire arbitraire.

3. L. WALRAS, *Abrégé des éléments d'économie politique pure*, Paris et Lausanne, 1938, p. 268.



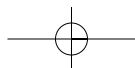
Mais ne tient-il pas comme le mot du langage ? Signe arbitraire, mais que le jeu de la créance langagière maintient dans son sens partageable ? Et c'est précisément la comparaison avec une monnaie à valeur nominale et non « réelle » qu'invoque Saussure dans sa comparaison entre langage et monnaie. Ce qui justifierait l'allégation éclairante de Piaget, suivant laquelle le linguiste de Genève aurait repris, pour la langue, le modèle de l'équilibre général en économie pure, élaboré par le maître de l'école de Lausanne... Dans la conception de la valeur comme équilibre dans un système, sans aucune transcendance ni substantialité, c'est l'économie politique pure qui aurait précédé la linguistique générale, ce qui n'est pas sans donner à réfléchir.

Or avec le signe inconvertible, qui aujourd'hui s'est emparé de toute la sphère monétaire, se produit un scandale sémiotique ou symbolologique, qui peut se décrire comme le dé-tressage des fonctions ou des trois rôles canoniques de la monnaie. Et c'est ce dé-tressage qui ouvre un espace difficile à penser. La fonction *idéale* de mesure, la fonction *symbolique* de substitut, enfin la fonction de gage *réel*, qui longtemps ont été cumulées dans le même corps visible, se séparent maintenant⁴. L'archétype, le jeton et le trésor, ne sont plus condensés dans le même objet numismatique, et ne sont même plus en attente de reprendre leurs fonctions dans cette tresse. Mais séparées, dé-tressées, ces trois fonctions perdent leur sens. Le statut nominal de la monnaie contemporaine devient un embarras qui n'est pas seulement économique, mais sémiotique et métaphysique. Instrument comptable pour la circulation d'une dette, le signe monétaire est entraîné dans un jeu infini et rapide, dont seule la relance, sans apurement des comptes, maintient la possibilité.

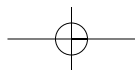
Certes, le signe monétaire d'aujourd'hui peut apparaître comme la révélation, de portée rétrospective, de l'essence enfin découverte ou réalisée de ce qu'est la monnaie dans sa pureté – simple inscription d'un crédit, passage d'un flux, signal informatique –, essence informationnelle enfin révélée, que l'illusion longtemps entretenue d'un gage « réel » de valeur qui passait de main en main ou d'un signe renvoyant à une couverture qui assurait sa convertibilité, nous dissimulait jusqu'à présent. Certes. Mais le changement de régime historique, la rupture d'époque, n'en demeure pas moins. Qui commande une autre sémiotique, mais aussi une autre morale, que celles qui dominaient. Que ce soit la question de l'inflation ou celle des opérations jouant instantanément sur les différentiels de profit, à l'échelle globale, la nature informatique de la monnaie contemporaine, et sa création continuée qui dépasse le contrôle étatique, appellent une autre philosophie.

Ce que l'avenir dira, mais en une langue et des signes qui restent encore énigmatiques, est le faisceau de circonstances où ce jeu devenu mondial de renvois et

4. Sur cette différence entre *idéale*, *symbolique* et *réel*, correspondant aux trois fonctions classiques de la monnaie, voir nos analyses dans *Économie et symbolique*, Seuil, Paris, 1973, dans *Les Monnayeurs du langage*, Galilée, Paris, 1984, et dans l'article « Catégories de l'échange : idéalité, symbolicité, réalité », in *Encyclopédie Philosophique*, PUF, Paris, tome I, 1989.



de rééquilibrage tourné vers un futur toujours relancé, qui est le temps du crédit, risque de trouver ses points de butées, ses lignes de fractures. Ce seront des fractures éthiques, politiques, aussi bien que financières. N'oublions pas tout ce que Walras, et tous ceux qui se réclament de ce modèle boursier des valeurs, le modèle de l'équilibre en situation de concurrence pure et parfaite, ont dû d'abord mettre entre parenthèses, tout ce dont ils ont dû faire abstraction, pour parvenir à cette pureté épistémologique. Même si la différence souvent faite entre économie *réelle* et économie *spéculative* (ou virtuelle) mériterait elle-même d'être interrogée, il est significatif qu'un *réel*, soustrait ou retranché de la *symbolicité* financière, semble constamment rappeler sa fragilité et sa dépendance, menaçant l'autonomisation tendancielle du jeu monétaire.



L'insatiable

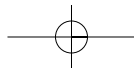
par Pierre Bruno

« L'objet de la psychanalyse n'est pas l'homme ; c'est ce qui lui manque –, non pas manque absolu, mais manque d'un objet [...] »

« Ce n'est pas le pain rare, c'est la brioche à quoi une reine renvoyait ses peuples en temps de famine. »

J. LACAN, « Réponses à des étudiants en philosophie » (1966), *Autres Écrits*, Seuil, Paris, 2001, p. 211.

Nous n'avons pas qualité pour parler d'économie politique, n'ayant vraiment lu, et il y a longtemps, que l'œuvre de Marx – le livre I du *Capital* surtout. D'autre part, d'abord surpris de figurer sous la rubrique « spéculation » – financière doit-on comprendre –, nous nous sommes, depuis, ravisés. Et ce pour avoir eu le temps de nous rendre compte, en parcourant le livre de Jean-Joseph Goux, *Frivolité de la valeur*, que la spéculation boursière était bien une des préoccupations essentielles de l'économie dite néo-classique, qui motive notre intérêt, sinon notre conviction, au titre d'introduire la considération du désir dans l'économie. Ainsi avons-nous découvert l'exquise expression de Pareto, l'*ophélimité* d'un verre d'eau (c'est-à-dire sa désidérabilité). Pareto déduit d'une observation incontestable (le buveur prend moins de plaisir au troisième verre d'eau qu'au premier) une loi, à savoir que la valeur de l'eau décroît proportionnellement à sa consommation. Or, le guide du principe de plaisir est trompeur et toute la clinique du désir va à l'encontre de cette pseudo-loi : il suffit de mentionner le couple boulimie-anorexie pour avoir au contraire l'idée que la « valeur de la dernière unité consommée » peut être supérieure à celle de la première, ou que celle de la première peut être nulle, du moins si, comme le fait Pareto, on mesure la valeur en fonction d'une échelle de consommation. En fait, la paille de ce raisonnement néo-classique n'est pas dans le contre-exemple du boit-sans-soif, mais bien dans l'axiome sous-jacent : *je*



consomme donc je désire, là où nous avons l'intuition, sans même être freudiens, que *je consomme, donc je ne désire pas* est un axiome tout aussi recevable.

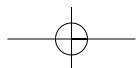
Ce sont là des constatations banales que nous allons tenter de relever par une critique de la plus-value (celle de Marx), extraite, pour l'essentiel, de deux textes parus de Jacques Lacan, le Séminaire XVII, *L'Envers de la psychanalyse* (1969-1970) et « Radiophonie », rédigé dans la première moitié de 1970, ainsi que, pour le reste, de quelques énoncés postérieurs de deux ou trois ans. Cette critique ne remet pas en cause la pertinence économique de la découverte de Marx, mais elle en révèle la face cachée, celle qui fonde le capitalisme, en même temps qu'elle se propose d'élucider les raisons de ce quiproquo sous le régime duquel nous sommes toujours.

Examinons d'abord, brièvement, l'objet sur lequel porte la critique. Citons, dans le texte « Salaire, prix et plus-value » (qui est de 1865), ce que Marx appelle le « point décisif » : « La *valeur* de la force de travail est déterminée par la quantité de travail nécessaire pour la conserver ou la reproduire, mais l'*emploi* de cette force n'a d'autres limites que celles des énergies actives et de la force physique du travailleur [...]. Voyez l'exemple de notre fileur. Nous avons vu que pour renouveler chaque jour sa force de travail, il doit produire chaque jour une valeur de trois sh., et cela en travaillant six heures. Or cela ne le rend pas incapable de travailler 10, 12 heures ou plus. Il se trouve qu'en payant [c'est le salaire] la *valeur* quotidienne ou hebdomadaire de la force de travail, le capitaliste a acquis le droit de l'utiliser pendant toute la journée ou toute la semaine » (in Karl Marx, *Œuvres, Économie I*, La Pléiade, p. 512). Tenons-nous-en là, car les termes de la vente et de l'achat de la force de travail, comme la transformation de la force de travail en marchandise, sont exposés avec clarté, pour nous consacrer à ce qui est plus coton que la valeur en coton de la force de travail, c'est-à-dire à la mise en place de ce que Lacan nomme jouissance, puisque c'est un préalable à l'intelligence de ce qu'il appellera plus-de-jouir, *Mehrlust*, sur le modèle de la *Mehrwert* de Marx.

Il nous faut trouver, pour parler de la jouissance, la bonne distance, c'est-à-dire, selon nous, une simplicité sans aucune concession sur l'enjeu de la chose. Deux exigences parfois écartelantes.

D'abord, l'origine freudienne. Dans *Au-delà du principe de plaisir*, Freud fait état de processus psychiques, avérés dans l'expérience, qui ne font pas cas du principe de plaisir (ni de son complémentaire, le principe de réalité) : le rêve traumatique, la névrose d'échec, le masochisme, la compulsion de répétition. C'est au moyen de la pulsion de mort (*Thanatos*) qu'il ordonne ces faits et qu'il les rend intelligibles en les liant explicitement à une jouissance de l'anéantissement. Dès le tout début de son enseignement, dès les années 1950, Lacan rapporte cette jouissance de l'anéantissement au principe du langage. La chose produit le mot qui consomme la chose. Acte I.

Cela étant, si la jouissance émerge avec le signifiant, le *lektón* du langage (Lacan, en linguistique, est stoïcien avant d'être saussurien), elle se perd

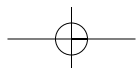


d'emblée, car l'effet de sens produit, quel qu'il soit, par le signifiant ne concerne pas l'être du signifiant. Lacan a recours ici à la logique contemporaine qui reconnaît l'impossibilité de l'autoréférence. Ajoutons cependant que ce n'est pas intrinsèquement le langage qui y objecte, mais la parole – qui anticipe le langage. Car le mot est moins le meurtre de la chose, que la *déchosification de celui qui parle*.
Acte II.

Dans *L'Envers de la psychanalyse*, ce n'est pas au verre d'eau que Lacan fait un sort, mais au vase des Danaïdes, grâce auquel il présentifie ce qu'il en est de la jouissance – eau qui fuit au fur et à mesure qu'on emplit le vase. Il faut se méfier des images, et celle-ci ne fait pas exception, mais nous pouvons en tout cas noter l'insatiabilité du vase, soit un trait foncier et majeur de la jouissance que Lacan commente ainsi : « Une fois qu'on y entre, on ne sait pas jusqu'où ça va. Ça commence à la chatouille et ça finit par la flambée à l'essence. Ça c'est toujours la jouissance » (p. 83). Il y a d'ailleurs un intérêt à restituer la série qui, de Marx à Lacan, en passant par Freud, est constituante de cette catégorie de l'insatiable que les critiques « modernes » contre les grandes idéologies « caduques » ont partiellement pour fonction de vouloir nous faire oublier. La figure de Moloch est emblématique du surmoi, de même que le char de Jaggernaut (sous les roues duquel se font écraser les fidèles de Vishnou) est emblématique du capital. On s'étonnera donc d'autant plus que Marx se démarque *in fine* de cette veine.

Ainsi la jouissance se perd-elle, ne se conserve même pas dans le masochisme, malgré la complaisance que le masochisme manifeste à l'égard de Thanatos. Ce que Freud a appelé la répétition est ce processus dans lequel le signifiant, sous sa forme primordiale de « trait unaire » : 0-0-0,..., est en même temps moyen de jouissance et vecteur de sa perte. La répétition se fait défense homéopathique contre la volatilité de la jouissance en réitérant une perte. On observe ça dans le quotidien quand il m'arrive, pour remobiliser le désir, de perdre à répétition des objets. Résumé, en quelques mots, de cathédrales théoriques, pour aboutir à ceci : à la place de cette perte introduite par la répétition, nous voyons surgir la fonction de l'objet perdu, de *a*. Nous pouvons donc parler à propos de l'objet *a* d'un objet biface : entropie d'un côté, plus-de-jouir à récupérer de l'autre. Dès longtemps a été notée la bifidité de l'expression plus-de-jouir : *plus-delplus*. En rebaptisant ainsi l'objet *a*, Lacan propose une théorie générale de ce qui apparaît chez Freud comme objet partiel, chez Winnicott comme objet transitionnel et chez lui-même, précisément, comme objet cause du désir.

Acte III. Nous pouvons maintenant aborder la critique. Citons Lacan (*L'Envers de la psychanalyse*) : « Si, par cet acharnement qui est le sien de se castrer, il n'avait pas comptabilisé ce plus-de-jouir, en d'autres termes s'il n'avait pas fondé le capitalisme, Marx se serait aperçu que la plus-value, c'est le plus-de-jouir » (p. 123). Nous avons désormais à notre disposition le grief majeur : la comptabilisation du plus-de-jouir. Il est étrange et remarquable que ce grief soit le même que celui,

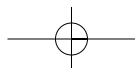


adressé par Lacan à Pascal, d'avoir voulu comptabiliser les pertes et les gains de son pari pour démontrer que le pari est sans risque. Comme le note Lacan au passage, toujours dans *L'Envers de la psychanalyse* (p. 113-114), cela ne vaut « de jouer au quitte ou double du plus-de-jouir avec la vie éternelle » que « si le A n'est pas barré ». Chez Marx, comme chez Pascal, le résultat est de masquer l'incalculable de la perte, son caractère principal et irréductible – et son revers d'insatiable. Voilà le point – soit la conséquence concernant spécialement le capitalisme — : ce qui est dit par Marx spoliation de la plus-value n'est, selon Lacan, que la récupération, sous forme de plus-value, de la jouissance à laquelle le capitaliste a dû renoncer pour commander la mise en marche du processus (ici, bien sûr, l'analyse produite par Max Weber, dans *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, est d'un concours précieux). En réalité, la spoliation est ailleurs que là où Marx la situe, elle est dans la réduction, avalisée par Marx, de la force de travail à une marchandise-valeur. La fin de l'exploitation ne serait donc pas dans une nouvelle répartition de la plus-value, mais dans un dépassement de cette réduction. Certes, Marx n'a pas la naïveté de penser que toute la plus-value peut être dépensée dans une consommation non productive (voir sa critique de Lassalle dans la *Critique du programme de Gotha et d'Erfurt*), mais cela ne change rien. Fin de l'acte III.

Acte IV. Si nous nous intéressons maintenant à l'écrit « Radiophonie », dont la rédaction se situe alors que Lacan termine son séminaire *L'Envers de la psychanalyse*, nous retrouvons ces remarques mais sous une forme nouvelle qui va conduire Lacan à introduire, peu après, un cinquième discours, le discours capitaliste, qui se spécifie, nous le verrons, de déroger à la structure des autres discours. Un point est acquis pour Lacan : la nécessité du plus-de-jouir provient de ce que la jouissance est « un trou à combler » (« Radiophonie », in *Autres Écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 434).

Marx, au moyen de sa plus-value, comble ce trou, du moins dans les limites permises au comblement d'un trou (indiquons au passage que c'est la fonction du fantasme que de faire bouchon... amovible, qui n'abolit pas le trou). C'est pourquoi Lacan énonce que « la *Mehrwert* [la plus-value], c'est la *Marxlust*, le plus-de-jouir de Marx » (p. 434).

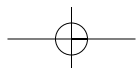
Par ailleurs, la plus-value est la cause du désir dont l'économie capitaliste fait son principe – qui est celui de la production extensive. Or, dans la mesure où la production capitaliste, le cycle A-M-A', implique une consommation toujours élargie, si, de cette production, résultait une consommation susceptible de procurer une jouissance qui ralentirait celle-là en stoppant celle-ci, le cycle tournerait court. Si ce n'est pas le cas, c'est parce que cette économie, par un *retournement* inaperçu de Marx, produit du manque-à-jouir. Plus je consomme, plus l'écart avec ce que serait la jouissance de cette consommation grandit. C'est exactement le contraire du théorème de Pareto. Ainsi la lutte qui a pour enjeu la distribution de cette plus-value, citons Lacan une dernière fois, « induit seulement les exploités à rivaliser



sur l'exploitation de principe, pour en abriter leur participation patente à la soif du manque-à-jouir » (p. 435)¹. Sans doute peut-on à partir de là expliquer pourquoi, bien que le prix ne puisse avoir d'autre genèse que la valeur, il n'est pas le reflet de celle-ci. Sans doute aussi, entrons-nous par là dans l'empire enchanté, ou ensorcelé, du capital financier, où le crédit enfante l'argent : *a, plus-de-jouir*, prend, dans l'économie capitaliste, le goût de ces épices indiennes douces à la langue et brûlantes dans l'estomac. Nous avons alors à charge la question : comment ce retournement est-il possible ? Début du dernier acte.

Nous avons anticipé quelque peu en annonçant le cinquième discours. Sans être sûr que l'écriture par Lacan, sous forme de mathème, du discours capitaliste résolve la question que nous venons de poser. Mais elle en expose au moins les données justes – à vrai dire assez surprenantes. En 1972, dans son séminaire *Le savoir du psychanalyste*, Lacan avance cette thèse que le discours capitaliste forclôt la castration. C'est en ce sens qu'il est dérogoire quant à la structure des discours. La barrière de la jouissance y est abolie – autrement dit, les appareils que commande cette barrière et qui ont pour fonction de permettre un colmatage du trou malgré le trou font défaut. Désormais, la récupération du plus-de-jouir, au lieu de permettre une pause dans la soumission à l'impératif du jouir, au dieu insatiable, ne fait qu'augmenter le manque-à-jouir et, qui plus est, la soif de ce manque. L'enrichissement se révèle dépouillement. L'intégration (la *Vereinigung* freudienne) se révèle ségrégative. Un saint-malin (il n'y en a pas de plus probant que le capitaliste forgé par Brecht, Pierpont Mauler, dans *Sainte-Jeanne des Abattoirs*), tel est l'homme nouveau de l'ordre capitaliste. *Saint* pour vendre, au nom d'une aspiration soudaine à l'ascétisme, ses actions avant qu'elles ne baissent, *malin* au nom de la nécessité de fournir du travail aux ouvriers, pour en acheter avant qu'elles ne montent.

1. Georges Bataille eut l'intuition, à partir des travaux ethnographiques de Marcel Mauss sur le *potlatch*, d'une économie de la dépense qui, tout en étant présentée par lui comme l'antithèse d'une économie de l'acquisition, révèle l'essence masquée de l'économie capitaliste : dépenser pour accroître le manque-à-jouir. C'est d'ailleurs ce fonctionnement que Bataille voudrait subvertir en le transformant en une passion de la perte pure, dont il fait son idéal (cf. G. BATAILLE, « La notion de dépense », in *Œuvres complètes*, tome I, Paris, Gallimard, p. 302-320. On trouve par ailleurs dans cet article une définition formidable de la poésie : « création au moyen de la perte »).



La spéculation boursière dans un monde non gaussien

par Christian Walter

Le but de cette contribution est de faire apparaître l'importance des choix de modélisation probabiliste des aléas de l'économie dite « réelle » dans le débat sur la spéculation boursière.

LA SPÉCULATION BOURSIÈRE FACE À L'ÉCONOMIE RÉELLE

La déconnexion prix-valeur ou la violence de la finance

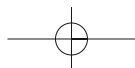
« La finance flambe-t-elle ? » titrait un quotidien¹ au moment de la hausse des marchés de 1996. Le sous-titre précisait que « la récente exubérance irrationnelle des marchés boursiers *inquiète* », tandis que le contenu de l'article développait le thème de la peur : « Comment ne pas *frémir* en songeant aux conséquences d'un éventuel déplacement brutal de telles masses de capitaux ? », en évoquant « le *spectre* d'une gigantesque bulle spéculative, éloignée des réalités économiques et monétaires ». Sept ans plus tôt, en 1989, un discours identique se faisait entendre : « Une euphorie boursière toujours aussi excessive », titrait un quotidien économique², euphorie perçue par un autre hebdomadaire économique comme « non réellement fondée³ ». Un groupe de professionnels des marchés publiait alors un rapport dans lequel on pouvait lire : « Sans doute l'*inquiétude* demeure-t-elle. Les fluctuations des marchés financiers ne font-elle pas peser une *menace* sur les économies des pays industrialisés et sur la croissance des pays en développement⁴ ? » Au fil des années, le phénomène se reproduit, les mêmes mots reviennent, développant les thèmes de l'angoisse : inquiétude, peur, spectre... On pourrait

1. *Le Monde*, supplément « Économie », 21 janvier 1997, p. 1.

2. *Les Échos*, 26 janvier 1989.

3. *Le Nouvel Économiste*, n° 681, 10 février 1989.

4. « Pour une éthique des marchés financiers », *Revue Banque*, n° 501, janvier 1990.



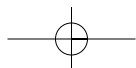
multiplier ce type de citations : la spéculation boursière est toujours perçue comme une menace pour la stabilité des économies, et systématiquement condamnée au nom d'une référence à ce qui constituerait un « juste prix » des biens, en regard d'une « juste destination » des flux financiers. En cela, la question de la spéculation boursière est psychologiquement très sensible, et toujours chargée de références affectives et d'aspirations éthiques, dans la mesure où l'on associe une « justice économique » à une justesse financière. L'idée implicite sous-jacente à cette problématique est celle selon laquelle la justesse d'un prix de marché est une condition nécessaire à la justice de l'échange.

De ce point de vue, on mesure combien la spéculation boursière peut apparaître angoissante. D'une part, elle produirait une dissociation entre le prix du marché et sa référence « juste », d'autre part, elle saperait ainsi cette aspiration éthique en rendant inopérant le fonctionnement de l'outil « marché ». Cette disjonction génératrice d'une distance entre le prix et la valeur, d'une composante du prix « hors de sa valeur », créerait une violence sociale de la même façon qu'être « hors de soi » est un signe de violence : la spéculation boursière serait donc porteuse d'une violence *intrinsèque*, de par la nature destructrice de ce qui en constituerait l'essence : la rupture entre ce qui est coté, le prix de marché, et le prix qui paraît « fondé », entre une « juste » référence monétaire (les guillemets sont intentionnels) et ce qui semble participer de l'exubérance irrationnelle des opérateurs de marché. L'angoisse associée à la violence de la spéculation expliquerait les phénomènes de rejet, tout aussi violents, dont la spéculation est l'objet.

Immédiatement apparaît la polyvalence de la question posée par la spéculation boursière, en tant qu'elle renvoie non seulement à la notion d'évaluation juste d'un actif, mais aussi à la manière dont cette justesse est obtenue. Il s'agit, d'une part, de vérifier que le prix coté est un prix qui reflète une valeur supposée pertinente, mais aussi, de l'autre, d'analyser les conditions institutionnelles du fonctionnement du marché assurant cette justesse de cotation. Finalement, si l'on observe des comportements spéculatifs, des emballements sans cause apparente, suivis par des effondrements brutaux, est-ce la faute des marchés, mauvais outils de répartition des richesses et des risques, la faute des opérateurs, mauvais observateurs de l'économie réelle, ou la faute de l'économie réelle qui transmet aux opérateurs de mauvais signaux ?

La finalité de l'échange et le contenu informationnel du prix

L'argumentation principale condamnant la spéculation boursière porte sur le versant de l'utilité collective et du lien social : du point de vue collectif, la spéculation est accusée de détruire le lien social, de le dissoudre par l'éviction de toute idée de finalité dans l'échange. Par exemple, dans le courant de pensée de la doctrine sociale de l'Église catholique, la spéculation s'opposerait à une activité productive qualifiée de « normale », et socialement « utile » :



« Les gains si faciles qu'offre à tous l'anarchie des marchés attirent aux fonctions de l'échange trop de gens dont le seul désir est de réaliser des bénéfices rapides par un travail insignifiant, et dont la spéculation effrénée fait monter et baisser constamment tous les prix au gré de leur caprice et de leur avidité, déjouant par là les sages prévisions de la production⁵. »

et :

« Une part des flux financiers [...] sert une spéculation sans utilité sociale [...]. La spéculation est ignorante du bien commun et repose sur le hasard. À ce titre, elle développe l'individualisme, néglige le caractère social des activités⁶. »

Cette mise en question de la capacité des marchés à être un outil efficace pour le fonctionnement normal d'une économie d'échange est l'objet de la réflexion théorique des économistes, et ceci depuis longtemps⁷. Mais depuis une vingtaine d'années, l'effort de théorisation du fonctionnement des marchés est devenu un sujet de préoccupation primordial de la recherche en finance. Plusieurs auteurs⁸ ont développé des analyses critiques du paradigme walrasien, et la préoccupation éthique à l'instant évoquée trouve son équivalent dans un questionnement théorique plus fondamental. Ainsi, par exemple, dans un ouvrage collectif publié à la suite du krach boursier de 1987, cette même inquiétude sur la pertinence des prix de marché au regard de l'utilité sociale de la production était abordée dans les termes suivants :

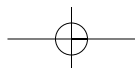
« Les dysfonctionnements qu'ont connus dernièrement les marchés financiers, tout particulièrement le krach du 19 octobre 1987, ont réactivé au sein de la communauté des économistes toute une série de débats, parfois fort anciens, sur l'efficacité des marchés. Au centre de ces débats est la question de la pertinence des prix qui s'y forment : expriment-ils de manière satisfaisante les contraintes propres aux activités de production et d'échange, ou sont-ils les produits d'une psychologie de masse partiellement, voire totalement, déconnectée de ces réalités ? Ce qui est alors mis en cause est la capacité présumée des marchés financiers à fournir à l'économie des signaux autorisant une gestion efficace, c'est-à-dire sans gaspillage, de ses ressources rares. S'intéresser à cette question conduit à s'interroger sur la nature des informations qui sont véhiculées par les prix : s'agit-il d'informations reflétant les perspectives de développement

5. *Quadregesimo Anno*, 1931, n° 143.

6. « Éthique et monnaies », *Bulletin du secrétariat de la Conférence des évêques de France*, n° 6, avril 1995, p. 4 et 7.

7. Par exemple : N. KALDOR, « Spéculation et stabilité économique » (1939), in *Economie et Instabilité*, Economica, Paris, rééd. 1987 ; J. M. KEYNES, *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, Payot, Paris, 1966 ; M. FRIEDMAN, *Essays in Positive Economics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1953.

8. Voir en particulier : C. KINDLEBERGER, *Mania, Panics and Crashes*, Mac Millan, 1978 ; A. ORLÉAN, « Mimétisme et anticipations rationnelles », *Recherches économiques de Louvain*, vol. 52, n° 1, 1986, p. 45-66 ; J.P. DUPUY, « Convention et Common Knowledge », *Revue économique*, vol. 40, n° 2, 1989, p. 361-400, *La Panique*, Delagrande, 1991 ; F. LORDON, « Marchés financiers, crédibilité et souveraineté », *Revue de l'OFCE*, n° 50, 1994, p. 105-124.



à long terme des activités concernées, d'informations tournées vers les évolutions de court ou très court terme, ou d'informations sans rapport avec les réalités productives sous-jacentes⁹ ? »

Cette problématique de théorie économique sur la question de l'efficacité de l'outil « marché » et les interrogations éthiques sur l'amoralité (ou l'immoralité) de la spéculation boursière diffèrent dans leurs termes, mais la question demeure identique et les deux démarches sont animées d'un même souci : réfléchir (et faire réfléchir) sur le danger que la spéculation boursière fait courir au corps social.

DU PROBLÈME MORAL DE LA SPÉCULATION BOURSIÈRE À LA QUESTION DE L'EFFICACITÉ INFORMATIONNELLE DES MARCHÉS

Justesse du prix et efficacité informationnelle d'un marché

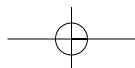
La similitude des deux problématiques, morale et théorique, dans leur objectif d'élucidation de la spéculation boursière, conduit à l'observation d'une parenté des concepts mis en œuvre dans les questionnements qu'elles véhiculent. D'où l'hypothèse de travail que l'on propose d'adopter en guise d'introduction au problème de la spéculation boursière : il est possible de reformuler le problème moral de la spéculation, tel qu'il est posé dans les préoccupations éthiques développées sur ce sujet, en questionnement théorique sur la capacité des marchés de capitaux à transmettre dans les prix une information pertinente sur l'économie réelle, aspect théorique qui, par ses implications pratiques, devient le versant « vérifiable » de la question éthique. En d'autres termes, on avance l'hypothèse qu'un démontage épistémologique de la théorie de l'efficacité des marchés boursiers peut permettre d'aborder de manière féconde le problème moral de la spéculation boursière. Cette déconstruction rend en effet possible l'exhumation de briques conceptuelles sous-jacentes à l'existence et à l'organisation des marchés, qui deviennent alors accessibles au questionnement éthique proprement dit.

Avec cette hypothèse de travail, on peut aborder la question morale de la spéculation boursière à partir de la question technique de l'efficacité informationnelle des marchés de capitaux (en langue anglaise « *efficient market hypothesis* ») ; c'est-à-dire de la qualité de l'outil « marché » à transmettre aux acteurs sociaux une information sur la valeur intrinsèque des sociétés. Ce n'est pas un hasard si, deux ans après le krach de 1987, des articles publiés dans des revues professionnelles étaient intitulés : « La déficience des marchés efficients¹⁰ » et « L'efficacité des marchés semblait une idée juste – jusqu'au krach boursier¹¹ ». La question de

9. A. ORLÉAN, « Comportements mimétiques et diversité des opinions sur les marchés financiers », in H. BOURGUINAT et P. ARTUS (dir.), *Théorie économique et crise des marchés financiers*, Economica, Paris, 1989, p. 44.

10. *Revue Banque*, n° 497, septembre 1989, p. 827-834.

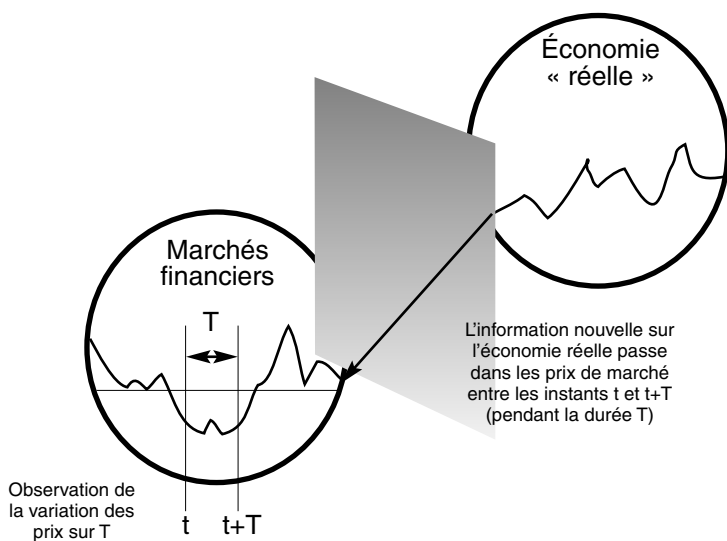
11. *Business Week*, 22 février 1988, p. 38-39.



l'évaluation des sociétés (le juste prix des actifs) et celle de l'efficacité informationnelle sont indissociables. En d'autres termes, la notion économique d'efficacité informationnelle d'un marché se trouve au centre du problème moral de la spéculation boursière.

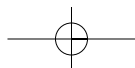
La notion d'efficacité informationnelle d'un marché est une question relativement complexe si l'on veut l'analyser dans tous ses aspects théoriques et pratiques. On se contentera ici d'en indiquer l'intuition principale¹². De manière très générale, un marché boursier est dit informationnellement efficace s'il transforme correctement de l'information en argent. La définition classique est plus précise : un marché boursier est dit informationnellement efficace si, par rapport à toute l'information disponible, les prix de marché sont de bons estimateurs de la valeur intrinsèque des sociétés, en tant qu'ils reflètent pleinement toute l'information disponible et pertinente, c'est-à-dire « les perspectives de développement à long terme des activités concernées » ou « les sages prévisions de la production ». Le graphique n° 1 illustre le principe de l'efficacité informationnelle des marchés : l'économie dite « réelle » se laisse contempler, comme à travers un verre non déformant, dans le prix de marché coté.

FIGURE N° 1 : L'EFFICACITÉ INFORMATIONNELLE DES MARCHÉS



L'économie réelle passe dans les prix de marché par la propriété d'efficacité informationnelle : le marché est efficace en ce qu'il transforme correctement de l'information en argent.

12. Pour une approche historique et épistémologique des contenus sémantiques de la notion d'efficacité informationnelle des marchés et leur évolution, voir : C. WALTER, « Une histoire du concept d'efficacité sur les marchés financiers », *Annales EHSS*, vol.51, n° 4 (1996), p 873-905.



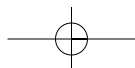
La notion d'information est ici centrale. Comment l'information passe-t-elle dans les prix ? Pour que le prix d'équilibre reflète correctement la valeur de l'entreprise, il est nécessaire que des opérateurs informés sur cette valeur interviennent en nombre suffisant, en conduisant le prix de marché vers sa valeur théorique (on dit que les opérateurs informés « arbitrent » le marché). L'action des opérateurs informés est donc essentielle : l'efficacité informationnelle des marchés repose en pratique sur la réalisation d'arbitrages par des acteurs qui s'informent sur les conditions de l'économie réelle. Ceci illustre l'importance de l'information financière dans la formation du juste prix, et fait apparaître combien la crise de confiance actuelle sur l'information (par exemple les comptes biaisés d'Enron) est dangereuse. De nombreux travaux de recherche théorique ont mis en évidence l'importance, pour l'efficacité d'un marché, de la confiance dans la qualité de l'information (le prix de marché ne peut pas gérer simultanément la rareté et la qualité), et les professionnels ont attiré l'attention du grand public sur le rôle central de cette confiance dont l'absence conduit à la défiance généralisée et à la disparition des marchés. Par exemple :

« La crise est grave parce qu'elle touche à la substance même du fonctionnement des marchés : la confiance en l'information financière, seul moyen pour les investisseurs de saisir l'ensemble de l'activité de la population des sociétés cotées pour les évaluer. *Si le soupçon se propageait, il n'y aurait plus de marché qui tienne*, faute de cette "image fidèle", leitmotiv des comptables depuis des lustres¹³. »

Ainsi, l'information sur le monde réel est la cause matérielle de l'équilibre du marché (ce *avec quoi* l'équilibre advient et qui demeure dans le prix coté), tandis que l'arbitrage est la cause efficiente de l'équilibre (ce *par quoi* l'équilibre advient). La justesse du prix (la justice financière) est la cause finale de l'équilibre (ce *pour quoi* l'équilibre advient).

Mais, pour évaluer correctement les sociétés, il est nécessaire que les opérateurs disposent d'un modèle d'évaluation des actifs financiers, et s'accordent sur l'usage de ce modèle. Il apparaît qu'un consensus de modélisation est logé au cœur de l'efficacité informationnelle du marché, et que le modèle d'évaluation est la cause formelle de l'équilibre (la forme mathématique de la valeur qui est à l'origine de l'intervention des opérateurs, par un arbitrage fondé sur la détection d'une mauvaise évaluation par le marché). Le juste prix à une date donnée, c'est-à-dire le prix d'équilibre, ou encore le prix arbitré, résulte d'un consensus de modélisation en tant que les opérateurs pourront considérer qu'il n'y a plus, par rapport à la valeur théorique issue de ce modèle, d'arbitrage possible à faire. Cette condition, appelée « condition d'absence d'arbitrage », est la base de toutes les évaluations des actifs financiers aujourd'hui.

13. J. P. PIERRET, « Se garder de quelques jugements définitifs », *La Revue du marché européen*, Natexis Capital, 29 juillet 2002, p. 5 (souligné par nous).



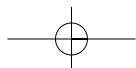
Finalement, on peut poser le problème moral de la spéculation boursière à partir de la question de l'efficacité informationnelle du marché en utilisant la problématique classique des quatre causes de la manière suivante : *avec quelle* cause matérielle, *par quelle* cause efficiente, *avec quelle* cause formelle, *pour quelle* cause finale ? c'est-à-dire : avec quelle information, par quel type d'arbitrage, avec quel consensus de modélisation, pour quel équilibre ?

Les deux sortes d'information et le consensus de modélisation

Puisque l'on apprécie la qualité (et donc la valeur) de l'outil « marché financier » par sa capacité à transformer de l'information en argent, encore faut-il s'interroger sur la nature de l'information qui passe dans les prix. Il est d'usage dans la théorie financière de considérer deux types d'information : l'information dite « exogène », en ce qu'elle concerne l'environnement économique « réel » *externe* au marché proprement dit (les comptes des entreprises, les indicateurs macroéconomiques, la situation sociale etc.), et l'information dite « endogène », relative aux seuls aspects techniques *internes* du marché (position de place, volume, passé des cours etc.), c'est-à-dire propres aux opérateurs eux-mêmes.

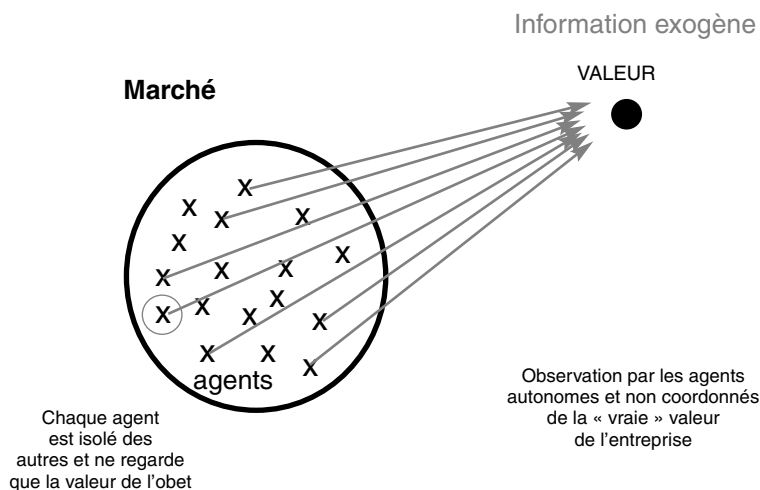
L'information exogène est considérée comme « bonne » car elle permet au jugement de se former une opinion raisonnée sur la valeur réelle de l'entreprise, valeur dite « fondamentale », alors que l'information endogène est considérée comme « mauvaise », car elle ne peut pas être utilisée pour la formation de la valeur fondamentale. Pire, elle est suspectée de contribuer aux comportements spéculatifs des boursiers qui s'intéressent plus, dans ce cas, aux autres opérateurs qu'à la valeur de l'entreprise : au lieu de scruter l'état du monde réel, ils se contemplent eux-mêmes dans une circularité qui ne mène nulle part. Les graphiques n° 2 et 3 (ci-après) illustrent ces deux types d'attitude des opérateurs : l'attitude saine, qui regarde vers l'avant (les résultats futurs de l'entreprise), malsaine, qui regarde vers l'arrière ou sur le côté (les comportements des autres opérateurs).

Les anticipations correspondant à chaque type d'information sont, soit relatives à une plus-value espérée sur le cours du titre : c'est la composante « spéculative » du prix, soit relatives à un rendement associé au dividende du titre : c'est la composante « fondamentale » du prix. Ce clivage interprétatif rejoint aussi une différence sociologique propre aux populations des acteurs des marchés concernés. Tandis que l'étude de l'information sur l'économie « réelle » est le champ d'exploration des analystes financiers et des économistes, l'examen de l'information relative aux comportements collectifs des acteurs des marchés est le territoire très controversé des analystes techniques. Dans cette perspective épistémologique, le monde est divisé en deux ensembles de connaissance, d'information, d'acteurs : les « bons » qui s'intéressent à l'économie réelle et au rendement attendu des actions, les « méchants » qui ne cherchent qu'à obtenir des gains de plus-value par une habile spéculation attentive aux comportements



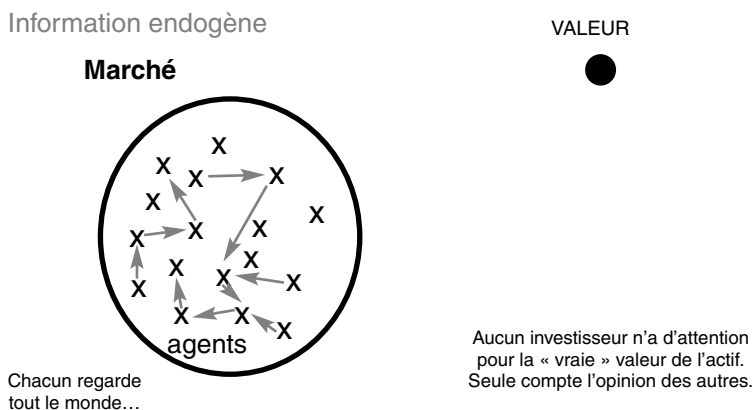
grégaire des opérateurs. Cette bipartition sociologique fait écho à la désormais classique distinction proposée par Keynes entre un comportement « spéculatif » et un comportement d'« entreprise¹⁴ ».

FIGURE N° 2 : UN MODÈLE D'INFORMATION BONNE



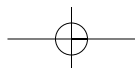
Tous les intervenants cherchent à s'informer sur la valeur de l'entreprise : chacun regarde à l'extérieur du marché, sans considérer les autres intervenants (ses voisins). L'information exogène est « bonne ».

FIGURE N° 3 : UN MODÈLE D'INFORMATION MAUVAISE



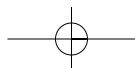
Personne n'est intéressé par la valeur de l'entreprise : tous les intervenants regardent à l'intérieur du marché, ne considérant que ses aspects techniques ou les opinions de leurs voisins. L'information endogène est « mauvaise ».

14. J.M. KEYNES, *Théorie générale...*, op. cit.



Dans le sillage de cette vision du monde, le problème de la spéculation boursière semble alors apparemment simple et bien résolu : ou bien les spéculateurs interviennent en retraitant une mauvaise information (endogène) et l'on observe la formation d'une bulle spéculative, avec découplage entre prix et valeur, ou bien les investisseurs et arbitragistes interviennent en retraitant une bonne information (exogène) et l'on observe une résorption de l'écart entre le prix et la valeur, avec absence d'emballement anormal de marché. Les actions sont à leur « juste prix ». Comme les deux catégories d'acteurs cohabitent dans un marché réel, la proportion d'opérateurs informés sur l'économie réelle devient un paramètre important : si leur nombre diminue, il est vraisemblable que le marché sera conduit par des opérateurs mal informés qui parasiteront les prix, et sera « brinquebalé » entre les opinions majoritaires successives des opérateurs parasites. De très nombreux modèles théoriques ont étudié l'influence du poids des opérateurs bien informés par rapport au poids des opérateurs mal informés (les opérateurs parasites), en cherchant à isoler les routes qui tendent vers l'équilibre des routes qui conduisent au chaos. Eu égard à cette perspective, on serait alors tenté d'imaginer qu'il suffirait d'assurer une prédominance aux arbitragistes en réduisant drastiquement le nombre de spéculateurs par des taxations sur les transactions (comme par exemple le projet de taxation de Tobin), pour éviter les emballements spéculatifs.

En réalité, il faut bien comprendre l'importance du modèle d'évaluation dans la formation du prix d'équilibre, et l'argument du consensus de modélisation. Le modèle d'évaluation conditionne l'usage des anticipations, et rien n'interdit théoriquement que les opinions des opérateurs informés se dirigent ensemble et simultanément dans une direction d'évaluation arbitraire, et arbitrairement fausse. Une multiplicité d'équilibres à anticipations rationnelles est possible, même avec une information supposée bonne (exogène), des phénomènes de polarisation peuvent apparaître et pousser à la hausse ou à la baisse des cours, et ceci sans raison apparente. Les croyances subjectives des individus, formant un consensus de modélisation particulier, ont pour effet de faire surgir dans la réalité des cours leur contenu imaginaire, le contenu du modèle lui-même, en sorte que les prévisions sur le niveau des cours peuvent s'autoréaliser collectivement grâce à l'action simultanée des opérateurs qui les tiennent pour vraies. Dans une logique autoréférentielle totalement coupée d'une quelconque réalité entrepreneuriale, le marché se dirige alors vers une valeur de cours qui résulte uniquement du passage dans le réel coté de l'idée fausse que se font les opérateurs du juste prix de l'entreprise. Ceci jusqu'à un hypothétique retour du réel, où l'on s'aperçoit que l'emballement boursier n'apparaissait en rien fondé (par exemple la chute des bourses après la flambée des valeurs internet). Cette situation est particulièrement sensible lorsque le consensus de modélisation ne repose sur aucune validation empirique du comportement réel des entreprises ou des bourses, et conduit alors l'ensemble des acteurs vers un point fixe arbitraire, attracteur instable qui est très proche de l'effondrement brutal des cours. L'erreur de modèle couplée à la polarisation des



opinions est une source d'accidents financiers récurrents, au point qu'une nouvelle notion, celle de « risque de modèle », est apparue depuis quelques années dans la gestion des risques de marchés des établissements financiers.

Le consensus de modélisation sur la nature du hasard boursier, que l'on va maintenant aborder, est l'un des consensus majeurs de la finance contemporaine et aussi bien l'un des plus délicats à évaluer.

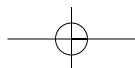
DU HASARD BOURSIER AUX ALÉAS DE L'ÉCONOMIE RÉELLE

Le hasard boursier et le consensus de normalité

Lorsqu'on s'intéresse à la dynamique des variations boursières, on considère en général que les variations du prix de marché entre deux dates distinctes correspondent à des variations de l'information qui passe dans les prix. En appliquant la grille conceptuelle présentée précédemment, on dira que, si l'information est exogène, les causes de variations des cours sont « bonnes », car elles correspondent à des variations de valeur des entreprises dans l'économie réelle. Tandis que, dans le cas contraire, elles deviennent « mauvaises » et doivent être regardées comme artificielles, car elles ne représentent que des fluctuations endogènes, liées aux comportements des opérateurs aspirés dans une spécularité autoréférentielle. Cette partition des causes de variations en deux composantes apparaît dès 1900 chez Louis Bachelier¹⁵, lequel, dans sa thèse de doctorat sur la spéculation, considérait qu'« à côté des causes en quelque sorte naturelles des variations, interviennent aussi des causes factices : la bourse agit sur elle-même et le mouvement actuel est fonction, non seulement des mouvements antérieurs, mais aussi de la position de place ». Ainsi, de Bachelier à Keynes, le problème reste simple : les causes naturelles des variations boursières ne peuvent pas se trouver à l'origine de la spéculation, qui résulte des seules causes factices.

Approfondissons davantage cette conception des variations boursières estimées bonnes. On peut dire que les chocs d'information en provenance de l'économie réelle (les changements de l'état de l'économie réelle entre ces deux dates) passent dans le prix coté pour le déplacer à la hausse ou à la baisse. Comme les changements qui affectent l'économie réelle sont par nature imprévisibles (découverte d'un nouveau procédé industriel qui confèrera à l'entreprise propriétaire un avantage comparatif, cyclone tropical dont les dégâts détériorent les résultats financiers des compagnies d'assurance, grève ou mouvements syndicaux etc.), les variations boursières qui résultent de ces aléas naturels seront aussi imprévisibles, et la

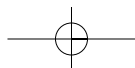
15. Sur l'importance aujourd'hui reconnue des idées de Bachelier en probabilité et en finance, voir : J. M. COURTAULT et Y. KABANOV (dir.), *Louis Bachelier, aux origines de la finance mathématique*, Presses universitaires franc-comtoises, 2002.

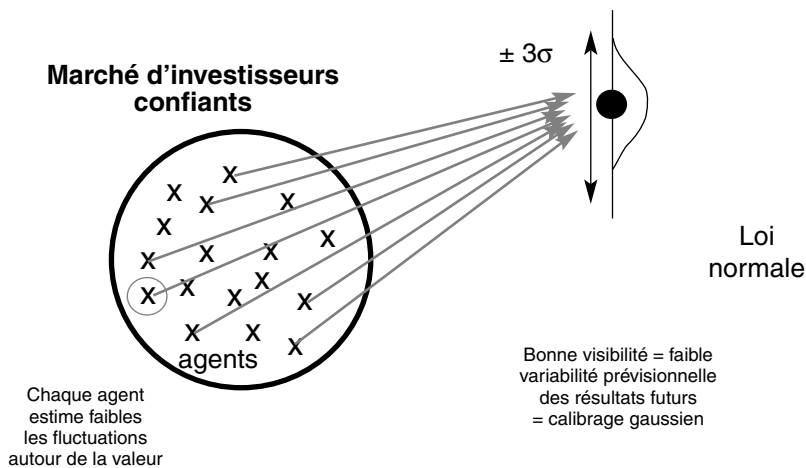


succession des variations des prix de marché s'apparentera donc à des tirages aléatoires : la présence de hasard sur les séries boursières n'est donc pas le signe de ce que la bourse s'apparenterait à un casino, mais seulement le reflet de l'imprévisibilité des changements des événements économiques réels. Autrement dit, l'un des arguments utilisés contre la spéculation peut se renverser : le casino boursier n'est pas le symptôme d'une spéculation effrénée mais, tout au contraire, le signe que la nature imprévisible de l'économie réelle se traduit dans la succession des prix de marché. Pourtant, on reste quelque peu insatisfait de cette conclusion, car on observe bien sur certaines périodes des emballements boursiers apparemment sans cause réelle. Il est donc nécessaire de s'intéresser de plus près à cette question du hasard boursier, et d'examiner en particulier l'un des consensus de modélisation les plus puissants qui aient marqué les pratiques professionnelles depuis Bachelier : le consensus de normalité¹⁶.

Ce consensus extrêmement important pour les développements concrets de la finance moderne s'est progressivement solidifié au cours des cinquante dernières années, et a conduit au modèle standard des fluctuations boursières. Il est construit sur l'hypothèse que, en première approximation, les variations successives des cours sont distribuées selon une loi normale (ou log-normale). La loi normale de Laplace-Gauss calibre ainsi les fluctuations boursières théoriques, en permettant de qualifier ces fluctuations de « trop fortes » ou « normales » (précisément), en fonction de mesures de dispersion gaussiennes. Ainsi, les fluctuations de la valeur théorique des actions doivent être normales (dans les deux sens du terme) pour permettre aux opérateurs de marché de fixer une information nette. Le graphique n° 4 illustre cette importance : une fluctuation laplacienne des quantités observées de l'économie réelle permet aux opérateurs d'être rassurés sur l'estimation de la valeur des actions.

16. Sur cette question, la littérature technique en finance est extrêmement abondante (plusieurs milliers d'articles et de manuels). Pour les aspects historiques relatifs à la formation du paradigme normal-gaussien, voir C. WALTER, « Une histoire du concept d'efficience... », art. cité. On trouvera une discussion sur les enjeux de la normalité pour les marchés financiers dans C. WALTER, « Marchés financiers, hasard, et prévisibilité », in *Les Sciences de la prévision*, Seuil, Paris, 1996, coll. « Points Sciences », p. 125-146. Deux ouvrages récents présentent de manière accessible certains aspects du problème : sur la mathématisation des marchés rendue possible grâce à l'hypothèse de normalité, voir N. BOULEAU, *Martingales et marchés financiers*, Odile Jacob, Paris, 1998 ; une interprétation de la normalité en termes de convention keynésienne est donnée par A. ORLÉAN, *Le Pouvoir de la finance*, Odile Jacob, Paris, 1999.





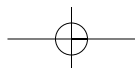
Le consensus d'évaluation sur la loi gaussienne assure une bonne visibilité aux opérateurs : la valeur reste nette et tout le monde peut la voir clairement. Il n'y a pas de raison théorique à l'apparition de mouvements spéculatifs.

La non-normalité financière et les deux hypothèses sur l'économie réelle

Or, et ceci depuis l'origine des études statistiques des fluctuations boursières, une violation de l'hypothèse gaussienne a été mise en évidence par l'analyse de ces fluctuations sur différentes échelles de temps (fréquences trimestrielle, mensuelle, hebdomadaire, quotidienne et intraquotidienne). En pratique, les distributions réelles des variations de cours sont plus pointues et plus étirées que la distribution gaussienne ; des queues de distribution plus épaisses que celles prévues par la loi normale apparaissent, correspondant à des variations de grande amplitude, plus nombreuses que ne le prévoit la théorie au niveau de probabilité concerné¹⁷. C'est le phénomène appelé *leptokurtique* (du grec *lepto*, pointu, et *kurtosis*, courbure), qui caractérise la quasi-totalité des séries chronologiques financières¹⁸. Examinées en coupe instantanée, toutes les queues de distribution réelles sont ajustables par une loi de probabilité particulière décrite par la théorie des

17. Par exemple, avec la distribution normale-gaussienne, la probabilité que les bourses baissent de l'amplitude observée au moment du krach boursier de 1987 est de l'ordre de 1 divisé par 10 élevé à la puissance 23. C'est l'ordre de grandeur de l'âge de l'univers : autrement dit, un tel événement est pratiquement impossible à échelle humaine. Pourtant, il a bien eu lieu. On pourrait également citer le krach des valeurs Technologie-Media-Télécom de 1996, la crise russe de 1994, etc.

18. Pour une synthèse sur le sujet, voir C. WALTER, « Le phénomène leptokurtique sur les marchés financiers », *Finance*, vol. 23, n° 2, septembre 2002.



valeurs extrêmes¹⁹ : la distribution de Pareto généralisée. Au lieu d'être gaussiennes, les variations boursières seraient donc plutôt paréliennes, et, en ce sens, le hasard boursier ne serait pas un hasard gaussien, mais un hasard parétien.

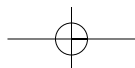
Le problème rencontré avec un hasard parétien vient de sa particularité : tandis que le hasard gaussien est un hasard « sage », que l'on peut domestiquer avec les méthodes statistiques usuelles (moyenne, écart moyen à la moyenne), le hasard parétien s'apparente plus à un hasard que Benoît Mandelbrot a qualifié de « sauvage²⁰ », au sens où apparaissent des événements imprévus d'une ampleur déconcertante pour ceux qui les subissent, et qui défient toute régularité. Un phénomène ou un objet régit par une structure de hasard sauvage seront caractérisés par l'absence d'homogénéité, de régularités fiables, de moyennes pertinentes. Ils présenteront au regard de l'observateur une structure extrêmement irrégulière, fracturée, brisée à toutes les échelles, appelée pour cela structure « fractale » par Mandelbrot, et dont la côte de la Bretagne où la forme des choux-fleurs sont des illustrations canoniques. Pour employer une analogie climatique, le hasard sage correspondrait à des fluctuations tempérées (les pluies bretonnes), le hasard sauvage à des fluctuations tropicales (les cyclones). On devine bien que, dans des régions du globe où il ne pleut pas la plupart du temps, sauf au moment des déluges, la notion de précipitation quotidienne moyenne perd de sa pertinence. De la même manière, en bourse, quelques journées particulières ou quelques titres particuliers contribuent pour l'essentiel à la performance finale (ou à la perte cumulée) d'un portefeuille : le gain moyen d'une journée moyenne ne signifie rien pour l'investisseur. Comme le disent les boursiers, « le marché est très calme sauf quand il bouge beaucoup ». On peut dire que la structure des variations boursières est, dans ce sens, fractale²¹.

Ces situations caractérisent précisément l'état sauvage du hasard : un état dans lequel les grandeurs examinées (précipitations pluvieuses, gains boursiers) laissent apparaître une forte concentration sur quelques valeurs extrêmes, et une grande lacunarité sur les autres. Des dictons populaires comme « très peu ont beaucoup et beaucoup ont très peu » ou « c'est la loi des 80/20 » (20 % des individus concentrent 80 % des richesses et réciproquement) retrouvent alors une pertinence,

19. Il n'existe pas d'ouvrage de vulgarisation simple sur ce sujet. Pour une synthèse technique, voir : P. EMBRECHTS, C. KLÜPPELBERG, T. MIKOSCH, *Modelling Extremal Events*, Springer, Berlin, 1997. La distribution dite de Pareto est ancienne et a été introduite par Vilfredo Pareto. Les lois limites des maxima sont l'objet du théorème de Fisher-Tippett de 1928. La distribution généralisée des valeurs extrêmes, ou représentation de Jenkinson-von Mises, date de 1954-1955. Pour une réflexion sur certains aspects des distributions de Pareto, voir : M. BARBUT, « Distributions de type parétien et représentation des inégalités », *Math. Inf. Sci. hum.*, n° 106, 1989, p. 53-69, « Des bons et des moins bons usages des distributions paréliennes en analyse des données », *Histoire & Mesure*, 1998, III-I, p. 111-128, et « Une famille de distributions : des paréliennes aux contra-paréliennes », *Math. Inf. Sci. hum.*, n° 141, 1998, p. 43-72.

20. B. MANDELBROT, *Fractales, hasard et finance*, Flammarion, Paris, 1997, et *Fractals and Scaling in Finance*, Springer, New York, 1997.

21. Mais dans ce sens seulement. Le terme « fractal » est souvent l'objet de contresens ou de confusions (en particulier avec la notion de chaos, qui peut lui être totalement étrangère). Voir J. LÉVY VÉHEL et C. WALTER, *Les Marchés fractals*, PUF, Paris, 2002.

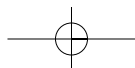


en tant qu'ils représentent une appréhension intuitive du hasard sauvage, formalisé pour la première fois par Pareto dans sa célèbre loi et systématisé par Mandelbrot avec la théorie fractale. Un exposant particulier, décrit par la théorie des valeurs extrêmes, fournit la caractéristique du hasard observé, et indique dans quel « état du hasard » on se trouve, un peu de la même manière que, à pression et volume donnés, la température caractérise les différents états de l'eau (liquide, solide, gazeux). La commodité de la caractérisation des états du hasard par la théorie des valeurs extrêmes explique pourquoi cette théorie est apparue, depuis une dizaine d'années, comme l'outil statistique le mieux adapté à l'analyse des phénomènes de l'économie réelle et des risques qui y sont associés.

La mise à jour de structures parétiennes dans le domaine financier est venue contrarier le consensus gaussien, provoquant une controverse sur la modélisation, qui traverse l'histoire de la finance et a conduit à l'émergence de plusieurs modèles concurrents pour rendre compte de cette non-normalité empirique. Ces modèles se classent selon leurs objectifs (descriptifs ou explicatifs), et selon la cause donnée aux emballements boursiers, dualité d'approches qui définit deux grands courants de pensée. On peut présenter ces deux courants interprétatifs au moyen de la grille de lecture suivante : soit on attribue la leptokurticité à des causes externes aux marchés, soit on fait des marchés eux-mêmes la cause de la leptokurticité.

En utilisant la bipartition de l'information vue précédemment (exogène ou endogène), cela revient à faire deux hypothèses sur l'économie réelle. Pour la première manière de comprendre les grandes fluctuations des marchés, la non-normalité des distributions affectant les variations boursières n'est que la transposition sur les marchés financiers de la non-normalité des variables de l'économie réelle. La propriété d'efficacité informationnelle des marchés assure cette transmission de chocs non normaux de la réalité économique aux variations des prix. La leptokurticité est dans ce cas externe au marché. La seconde manière de voir les grandes variations prend l'option opposée : le phénomène leptokurtique n'est que le produit d'une amplification, par les opérateurs, de chocs réels normaux. Surinterprétant ces chocs, les effets d'opinion et de mimétisme peuvent conduire à des ruptures de marché. Selon cette conception du monde, la spécularité financière est la conséquence de la polarisation des opinions dans une logique autoréférentielle (les « esprits animaux » dont parlait Keynes). La leptokurticité devient alors interne au marché. Dans le premier cas, les grands mouvements boursiers sont normaux, car l'économie réelle est non normale, tandis que dans le deuxième cas les grands mouvements boursiers sont anormaux, car l'économie réelle est normale. En utilisant la terminologie de Mandelbrot, on dira que, selon la première hypothèse, les marchés sont fractals parce que l'économie réelle est fractale, alors que, selon la deuxième hypothèse, les marchés sont fractals en dépit du fait que l'économie réelle est normale.

Pour le courant de pensée situant la source de la non-normalité à l'extérieur de la finance, il est important de pouvoir établir que les quantités de l'économie réelle sont effectivement parétiennes. Or ce phénomène semble aujourd'hui clairement acquis :



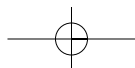
« De telles distributions *ultra-étirées* se manifestent fréquemment en économie²². » Par exemple la taille des entreprises, les chiffres d'affaires annuels, la répartition des richesses, la population des pays, etc., sont tous répartis selon une distribution de Pareto, et il semble que l'économie réelle soit une « économie des extrêmes²³ ». Ainsi, les fluctuations boursières extrêmes seraient le reflet fidèle de l'économie des extrêmes : la structure parétienne affectant la « nature » de l'économie réelle se transmet intégralement aux prix de marché, en sorte que la structure leptokurtique des variations boursières reflète la structure parétienne de l'économie.

Pour le courant de pensée situant la source de la non-normalité à l'intérieur de la finance, il s'agit de décrire puis de tester des modèles de comportements d'opérateurs dans lesquels la polarisation des opinions sur n'importe quel consensus arbitraire conduit le marché vers une bulle spéculative. Extrêmement fécond et actif depuis une vingtaine d'années, ce courant de recherche a permis de mieux comprendre que les anticipations supposées rationnelles des agents économiques n'étaient en réalité qu'une rationalisation de croyances subjectives qui, selon les circonstances, pouvaient être soit vraisemblables, soit totalement déconnectées de la réalité (par exemple les modèles de type « taches solaires », où la bourse suit l'apparition de taches sur le soleil, alors même que ces taches n'ont aucune incidence sur l'économie réelle). D'autre part, l'existence de systèmes informatiques boursiers très puissants comme le système *SuperDOT* à New York ou *SuperCAC* à Paris, qui rendent accessible à la recherche la totalité des cotations et des carnets d'ordre des opérateurs, cotation par cotation, a déjà permis des avancées significatives dans la modélisation de l'agrégation de l'information dans les prix de marché. L'analyse de la microstructure des marchés devrait, dans un proche avenir, permettre de mieux décrire la manière dont les prix se forment et donc de mieux appréhender la relation entre information, rumeur, croyance et prix.

On veut suggérer ici que ces deux analyses, apparemment opposées quant à leur conclusion, non seulement ne sont pas contradictoires, mais de plus sont conciliables, et ceci dans le sens suivant. Si l'économie réelle se caractérise par l'existence de quantités structurellement parétiennes, alors les fluctuations de la valeur fondamentale théorique sont trop fortes pour pouvoir être appréhendées de manière fiable par des modèles gaussiens (phénomène de perte de pertinence de la notion de « moyenne », même s'il est toujours possible de calculer une moyenne). Ceci conduit les opérateurs à douter des évaluations usuelles, doute qui, selon les modèles théoriques de polarisation des opinions individuelles, produit des comportements mimétiques et spéculatifs. En d'autres termes : une économie réelle non gaussienne conduit à une incertitude sur la valeur fondamentale, incertitude à l'origine des comportements mimétiques qui amplifient en retour la violence des fluctuations boursières et les mouvements spéculatifs. La défaillance dans la modélisation des

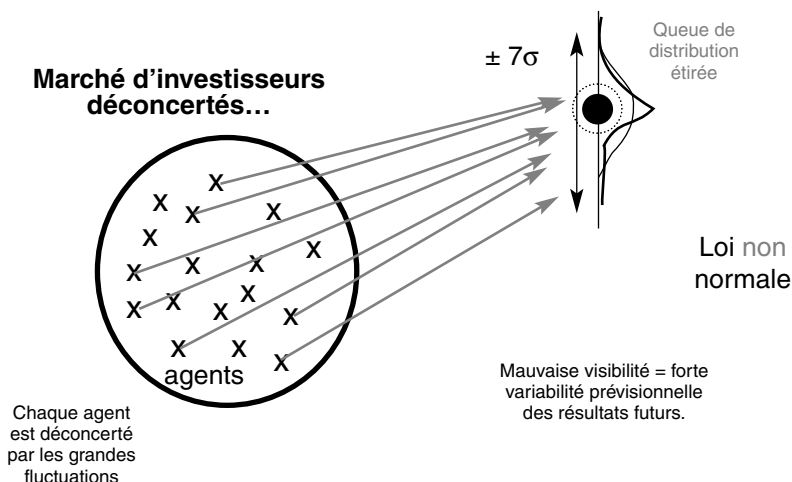
22. P. A. SAMUELSON, *L'Économie*, Armand Colin, Paris, 1972.

23. D. ZAJDENWEBER, *L'Économie des extrêmes*, Flammarion, Paris, 2000.



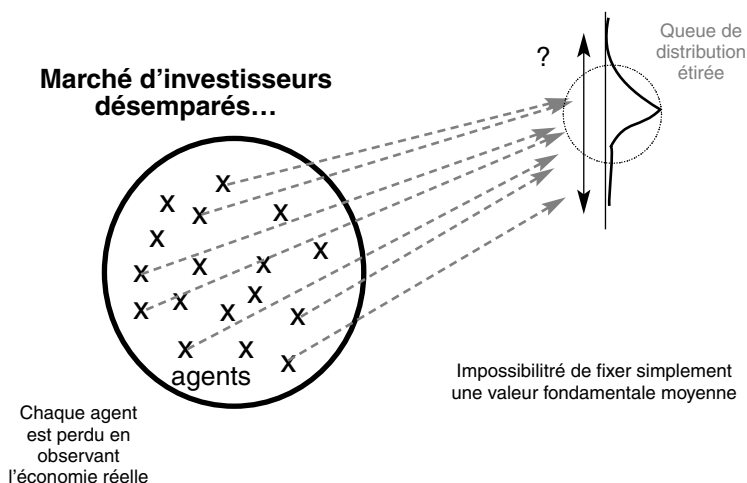
fondamentaux et la faible lisibilité de la valeur fondamentale constituent un potentiel théorique de spéculation boursière. Les graphiques n° 5 à 8 illustrent la route vers la spéculation à partir de cette défaillance de modélisation, par absence de prise en compte de la structure non gaussienne de l'économie réelle.

FIGURE N° 5 : L'IMPACT DE LA NON-NORMALITÉ



Le consensus de modélisation sur la loi gaussienne est pris en défaut. La valeur réelle peut fluctuer très fortement (non normalement) et les opérateurs ne parviennent pas à la distinguer avec suffisamment de netteté.

FIGURE N° 6 : LA PERTE DE LA VALEUR EN UNIVERS NON NORMAL



Dans un monde réel non gaussien, la figure nette de la valeur intrinsèque s'efface sous l'effet de fluctuations trop fortes pour pouvoir attribuer une pertinence à la notion de moyenne. Les opérateurs deviennent désespérés.

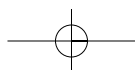
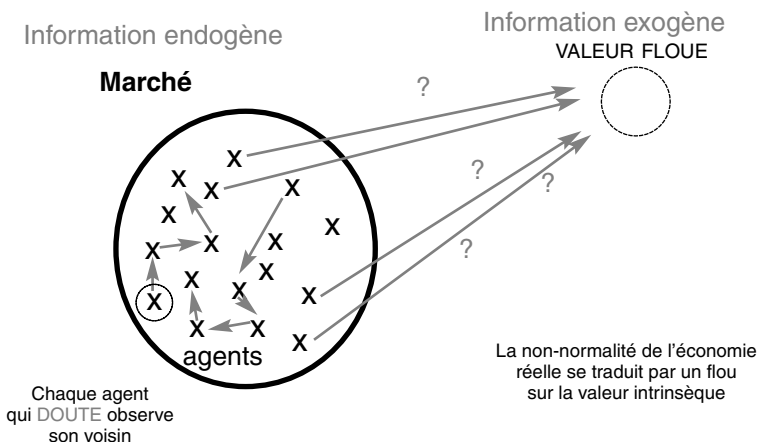
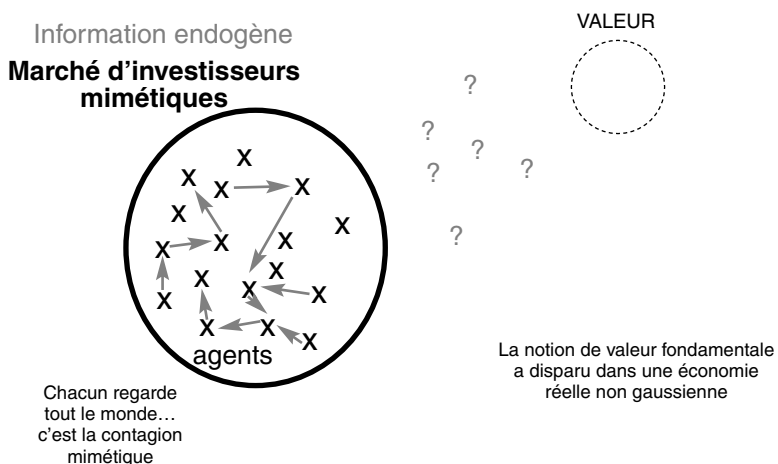


FIGURE N° 7 : DE LA PERTE DE LA VALEUR AU DOUTE ANGOISSANT

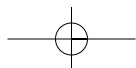


La perte de la valeur intrinsèque se traduit par l'apparition d'un doute sur la validité de sa propre évaluation. À ce moment, une logique mimétique peut s'installer sur le marché, et l'information endogène apparaît pertinente.

FIGURE N° 8 : DE LA NON-NORMALITÉ À LA SPÉCULATION



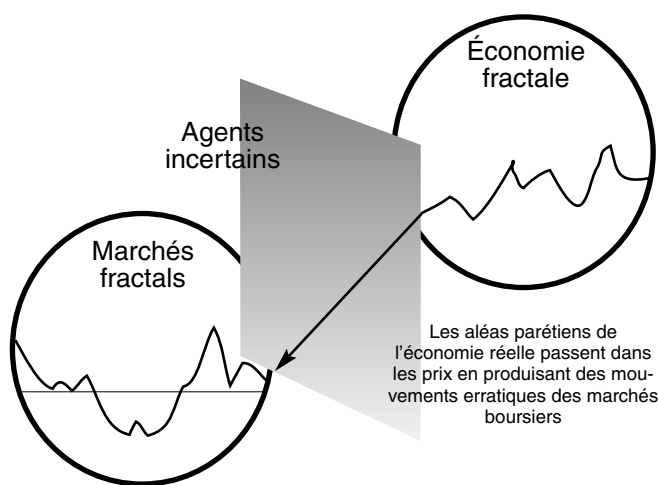
Au terme du processus de doute résultant de la non-normalité de l'économie réelle, le marché s'emballe sur lui-même dans une spécularité mimétique que rien ne semble pouvoir freiner.



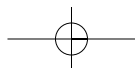
Dans la séduisante, élégante et puissante construction intellectuelle qui distingue les « bons » des « méchants », les investisseurs utiles des spéculateurs nocifs, les opérateurs agissant de manière éthiquement responsable de ceux n'intervenant que pour parasiter le bon fonctionnement des marchés, évacuant ainsi toute préoccupation de finalité commune, il semble qu'un élément fondamental ait été sous-estimé, voire ignoré : la nature probabiliste des aléas affectant l'économie réelle.

Nous avons essayé de suggérer que, d'une part, cette bipartition entre comportements responsables et comportements spéculatifs repose sur l'hypothèse implicite forte mais nécessaire selon laquelle les aléas de l'économie réelle sont de type gaussien. À cette condition, le schéma intellectuel décrit précédemment peut s'appliquer sans trop de difficultés, car une gravitation du prix de marché autour d'une hypothétique valeur fondamentale bien calibrée permet de séparer nettement les écarts « normaux » (aux sens propre et figuré) des écarts « anormaux ». La normalité (loi de Gauss) permet une qualification simple du normal et de l'anormal, une distinction claire entre juste prix et spéculation.

FIGURE N° 9 : LES MARCHÉS FRACTALS ET L'ÉCONOMIE FRACTALE



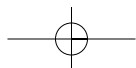
La non-normalité de l'économie réelle se transmet intégralement aux variations boursières par la propriété d'efficacité informationnelle. Les variations fractales des bourses sont alors « justes ».



D'autre part, en présence d'aléas non gaussiens affectant les quantités de l'économie réelle, et en particulier d'aléas de type parétien (au sens des distributions de Pareto), cette distinction entre normalité et non-normalité s'estompe : un exposant qui mesure le poids des queues de distribution non gaussiennes informe également sur le degré de pertinence de la séparation entre prix « juste » et spéculation. Au-delà d'une certaine valeur de cet exposant, la notion de valeur « fondamentale » au sens classique disparaît, et la distinction précédente devient caduque. On ne peut plus opposer spéculation financière et économie réelle.

Finalement, et au risque de choquer par une telle affirmation, nous avançons que, si dans une économie réelle normale, la spéculation est anormale, tout au contraire, dans une économie réelle non normale, il devient normal de spéculer : la finance anormale n'est que le reflet d'un monde non gaussien. Et, dès lors, la soi-disant exubérance irrationnelle des marchés ne fait que renvoyer à l'irrégularité intrinsèque de l'économie réelle, à la rugosité jamais lissée du milieu naturel, aux entrelacs sans fins entre lacunarités de développement et concentrations industrielles, au hasard sauvage des événements sociaux, et finalement à la nature, celle du monde réel non financier.

Ceci n'est pas sans avoir des conséquences importantes pour la juste appréciation éthique de la spéculation boursière.



Démesure, jeu et ironie. Argent et don au féminin à Dakar

par Ismaël Moya

« Cette féminité – l'éternelle ironie de la communauté – [...] pervertit la propriété universelle de l'État en une possession et une parure de famille. »

G.W.F. Hegel¹

« L'or, écrit Marx, est une chose merveilleuse ! Qui a de l'or peut faire tout ce qui lui plaît en ce monde. Avec de l'or, on peut même faire entrer les âmes au Paradis [...]. La circulation devient la grande cornue sociale dans laquelle tout vient atterrir afin d'en ressortir cristal monétaire. Rien ne résiste à cette alchimie, pas même les sacro-saints ossements et moins encore les moins ordinaires *res sacrosanctæ, extra commercium hominum* [choses sacro-saintes, hors du commerce des hommes]. »²

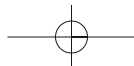
Imputer à l'alchimie monétaire une action à ce point pernicieuse, c'est de la part de Marx lui accorder un pouvoir considérable. Il n'est du reste pas le seul : des anathèmes lancés depuis l'Antiquité à l'encontre de l'argent aux revendications des mouvements antimondialisation en passant par les craintes d'Aristote quant à la menace de déchirure que la démesure induite par le désir d'argent fait peser sur la communauté, l'argent a toujours été crédité d'une puissance menaçante.

Ce qui est désigné comme pouvoir de l'argent s'annonce dans le sillage de la démesure, de la fascination et de la réprobation qu'il engendre sous le motif de la *corrosion*³. Il prend sa source dans la position du désir à l'endroit de l'argent. C'est sans doute ce que visait Aristote en rattachant à l'apparition de la monnaie, le

1. G.W.F. HEGEL, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Aubier, Paris, 1941, t. II, p.41.

2. K. MARX, *Le Capital. Critique de l'économie politique. Livre premier. Le procès de production du capital*, PUF, Paris, coll. « Quadrige », 1993, p. 149.

3. Bien que l'usage courant connote par *corruption* le pouvoir de l'argent, l'emploi de *corrosion* permet de s'abstraire de la polysémie et de la dimension morale impliquée par *corruption*. En outre, le motif de la *corrosion* introduit le temps qui inscrit l'action de l'argent comme progressive (l'argent en tant qu'il *ronge*).



développement de la *chrématistique*, la confusion du vivre et du bien-vivre et l'assimilation de l'argent à la richesse véritable. Opposé à la tempérance requise par le « bien vivre », le désir de vivre, appétit irrationnel, aveugle et infini trouve dans l'argent, poursuivi – à tort – comme richesse, le moyen également illimité de se satisfaire. Les besoins sont alors tourmentés par l'infini auquel l'argent, devenu principe et fin de l'échange, les expose. Aristote précise : « Même ceux qui s'efforcent de bien vivre recherchent les moyens de se livrer aux jouissances corporelles, de sorte que, comme ces moyens paraissent consister dans la possession de la richesse, tout leur temps se passe à amasser de l'argent⁴. » Santé, honneur, amitié, courage deviennent alors « une affaire d'argent, dans l'idée que gagner de l'argent est leur fin et que tout doit conspirer pour atteindre ce but⁵ ».

En ce sens, Marx suit Aristote, relevant la contradiction qui siège en l'argent, entre sa limite quantitative – toute somme d'argent est limitée – et l'infini qualitatif que sa forme – l'équivalent général – recèle. La possibilité d'immobiliser dans la circulation et de détenir un représentant universel de la richesse, éveille et fixe sur l'argent un désir passionné, démesuré et insatiable, qui « plonge et replonge le thésaurisateur dans son destin de Sisyphe de l'accumulation⁶ ». L'argent est explicitement rapporté par Marx à sa forme : *l'équivalent général*. Corrélativement, l'argent n'affole le désir qu'à condition que lui soit accordé le crédit de cette forme, autrement dit que lui soit conféré la *signification* de toutes les valeurs d'usage. Ce n'est qu'à partir du moment où l'argent est *pris au sérieux* comme signifiant de toutes les valeurs, que s'annonce le « mauvais infini » qui le caractérise.

À la démesure induite par l'argent il convient d'associer ce que Marx désigne comme *réduction* monétaire, à savoir le passage à une représentation imaginaire, homogène et indifférenciée. Exprimés en unités monétaires, les ordres hétérogènes de la qualité accèdent à l'homogénéité, se laissent capturer, comparer et totaliser. De l'abstraction de toute particularité, dont procède l'argent, provient aussi sa capacité d'anonymat : rien n'indique ce qui a été transformé en lui et rien ne préjuge de son usage à venir. Ainsi, de ce pouvoir de traduire toutes les valeurs découle la prétention illimitée de l'argent à faire basculer tout ce qu'il approche dans la circulation : tout devient potentiellement comparable, calculable, donc potentiellement vénal.

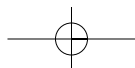
Dans quelle mesure l'Afrique est-elle concernée par ce travail de réduction de l'argent

À son propos, le constat du développement de la corruption sur fond de naufrage socio-économique n'est plus à faire. Certes, le continent noir n'a pas le monopole de la spéculation sur l'intérêt général ou le bien public dans la visée d'un

4. ARISTOTE, *Politique*, I, 9, 1258a, traduction J. Tricot, Paris, Vrin, 1962, p. 62.

5. ARISTOTE, *Politique*, I, 9, 1258a, *ibid.*, p. 62.

6. K. MARX, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 150.



enrichissement personnel. Mais, comme le remarque Jean-Pierre Olivier de Sardan, les formes africaines de corruption se singularisent par leur *généralité*, leur *banalisation* et leur *visibilité*. En Occident, des barrières judiciaires, morales et culturelles ont freiné depuis le XIX^e siècle l'appropriation privative de l'État, l'usage personnel des positions d'autorité. Ces barrières instituées ne jouent que fort peu en Afrique⁷. Les causes historiques, économiques et culturelles de ce décalage sont connues⁸. Les institutions de l'espace public ne sont toutefois pas les seules à être l'objet d'une spéculation féroce de chacun dans la visée d'un gain monétaire. Tout aussi notable est la corrosion latente des relations communautaires et familiales par l'argent.

En Europe, écrit Jean-Pierre Olivier de Sardan, « des secteurs entiers de la vie sociale fonctionnent [...] en minimisant ou en réprouvant la circulation de l'argent. En Afrique, il n'est à l'inverse aucun domaine [même les rapports conjugaux] où l'argent n'intervienne en permanence⁹ ». Ainsi, la question de l'argent et de son pouvoir corrosif se pose à l'ensemble du corps social et des institutions des sociétés africaines contemporaines.

En effet, à première vue, les populations, en particulier des milieux urbains, semblent saisies d'une intense « excitation chrématistique », en proie qu'elles sont à une spéculation permanente de chacun sur tout, avec l'argent pour unique horizon. Rares sont les occasions de la vie sociale qui ne donnent pas lieu à des marchandages et à un comportement ouvertement vénal.

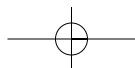
Mais s'il importe de prendre acte de cette omniprésence, il est tout aussi essentiel d'en restituer la complexité. L'occupation totale de la vie sociale par l'argent, les marchandages constants et l'apparente généralisation de la vénalité ne sont pas les conséquences d'une marchandisation intégrale des sociétés africaines. Que celles-ci soient travaillées en permanence par les échanges marchands et le désir d'argent, voilà qui est difficilement contestable. Cela étant, tout échange n'est pas forcément un échange marchand et les fonctions de l'argent ne se limitent pas à la sphère économique. L'anthropologie a mis à jour le rôle éminent des monnaies – dites primitives, sauvages ou encore cérémonielles – dans la production et la reproduction des rapports sociaux, politiques ou religieux. L'Afrique contemporaine est l'héritière d'une histoire monétaire complexe, mouvementée et largement antérieure à la colonisation¹⁰. « Les sociétés africaines, affirme Jean-Michel Servet, qu'elles soient dites “à État” ou “sans État”, connaissent une pluralité de moyens

7. J.-P. OLIVIER DE SARDAN, « L'économie morale de la corruption en Afrique », *Politique africaine*, n° 63, 1996.

8. Voir notamment J.-F. BAYART, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Fayard, Paris, 1989 ; J.-F. MÉDARD, *États d'Afrique noire : formation, mécanismes et crise*, Karthala, Paris, 1991 et J.-P. OLIVIER DE SARDAN, art. cit.

9. J.-P. OLIVIER DE SARDAN, art. cit., p. 110.

10. Voir J. I. GUYER (dir.), *Instability, Values and Social Payments in the Modern History of West Africa*, Currey/Heinemann, Londres/Portsmouth (NH), 1995.



de paiements aux usages plus ou moins cloisonnés¹¹. » Ainsi, la colonisation n'a pas inauguré l'entrée de l'Afrique dans les logiques monétaires et marchandes. Néanmoins, son impact est considérable. La domination militaire, politique, économique et technique du monde occidental, et son emprise sur l'imaginaire, placent les monnaies introduites, imposées ou utilisées par les colonisateurs dans une position déterminante. Si « l'argent des Blancs », dont les monnaies actuelles sont les héritières¹², a pénétré la circulation sociale à travers le contact avec les Occidentaux, c'est en tant que tenant lieu symbolique de la puissance prêtée à ces derniers. Autrement dit, la monnaie occidentale a été adoptée et utilisée comme bien précieux¹³, alimentant à ce titre le jeu social. Ce statut a été renforcé par le rôle éminent occupé dans l'économie par la monnaie des colonisateurs, c'est-à-dire comme signifiant de l'ensemble des biens des Blancs, puis comme signifiant de l'ensemble des valeurs d'usage.

La monnaie est le *medium* de la vie marchande mais aussi de la vie sociale, voire, à certains égards, de la vie religieuse et politique. Le pouvoir signifiant de l'argent s'étend désormais non pas à la seule possibilité de tous les besoins mais à l'ensemble des possibilités de la vie. La totalité à laquelle l'argent donne accès ne se limite pas à l'ordre des valeurs d'usage, *toutes* les valeurs sont récapitulées dans ce *un*. L'argent est la « valeur par excellence », condensant en son point le plus haut le désir.

Le statut de l'argent en Afrique est donc fortement ambivalent. Il est à la fois désiré pour lui-même, c'est-à-dire comme *trésor*, mais aussi pour être versé dans la circulation sociale¹⁴ et ainsi acquérir sa place dans l'ordre des rangs. Le lien et l'ordre sociaux, autant que la vie matérielle, reposent sur sa circulation tout en étant soumis à son pouvoir corrosif. Toutefois, tant qu'a pu régner une certaine abondance, aussi modérée fût-elle, la circulation sociale de l'argent, a tempéré le désir d'argent, limité son pouvoir déstructurant et maintenu tant bien que mal les cloisonnements entre les différents espaces de circulation de l'argent.

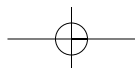
En raréfiant à l'extrême les ressources monétaires, la crise économique et les politiques d'ajustement structurel qui sévissent depuis le milieu des années 1980 ont joué un rôle déterminant. La circulation d'argent soutenue auparavant par les logiques communautaires, hiérarchiques, redistributrices et clientélistes à travers lesquelles les structures et les jeux sociaux se maintenaient, s'est grippée. « C'est

11. J.-M. SERVET, « Démonétarisation et remonétarisation en Afrique Occidentale et Équatoriale (XIX^e et XX^e siècles) », in M. AGLIETTA et A. ORLÉAN, *La Monnaie souveraine*, Odile Jacob, Paris, 1998, p. 291.

12. Et plus encore 14 pays (Bénin, Burkina Faso, Côte d'Ivoire, Guinée-Bissau, Guinée équatoriale, Mali, Niger, Sénégal, Togo, Centrafrique, Cameroun, Congo et Tchad) ont toujours une monnaie, le franc CFA, émise par l'ancien colonisateur.

13. Au même titre que d'autres biens : les bassines, les machines à coudre « Singer », certains tissus...

14. Elle-même moyen d'obtenir de l'argent.



alors paradoxalement, écrit Alain Marie, que la monétarisation devient déterminante, dans l'espace du manque qui s'élargit entre la monétarisation généralisée et normale des rapports sociaux, d'une part, et la rareté inédite à ce jour de la monnaie, d'autre part¹⁵. » Le fonctionnement du système social est bouleversé dans son ensemble. Le manque et le désir d'argent rongent les cloisonnements, brouillent les hiérarchies et saisissent l'ensemble de la vie sociale en la soumettant à de terribles tensions : individualisme, sorcellerie, violence¹⁶...

Toutefois, nombre de sociétés africaines se maintiennent. La démesure et la corrosion où l'argent engage ont trouvé une réponse autre – du moins partiellement – que la déchirure et la crise qui en sont l'horizon habituel. Au même titre que la technique, l'économique ou le politique, l'argent semble pris dans ce que nous pourrions appeler, faute de mieux, une disposition d'esprit où transparait une faille dans l'adhésion au sérieux requis par ces pratiques instituées ; faille où se conjuguent une désinvolture et une passivité ambiguë qui résiste à la prise¹⁷.

L'étude des trajectoires de l'argent dans un quartier populaire de la banlieue de Dakar (Thiaroye-sur-Mer)¹⁸ nous a conduit à entrevoir une modalité de celle-ci dans les usages cérémoniels de l'argent et dans un lieu particulier : les cérémonies féminines.

THIAROYE-SUR-MER (DAKAR, SÉNÉGAL) : ARGENT, DETTE ET DON AU FÉMININ

Les difficultés des couches sociales les plus défavorisées des villes africaines, la précarité de leurs conditions de vie, l'omniprésence du besoin et du manque d'argent sont une évidence. De là, ce qui peut sembler un paradoxe : ces mêmes quartiers sont le théâtre d'une vie cérémonielle foisonnante qui donne lieu à d'impressionnantes dépenses. À Dakar, la venue au monde d'un enfant est l'occasion de cérémonies organisées par les femmes, où des quantités considérables d'argent, parfois équivalentes à plus d'une année de revenus du ménage, sont mises en circulation. Autre paradoxe : l'impact de cette vie cérémonielle sur le budget des ménages est très limité au regard des sommes qui s'y engagent.

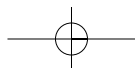
La circulation démesurée qu'entraînent les cérémonies entretient une importante sociabilité communautaire. Elle est un pôle essentiel de la vie socioéconomique

15. A. MARIE (dir.), *L'Afrique des individus, itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine* (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey), Paris, Karthala, 1997, p. 429.

16. Voir notamment A. MARIE (dir.), *L'Afrique des individus...*, *op. cit.*

17. Je tiens à reconnaître ici ma dette envers les analyses de Serge Latouche. Voir, entre autres, S. LATOUCHE, *L'Autre Afrique, entre don et marché*, Paris, Albin Michel, 1998.

18. Peuplé majoritairement de Wolof et de Leebu.



des ménages défavorisés et permet à la confiance de se maintenir dans l'ensemble du système financier informel¹⁹, largement animé par les femmes.

Il y a là un véritable défi à la rationalité économique – comment de telles masses d'argent peuvent-elles être réunies dans un contexte de grande pauvreté ? – et une question posée au pouvoir corrosif de l'argent – comment une circulation aussi paroxystique de l'argent, abandonnée à la démesure et la dissipation, peut-elle être mise au service de la pérennité de la communauté ?

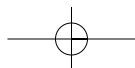
Avant de tenter une réponse, il importe de noter que tout ceci se déroule « entre femmes ». Les principales actrices de la circulation de l'argent dans les milieux populaires sont les femmes qui, quotidiennement et en permanence, manipulent l'argent. En premier lieu, les hommes confient la majeure partie de leurs revenus aux femmes, lesquelles assurent l'entretien du ménage. En second lieu, la crise économique et la chute du pouvoir d'achat de la grande majorité des ménages ont considérablement alourdi la responsabilité financière reposant sur les épaules des femmes. Bien que les hommes se doivent d'assurer les frais du ménage²⁰, il revient *in fine* aux femmes de rassembler ou de compléter « la dépense quotidienne ». Enfin, les hommes ne participent plus à l'intense circulation cérémonielle, laissant ainsi les femmes occuper seules ce terrain et y imprimer leur marque.

L'argent s'inscrit donc dans une proximité féminine que la crise économique a contribué à renforcer : constamment manipulé par les femmes et mis en circulation dans un circuit complexe où s'enchevêtrent l'activité économique, les dépenses quotidiennes, les relations d'endettement, les dons, les contre-dons, les formes d'épargne, etc. Se dessine un espace social inter-féminin marqué par une intense circulation d'argent, polarisée par la circulation cérémonielle et qui échappe en grande partie, sinon totalement, aux hommes.

L'intensité et la complexité de ce circuit ne sont pas sans faire écho à celles qui animent le jeu boursier, d'autant que l'un comme l'autre sont soutenus par une circulation exacerbée de l'argent. Mais à la différence de la spéculation boursière, émerge du jeu financier féminin et en particulier du jeu cérémoniel, un rempart – féminin – à l'effet corrosif de l'argent.

19. Dont l'ampleur et l'importance dans la survie des couches populaires est largement démontrée. Voir, entre autres, sur Dakar, S. LATOUCHE, *L'Autre Afrique. Entre don et marché*, op. cit. ; M. LECARME, *Marchandes à Dakar. Négoce, négociation sociale et rapports sociaux de sexe en milieu urbain précaire*, thèse EHESS, Paris, 1993 ; E. NDIONE, *Le Don et le Recours*, Dakar, Enda Editions, 1992 ; J.-M. SERVET (dir.), « Épargne et liens sociaux. Études comparées d'informalité financières », *Cahiers finance éthique confiance*, AEF-AUPELF-UREF, Paris, 1995.

20. L'islam impose au mari de régler les dépenses du ménage du fait de son privilège de chef de famille et pour permettre à sa (ses) femme(s) de se consacrer à sa (leur) « tâche naturelle » selon l'islam, à savoir l'éducation des enfants, l'organisation et l'entretien du foyer. « Les hommes, prescrit le Coran, assument les femmes à raison de ce dont Dieu les avantage sur elles et de ce dont ils font dépense sur leurs propres biens. Réciproquement, les bonnes épouses sont dévouées et gardent dans l'absence ce que Dieu sauvegarde », *Coran* (trad. J. Berque), Sourate IV, verset 34, Paris, Albin Michel, 1995.



En quoi consiste le jeu cérémoniel féminin ? Cinq grandes occurrences donnent lieu à d'importantes dépenses cérémonielles : les mariages, les décès, les cérémonies religieuses, les départs et les retours de La Mecque et les naissances.

La venue au monde d'un enfant donne lieu à deux événements cérémoniels distincts : une cérémonie de dation du nom, le *tuddu* (*tudd* = se nommer), et un *potlatch monétaire* féminin, le *ngente*. Le *tuudu* se tient obligatoirement une semaine après l'accouchement. Cette cérémonie est présentée comme religieuse car dirigée par un imam et donnant lieu au sacrifice d'un mouton. Elle est exclusivement masculine. L'argent n'y intervient que très marginalement. En revanche, les *ngente* constituent sans conteste la modalité la plus complexe et la plus riche de circulation monétaire cérémonielle.

Le *ngente* est la cérémonie par excellence des femmes ou plus exactement des *mères*²¹. Il s'organise autour des grands-mères du nouveau-né et s'inscrit dans la continuité d'un ensemble de prestations effectuées lors du mariage. Les échanges cérémoniels se déroulent quasi exclusivement entre *mères*.

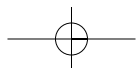
La diversité des prestations et le nombre de participantes interdisent, dans le cadre de ce chapitre, une description minutieuse qui restituerait à la circulation cérémonielle sa complexité et sa richesse. Seul le mouvement d'ensemble de l'argent sera évoqué. Celui-ci est complété par des échanges de biens, en particulier de pièces de tissus. Toutefois, si les prestations ne sont pas exclusivement monétaires, les biens qui circulent interviennent dans une moindre mesure dans la cérémonie et sont rapportés à leur valeur monétaire (certaines prestations en biens donnent lieu à un contre-don immédiat en argent à travers lequel le don est *explicitement évalué*). De plus, chaque don de tissus s'ouvre par un don d'argent ou est accompagné d'une somme déterminée.

Dans l'entrelacs et le foisonnement des prestations cérémonielles, il est possible de distinguer un foyer : la grand-mère maternelle, entre les mains de laquelle se condense, pour être disséminée par la suite, la majeure partie de l'argent utilisé lors de la cérémonie.

Le déplacement de l'argent s'ordonne selon un mouvement de *flux* et de *reflux* qu'illustre l'exemple suivant : bien que son ménage dispose, dans le meilleur des cas, d'un revenu mensuel de 100 000 FCFA (1 000 FF), Mère D. disposait, le matin du *ngente* organisé à la naissance du premier fils de sa fille aînée, de 50 000 FCFA (500 FF), somme considérable pour le quotidien des couches populaires dakaroises. Le soir même, elle distribuait 1 300 000 F CFA (13 000 FF).

Le point remarquable est le suivant : une femme d'un quartier populaire de Dakar est en mesure de faire venir à elle plusieurs centaines de milliers de francs

21. « Mère » est la traduction inévitable mais ambiguë du wolof *ndey* ou *yaay* ; « Mère », dans ce contexte, ne signifie pas une « femme ayant mis au monde un enfant » mais plutôt une maîtresse femme. Les *mères/ndey* sont des femmes d'âge mûr, généralement grand-mère ou en position de l'être, actrices de la circulation sociale.



CFA, autrement dit plusieurs mois de revenus, et de les verser le jour même dans la circulation cérémonielle.

Flux

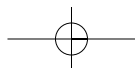
Les dépenses cérémonielles supposent la mobilisation de sommes considérables. Or, le manque d'argent conjugué à l'impératif de redistribution soumet tout détenteur de liquidité à un feu continu de demandes de la part de l'ensemble de son entourage, auxquelles il est souvent difficile de ne pas accéder²². La seule issue est de mettre l'argent à distance c'est-à-dire de rendre l'argent épargné difficilement accessible. La mise à distance peut être physique (un compte en ville ou dans un quartier éloigné) ; tout retrait implique alors un coût. Mais comme l'accès au système bancaire est impossible pour la majorité des habitants des quartiers populaires, l'épargne est souvent mise à distance des relations d'endettement mutuel notamment au sein des tontines²³. Une fois en circulation dans les tontines, prêté à un tiers, ou engagé dans des relations de dons d'entraide cérémonielle, l'argent est inaccessible pour un temps. Il est alors possible, en toute bonne foi, d'éconduire les solliciteurs tout en ayant une épargne, parfois considérable. Ces relations d'endettement mutuel s'inscrivent dans la dynamique de redéfinition des inscriptions sociales dont Dakar et la plupart des villes africaines sont le théâtre. L'assomption et le dépassement de la structure familiale communautaire, en particulier par les réseaux sociaux urbains (associations d'épargne, groupements de femmes, associations religieuses...), mais aussi au travers de la forte implication de ces réseaux dans les cérémonies familiales, ont contribué à élargir considérablement la surface sociale de chacun. Or, ces institutions méta-familiales comportent, notamment quand il s'agit de femmes, un volet financier : des tontines organisées ou des contributions lorsque l'une des associées doit faire face à une cérémonie. L'argent de chacun est ainsi disséminé dans une multitude de relations d'endettement qui forment la trame de la vie sociale. Ce sont ces relations qui vont permettre aux donatrices et particulièrement à la grand-mère maternelle d'obtenir l'argent mis en circulation lors de la cérémonie.

Celui-ci parvient entre les mains des donatrices quelques jours voire quelques heures avant que ne débutent les dons cérémoniels. Il convient de distinguer deux sources :

- chaque femme engagée dans une cérémonie touche, si elle le désire, la plupart des tontines auxquelles elle participe. Certaines tontines sont dédiées à une activité particulière (achat de tissus, de biens divers, investissement). Toutefois,

22. Certains parlent de « bombardement » pour évoquer cette pression incessante

23. Au Sénégal, la tontine est une association d'épargne où N personnes, généralement des femmes, s'accordent pour cotiser avec une périodicité donnée une somme S. À chaque période, la somme ($N \times S$) réunie est confiée à un des membres. Une liste est établie pour définir l'ordre des bénéficiaires pendant les N périodes.



quelles que soient leurs finalités, dans la grande majorité des tontines toute femme participant à un titre ou un autre à une cérémonie touche prioritairement la mise. L'argent est généralement remis dans les jours précédant la cérémonie et souvent le jour même afin d'éviter que celui-ci soit absorbé par d'autres dépenses ;

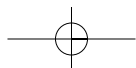
- en second lieu, chaque femme engagée dans une cérémonie se doit d'apporter une somme, même symbolique, qu'elle donnera à celle qu'elle est venue soutenir (le plus souvent la grand-mère paternelle ou maternelle du nouveau-né). Le montant reçu ainsi que le nom de la donatrice sont notés sur un cahier d'écolier censé permettre au donataire d'effectuer un contre-don – en général le double de la somme reçue – lors d'une cérémonie où sera impliquée la donatrice. Ces dons, les *ndawtal*, contribuent largement au financement du système cérémoniel. Mère D., dont nous évoquions le baptême plus haut, a ainsi reçu pour 700 000 francs de *ndawtal* dans la journée. Les innombrables *ndawtal*, petits et grands, effectués durant toute sa vie par une femme vont resurgir le jour du *ngente*. Les jeunes filles entretiennent dès leur mariage des relations de *ndawtal* avec leurs amies (et même certaines femmes plus âgées). Ce n'est que le jour où une mère organise une cérémonie qu'est mobilisé l'ensemble des personnes avec lesquelles elle entretient une relation de *ndawtal*.

S'affiche ainsi l'ensemble de la « surface sociale », mobilisée par les organisatrices, matérialisée par la somme réunie. L'argent ainsi accumulé va être utilisé pendant la circulation cérémonielle proprement dite.

Reflux et dissémination

En fin d'après-midi, alors que le crépuscule approche, les deux grand-mères et leur suite, jusque-là cantonnées chacune dans une maison différente pour y recevoir gens et dons, se rejoignent dans un lieu public sur le sol duquel sont étendues des nattes et qui est assez vaste pour accueillir les dizaines voire les centaines de femmes de l'assistance. C'est ici que va se dérouler la phase essentielle du *ngente* : le *lal* (mot signifiant « étendre »). Il faut imaginer plusieurs dizaines de femmes assises côte à côte et formant un cercle au milieu duquel se tient la mère de la fille. Devant elle, on aperçoit des billets et des tissus entassés. En face : la mère du garçon et sa suite. Autour de chacune des deux mères, à leur côté dans le *lal*, se tiennent les griottes et l'ensemble des femmes qui leur ont remis des *ndawtal* (des amies, des parentes...).

La distribution d'argent va durer plusieurs heures. Au sein du *lal*, l'argent est remis de la sorte : la donatrice remet l'argent, généralement billet par billet, à sa griotte qui annonce, en les montrant : « 10 000 F de mère Y pour mère X ! » et donne la somme à la griotte de mère X qui reprend : « 10 000 F de mère Y pour mère X ! » et remet la somme à mère X. Cette comptabilité publique est accompagnée de commentaires, de chants des griottes repris par l'ensemble de l'assemblée, de cris, de danses... Bien souvent, la circulation est interrompue par une



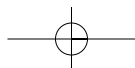
griotte qui chantera l'histoire et les louanges d'une protagoniste ou de sa famille. La griotte sera récompensée par des dons, fonctions des liens de celle-ci avec la famille et de la qualité de sa prestation.

Dans un premier temps, chacune des deux grand-mères continue à recevoir des dons : les *ndawtal* les plus importants, les contre-dons (avec un incrément de 1 000 %) de certaines femmes désignées lors du mariage par un don d'argent ou encore les dons de partis politiques, voire d'ONG. La cérémonie se focalise ensuite sur la grand-mère maternelle qui distribue de l'argent à la belle-famille de sa fille. Alors que se déploie la circulation de l'argent, la comptabilité est peu à peu noyée par l'excitation grandissante de l'assemblée. Une fois les dons en direction de la famille du père de l'enfant terminés, le *lal* devient beaucoup plus confus : les grands-mères effectuent des dons en même temps en direction de leur propre famille ou de celle de leurs maris respectifs. C'est aussi à ce moment que les griottes demandent de l'argent en chantant ou en hurlant des louanges. Progressivement, chaque personne ayant reçu une somme substantielle au sein du *lal* se voit obligée de la relancer dans la circulation. Il règne à ce moment une véritable frénésie, les femmes sont debout, par dizaines, la plupart des griottes demandent de l'argent, les autres chantent, discutent, commentent le *lal*. L'argent passe de mains en mains sans qu'il soit possible de comprendre qui donne à qui. Cette frénésie s'amplifie à mesure que s'installe la nuit, renforçant l'impression de désordre. C'est à la lueur vacillante de quelques lampes que se déroulent, dans une grande confusion, les dernières prestations.

Après plusieurs heures durant lesquelles tout l'argent réuni aura été donné, redistribué et disséminé, la cérémonie prend fin dans le chaos, chacune fuyant les demandes d'argent qui fusent de toute part.

Bien que la cérémonie se termine par une sorte de redistribution généralisée, la grand-mère maternelle est au centre de la circulation de l'argent ; c'est elle qui, après avoir concentré entre ses mains la quasi-totalité de l'argent mis en jeu, amorce la dissémination par un flux de dons en direction des affins de sa fille, regroupés autour de sa grand-mère paternelle. Les chants qui accompagnent la montée en puissance de cette dissémination vont progressivement prendre une forme de plus en plus transgressive. Il n'est pas rare que certains chants religieux soient transformés en chants laudatifs où est substitué, au nom du Prophète, le nom de la grand-mère maternelle.

Il faut distinguer deux moments dans le « reflux ». Premier temps, les prestations, effectuées dans leur grande majorité par la grand-mère maternelle, sont étroitement codifiées, précisées et proclamées en public par les chants et commentaires des griottes. Second temps, celui d'une redistribution progressivement généralisée, où la confusion, le désordre et la frénésie dominent et débouchent sur une impression de chaos. Autrement dit, dans le premier temps, l'argent circule en laissant une trace, tandis que dans le second temps, la circulation s'abandonne peu à peu à la dissémination intégrale des dons reçus. La trace du don persiste mais l'argent qui le supportait a été disséminé.



Cette mise en circulation de l'argent, articulée autour du flux et du reflux, doit être rapportée à son objet – l'argent – et à la logique qui en soutient le mouvement – le don. Dans les cérémonies, lieu de « l'entre-femmes », l'argent comme le don font l'objet d'un *jeu*.

Le don se comprend comme la commémoration et l'assomption d'un renoncement originaire exigé par le tiers, qui marque l'entrée du sujet dans la loi. Le régime de la dette inapurable qui supporte la circulation par le don, tout en pacifiant les relations humaines et faisant advenir une sociabilité forte, ouvre à la volonté d'agression (dont Freud dit qu'elle est le corollaire de la culture) une possibilité instituée de s'exercer par l'engagement du donateur (qu'exprime le « se donner » de Marcel Mauss²⁴) dans une agonistique de la perte et l'exposition au risque d'un non-retour²⁵. Se dessine en effet, dans l'agonistique du don, l'horizon d'un événement limite, inscrit dans la visée du tiers, de l'un, visée unifiante et totalisante. La sociabilité instituée par le don, en tant qu'elle procède d'un régime de la dette inapurable, ne peut se libérer de l'angoisse associée à ce régime, quand bien même celle-ci est réduite par la scansion du don et l'alternance des positions²⁶.

Ces coordonnées générales se retrouvent partiellement dans le don tel qu'il est pratiqué par les Dakaroises. Alors que le manque d'argent est obsédant et insupportable, une somme considérable qui représente plusieurs mois voire plusieurs années de travail est mise en circulation. De surcroît, l'argent donné dans les cérémonies est dû : toute une vie de relations sociales – donc financières – et d'épargne converge vers une femme laquelle, en l'espace de quelques heures, procédera intégralement à sa dissémination. La mise en circulation se comprend donc bien comme un renoncement et une perte dont l'ampleur est saisissante.

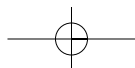
Néanmoins, à considérer le mouvement qui anime les cérémonies féminines, force est de constater que quelque chose s'échappe : vient s'inscrire au grand livre de la dette une somme à laquelle par un acte magnifique la donatrice renonce... mais elle n'a pu réellement obtenir la somme en question que quelques heures avant la cérémonie.

S'il importe de ne pas confondre la cérémonie et son financement, la place de l'argent dans la sociabilité féminine est telle qu'il est impossible de séparer les deux. La perte et la circulation cérémonielles ne sont possibles qu'à partir du flux qui se dirige vers la donatrice et lui permet d'entrer dans la circulation. L'argent

24. M. MAUSS, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, 1997 (première éd. 1950).

25. M. DRACH, « L'économie : apaisement et ravage du bonheur négatif », *Rue Descartes*, n° 28, juin 2000.

26. Ces remarques lapidaires et partielles ne visent pas à une quelconque définition du don mais à en éclairer la dimension qui retiendra notre attention.

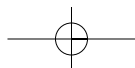


des tontines, des *ndawtal* ou des dons, autrement dit une vie entière de relations est *placée* entre les mains d'une femme pour lui permettre de faire advenir l'*événement* cérémoniel. Et seul l'*événement* cérémoniel autorise la cristallisation de cet ensemble de relations d'endettement mutuel en dons monétaires. Seul l'*événement* cérémoniel permet à une femme de tenir entre ses mains des sommes aussi importantes. Les cérémonies reposent sur la concentration, entre les mains d'une ou de quelques femmes, d'une somme énorme d'argent, à laquelle chaque participante va contribuer, pour permettre l'avènement d'une *performance de perte* à travers une mise en mouvement de l'argent : l'argent lancé dans la circulation cérémonielle a été remis à l'organisatrice pour qu'elle le dissipe dans une incroyable série de dons. Mais celle-ci n'a pu obtenir l'argent distribué qu'à condition, justement, qu'elle le distribue. Le « se donner » requis dans le don est pleinement assumé mais son objet, l'argent, n'est accessible à la donatrice qu'à condition, justement, qu'il soit immédiatement donné. Le don est sa propre condition d'avènement. Ainsi, des modalités de la circulation sourd une figure à propos de laquelle il n'est pas impossible de parler d'ironie de la dette ou de perte ironisée ; l'ironie étant avant tout une mise en question. L'*eirônia*, c'est l'action d'interroger en feignant l'ignorance.

Ce dont l'ignorance est ici feinte, c'est que l'argent distribué ne peut être obtenu qu'à condition d'être distribué. L'ironisation de la perte peut se résumer ainsi : la donatrice renonce à cela même qu'elle vient de recevoir à condition d'y renoncer.

Le « se donner », ici conjugué au féminin, se déploie dans un régime de la dette paradoxale car d'un côté inapurable et de l'autre suspendue et questionnée par l'ironie. À la différence de l'économie qui repose sur un régime de la dette apurable et à responsabilité limitée, il n'est à aucun moment, dans le don au féminin, question de mesure ou de contractualisation de la dette. L'ampleur des cérémonies montre pleinement que les femmes sacrifient à un régime de la dette où le renoncement n'est ni mesuré ni limité mais tendu vers l'excès : l'objet de ces cérémonies est bien de concentrer à un certain moment la plus grande quantité d'argent possible en vue d'une perte somptuaire. Toutefois, l'espace de démesure ouvert par le don est contenu par l'ironisation de la perte. De surcroît, le second temps du reflux, où les dons reçus des principales donatrices sont disséminés, les participantes semblant s'abandonner à la frénésie de la circulation, efface partiellement la dimension agonistique de la performance de perte. Des dons sont formellement donnés et formellement reçus mais ils sont ensuite intégralement disséminés au sein même de l'espace cérémoniel. Il n'est personne qui ressorte de l'espace cérémoniel en possession d'une somme importante. Seules persistent la perte et l'excitation prise à celle-ci et à la dissémination qui la suit. La perte s'inscrit ainsi dans un triptyque où elle est encadrée : *Concentration/Perte/Dissémination*.

Le don est mis au service d'un jeu festif, non de l'approche d'une perte radicale. Le jeu dont il est ici question n'est pas à l'image d'un jeu mineur, comme celui auquel se livrent les enfants, ni dédié au mauvais infini, jeu du joueur ou du



spéculateur boursier qui, en vue d'un gain démesuré, s'expose à un risque du même ordre. Ce jeu instauré par les femmes autour de l'argent, s'il concerne des sommes disproportionnées aux conditions de vie, ne s'épuise ni dans une visée sacrificielle ni dans une visée agonistique.

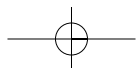
La sociabilité qui émerge de cette circulation d'argent est en partie exempte de la violence agonistique qui, même instituée, reste menaçante dans le don. Les femmes *utilisent* le don pour mettre en œuvre une circulation, source d'une jouissance, que Lacan désigne comme « en plus²⁷ », qui n'est pas soutenue par l'horizon, propre à l'*agôn* ou au sacrifice, d'un passage au-delà de la limite. Le mouvement de l'argent, mais aussi la frénésie qui l'accompagne et les chants qui manifestent la reconnaissance à l'égard des donatrices, indiquent que la visée unitaire et totalisante du don n'est pas inexistante. Mais elle est ironisée à travers le jeu autour du renoncement et de la perte.

L'argent intervient dans ce jeu féminin en tant que « valeur la plus éminente » et donc objet par excellence. Sa valeur est fondée sur son caractère d'équivalent général mais aussi sur sa qualité de tenant lieu symbolique de la puissance qui l'a émis. La fonction *signifiante* de l'argent ne lui est pas inhérente : il la reçoit de la puissance qui l'émet en la marquant de son sceau. L'argent n'est donc que le signe de l'absence de ce qu'il représente. Il procède de cette capacité du symbolique de rendre présent cette puissance absente et de signifier la totalité des valeurs. À ce titre, c'est un *simulacre pris au sérieux*. Et *pris au sérieux*, le simulacre fixe et provoque l'affolement du désir. De là découlent ses effets paroxystiques.

Le rapport des femmes à l'argent tel qu'il se dessine dans les cérémonies participe d'un questionnement identique à celui auquel est soumis le don : la monnaie est l'objet du jeu cérémoniel. L'ironie qui préside à la circulation dans les cérémonies, si elle permet au désir d'argent de s'exprimer, l'enserme dans la seule circulation cérémonielle et pose à l'argent la question du pouvoir et de la loi de ce Tiers dont il est le tenant lieu symbolique. Le flux par lequel s'amorce la circulation cérémonielle concentre entre les mains d'une femme la quantité d'argent la plus élevée possible. Cette accumulation de symboles de la loi et de la puissance en vue d'une performance instituée de perte présentifie au plus haut degré le Tiers. De surcroît, la présence d'une masse considérable d'argent et la mise en circulation qu'elle annonce provoquent une excitation et un « vertige chrématistique » qui attestent de la place éminente de l'argent dans l'économie du désir. L'acuité du désir d'argent, poussée à son paroxysme à l'acmé de la circulation, trouve dans les cérémonies un espace où se libérer dans toute sa démesure. Mais *sans dommages*.

Dans le jeu cérémoniel, le désir d'argent et la démesure qu'il engendre s'expriment sous une forme instituée, et singulièrement tempérée quant à leurs effets

27. J. LACAN, Séminaire XX, *Encore*, Seuil, Paris, 1975.



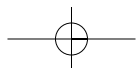
destructeurs, par l'ironie qui préside à la circulation. À ce titre, les *ngente* peuvent être qualifiés d'opérations de démesure enclose et tempérée. Les femmes jouent avec l'argent, le concentrant dans les mains de l'une d'entre elles et s'adonnant à une dissipation *brouillant tout autre horizon que celui de la perte*. L'argent passe de mains en mains, exposé aux regards de tous, chanté, commenté, dansé et immédiatement remis en circulation dans un tourbillon de dons. L'argent est ainsi mis au service, à travers le jeu cérémoniel, de la jouissance prise à sa concentration suivie de sa dissipation. À ce titre, les cérémonies ont une dimension cathartique, le désir d'argent trouve une issue dans la démesure et l'intense circulation des différents moments cérémoniels : vertige chrématistique tiré de l'accumulation de sommes considérables, corrélé au vertige tiré de leur dépense et de leur dissémination.

Mais un tel jeu n'est possible qu'à la condition de ne pas se prendre entièrement à la croyance (au « crédit ») qui fonde l'argent. Car jouer ainsi avec l'argent, *a fortiori* dans le contexte de pauvreté des quartiers populaires de Dakar, suppose une certaine désinvolture vis-à-vis de celui-ci. À ce titre aussi, le jeu cérémoniel participe d'une posture ironique dans laquelle la prise au sérieux du *simulacre* qu'est l'argent n'est pas totale. Non pas qu'elle fasse défaut : si l'argent est l'objet privilégié de ces cérémonies – qui sont la grande affaire de la vie féminine –, c'est parce qu'il occupe une place éminente dans l'économie du désir. Nous rappelions d'ailleurs en introduisant ce chapitre que l'argent se soutient du crédit qu'on lui accorde au titre de signifiant de l'ensemble des valeurs et moyen de paiement universel.

Mais quelque chose du rapport à l'argent fait, dans les cérémonies de femmes, l'objet d'une *réserve*. Le crédit sur lequel repose l'argent n'est pas altéré, mais les femmes savent ne pas s'y limiter en tant qu'elles font de l'argent un objet de jeu : jeu de l'accumulation, dans le moment de concentration, mais ensuite jeu de la perte et de la dissipation. « Est "femme", écrit Jacques Derrida, ce qui n'y croit pas et qui en joue. En joue : d'un nouveau concept ou d'une nouvelle structure de la croyance visant à rire²⁸. » C'est là-bas, moins en ce que les femmes n'y croient pas, qu'en ce qu'elles n'y croient pas *totale*ment, c'est en cette croyance suspendue visant à rire, qu'elles s'approprient l'argent.

S'esquisse ainsi dans le jeu financier féminin une modalité inédite de ce que pourrait être l'argent « repris en main » ; modalité qui se déclinerait entre démesure, ironie et désinvolture. Et ce n'est pas le moindre des paradoxes que de constater qu'une société totalement occupée par l'argent et obsédée par son manque se maintient à travers un jeu financier qui simultanément en exalte et fissure le sérieux.

28. J. DERRIDA, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris, 1978, p. 48.



 Des découvertes et des cuivres.

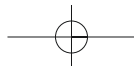
D'une forme de monétarisation du potlatch

par Marie Mauzé

Parler du potlatch comme institution emblématique des sociétés autochtones de la côte Nord-Ouest de l'Amérique du Nord, c'est préciser d'entrée de jeu qu'il s'agit là d'une institution coloniale, née dans la seconde moitié du XIX^e siècle, et qui a quasiment disparu dans les années 1930, à la suite de peines d'emprisonnement prononcées à l'encontre de chefs kwakiutl et de la confiscation d'objets cérémoniels, dans le cadre de l'application de la loi dite « anti-potlatch » de 1884, qui interdisait une institution considérée par les agents gouvernementaux et les missionnaires comme une « coutume aberrante, caractérisée par des dépenses excessives, et démoralisante » [Fisher, 1977, p. 206]. Le terme « potlatch » lui-même n'appartient à aucune langue indigène de la région, il est emprunté au sabir chinook, langue de traite en usage sur la côte Ouest du Pacifique au XIX^e siècle ; probablement apparu dans les années 1860, il signifie « don » ou « action de donner » ; on lui reconnaît une parenté linguistique avec le mot nootka « pachitle¹ », utilisé pour des dons dans des échanges cérémoniels [Mauzé, 1986, p. 27, 42, voir aussi Goldman, 1975, p. 131, 245 ; Wolf, 1999, p. 111-112]. Sous un même vocable ont été regroupées des appellations concernant différentes cérémonies au cours desquelles étaient distribués des biens. Pour les représentants de l'administration coloniale, le potlatch était un obstacle au progrès et à l'entreprise de civilisation des populations indiennes. Pour les Indiens, sa pratique était faire acte de résistance aux autorités ; elle est aujourd'hui un témoignage de revendication identitaire [Mauzé, 1995].

Avec Franz Boas, le « potlatch » devient un concept majeur de l'anthropologie [Mauzé, 1996], l'institution correspondante pouvant être analysée sous de multiples aspects : économiques, psychologiques, religieux, etc. [Schulte-Tenckhoff,

1. On doit l'une des premières descriptions d'un potlatch à l'explorateur Robert Brown en 1864. L'auteur utilise le terme « pacheetl » [Hayman, 1989, p. 165].



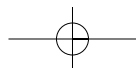
1986 ; Masco, 1995]. Il revient à Marcel Mauss [1925] d'avoir analysé le potlatch comme un système de « prestations totales » engageant des groupes et des personnes, pour autant que ces dernières (exemplairement les chefs) représentent ces groupes, le don relevant de diverses déterminations évoquées ci-dessus. Pour Mauss, le potlatch est inséparable de trois obligations : donner, recevoir, rendre. Présenté sous sa forme la plus générale, il est un système d'accumulation et de distribution de biens au moyen duquel un chef valide par des dons l'accession à la dignité à laquelle il est candidat [Barnett, 1968]. La distribution de biens est l'acte qui fonde la reconnaissance magico-religieuse et politico-sociale des statuts et reconduit la validité d'une hiérarchie des statuts, déterminée par la capacité qu'offre le nom ou le titre associé à un statut d'accéder à la maîtrise de pouvoirs surnaturels qui lui sont attachés². La validation d'un statut et de privilèges n'est pas séparable, à partir du dernier quart du XIX^e siècle, de l'affirmation d'une victoire acquise lors d'une compétition pouvant aller jusqu'à la manifestation d'une rivalité exacerbée. On a là en germe une dérive de la pratique du potlatch qui se manifeste essentiellement chez les Kwakiutl ; c'est l'expression qu'a choisi d'en retenir l'anthropologie française à la suite de Marcel Mauss, pour qui le potlatch est un « un système de prestations totales de type agonistique » [Mauss, 1925³].

Si elle s'appuie sur des textes désormais classiques, l'interprétation de Mauss, contrairement à ce qu'affirme Maurice Godelier [1999], n'en fait pas moins généralement l'impasse sur le contexte historique dans lequel s'est développée cette « guerre des richesses » devenue nécessaire pour accéder à des positions au sein de la hiérarchie structurant l'organisation des groupes. La situation coloniale a suscité l'apparition de contextes nouveaux qui ont, sinon modifié en profondeur les structures sociales et les logiques culturelles de ces sociétés, du moins créé des tensions au sein de ces structures et de ces logiques, et donné naissance à des réaménagements et des innovations, qui sont autant d'échos de changements intervenus dans le monde indigène. Si l'on considère, pour les Kwakiutl, la période allant des années 1850 jusqu'aux années 1920, appelée par Helen Codere [1950] la « Potlatch Period », en opposition à celle qui précède (« Pre-Potlatch Period », 1774-1849), on remarque que la fréquence des potlatches s'accélère en même temps qu'augmente la quantité des biens distribués⁴ et que s'élargit la sphère des groupes concernés par les échanges : on parle alors de grands potlatches « inter-tribaux ». C'est l'insertion de la population autochtone dans l'économie de marché qui

2. Selon Goldman [1975, p. 181], « ce que les observateurs ont considéré comme l'expression d'une rivalité à propos de l'acquisition d'un rang, sont des démonstrations individuelles de pouvoirs surnaturels, ces démonstrations se manifestant sous la forme d'une hostilité agressive envers les rivaux pour montrer que la capacité de destruction est un des attributs de ce pouvoir » ; voir aussi Wolf [1999, p. 116].

3. Voir aussi une critique de l'interprétation de Georges Bataille *in* [Mauzé, 1987].

4. Hélène Codere [1950, 1961] a rassemblé des données relatives à la nature et la quantité des biens distribués dans les potlatch kwakiutl. Au début du XIX^e siècle, la quantité de biens distribués n'excédait pas 300 couvertures ou 50 peaux tannées ; en 1869, 9 000 couvertures sont distribuées, en 1895, 13 000.



permet un enrichissement rapide des Indiens soit par la traite des fourrures, soit à partir des années 1870 par le travail dans les industries de la pêche et du bois [Knight, 1978]. L'introduction des couvertures de la Compagnie de la baie d'Hudson a eu un impact important sur le volume des biens échangés. Quel que soit leur statut, les intéressés – chefs, nobles ou gens du commun –, tout le monde pouvait acquérir des couvertures auprès des traiteurs. L'obtention de biens matériels était à la portée de chacun sans que soit mis en jeu le statut des personnes par rapport à un ordre symbolique qui continuait de régir les relations entre membres d'un même groupe. Nous avons là un phénomène qui ne peut être analysé qu'au regard de la « rencontre coloniale », marquée par l'influence directe de l'économie capitaliste sur l'économie traditionnelle, mais aussi par la dramatique diminution de la population et par l'arrêt des guerres et des raids de capture d'esclaves⁵ [Codere, 1950, 1961 ; Drucker et Heizer, 1967 ; Mauzé, 1986 ; Boyd, 1999]. C'est aussi dans le dernier quart du XIX^e siècle que les peuples de la côte Nord-Ouest passent sous la tutelle des gouvernements canadien et américain, dans le même temps où l'action des missionnaires étend son influence sur les communautés autochtones, on a là autant de facteurs qui perturbent la vie économique, politique et religieuse des Indiens⁶.

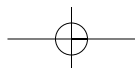
POTLATCH ET COLONISATION

La période considérée nous confronte à une situation apparemment paradoxale. En effet, la diminution de la population entraîne la vacance d'un certain nombre de positions au sein du système hiérarchique, directement articulé au système cosmologique, les chefs étant censés réincarner les ancêtres fondateurs des groupes. Traditionnellement ces positions ne pouvaient être acquises que par des titulaires dont la légitimité de la revendication était fondée sur le rang de naissance. Or il arrive un moment où, dans certains cas, la reconduction des offices n'est plus possible. C'est dans ce contexte que se manifestent des stratégies nouvelles d'acquisition de statuts, mises en œuvre par des distributions de biens massives émanant de candidats à la légitimité discutable : femmes qui, dans l'ordre ancien, ne pouvaient prétendre détenir des positions de haut rang⁷ ; nobles de rang inférieur

5. La guerre était un moyen d'acquérir des biens matériels (peaux, fourrures, esclaves, produits alimentaires) et immatériels. Chez les Kwakiutl, par exemple, la guerre avait pour but la captation de biens symboliques, le guerrier qui tuait un ennemi s'appropriait certains de ses privilèges, notamment ceux qui avaient trait à la détention de danses dans les sociétés secrètes [Boas, 1897, p. 424 ; Boas et Hunt 1905, p. 223 ; Boas, 1921, p. 1016-1017, voir aussi Mauzé, 1986, p. 24 ; Masco, 1995, p. 50-51].

6. Masco [1995] propose une excellente analyse de l'impact de la colonisation sur l'ordre cosmologique et le développement consécutif de rituels destinés à régénérer un ordre désormais en péril.

7. Dans le cas où une femme est l'aînée de la lignée, elle peut succéder à son père, mais temporairement. Elle acquiert le statut d'un homme par le nom qu'elle reçoit, nom qu'elle doit transmettre à son fils quand celui-ci est en âge de l'assumer [Boas, 1966, p. 52].



et gens du commun qui parviennent désormais à trouver place au sein de la hiérarchie de leur groupe, notamment en acquérant des privilèges par le mariage [Drucker et Heizer, 1967 ; Mauzé, 1986]. En raison de la possibilité qui leur était ainsi offerte – un gendre pouvait acquérir des privilèges par l'intermédiaire de son épouse pour transmission aux enfants du couple –, les Kwakiutl, plus que les membres des autres sociétés de la côte Nord-Ouest, ont su jouer des règles de filiation et d'alliance pour maximiser la valeur de leur patrimoine symbolique, tout en prenant avantage de l'afflux de biens nouveaux qui irriguait l'économie traditionnelle. L'organisation sociale s'est maintenue tout en s'adaptant aux contraintes de la situation coloniale.

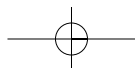
Immatériels et matériels, les biens prestigieux circulent dans les potlachs. Les biens immatériels comprennent des noms, des blasons, des chants et des danses ; on distingue les biens inaliénables [Weiner 1985, 1992] qui fondent l'identité du groupe et par conséquent circulent à l'intérieur d'un même groupe, et les biens aliénables, notamment les noms et les danses relevant de la sphère d'activité des sociétés secrètes ; ceux-ci ont vocation à passer d'un groupe à un autre. Au nombre des biens matériels, on compte les coquillages d'haliotide, les peaux tannées, les fourrures de loutre de mer, les canoës, les esclaves, mais aussi les cuivres, les couvertures chilkat blasonnées, les masques, les plats, les coffres, etc. La circulation de biens hautement valorisés tient une place éminente dans les rites funéraires – notamment chez les Tlingit, les Haida et les Tsimshian –, dans les cérémonies de dation de nom ou encore les mariages. Les cuivres, qui chez les Haida et les Tsimshian sont la propriété du groupe, sont transmis chez les Kwakiutl au gendre par le beau-père au titre soit de la dot soit du remboursement de la compensation matrimoniale⁸. Parmi les biens matériels, une distinction est opérée entre les objets qui portent des noms (masques, cuivres, plats, canoës)⁹, et ceux qui n'en portent pas : fourrures, peaux, esclaves. Alors que les premiers induisent une relation marquée entre ceux qui donnent et ceux qui reçoivent, les seconds constituent « une classe d'objets possédant une valeur d'échange généralisée contre des biens et des services » [Nash, 1966 *in* Harkin, 1997, p. 130, voir aussi Harkin, p. 127].

Ces choses de valeur constituent moins un capital matériel que l'expression d'une puissance magico-religieuse du fait qu'elles sont considérées comme des « contenants¹⁰ » chargés de pouvoirs surnaturels et de force vitale donnés aux humains par les ancêtres et les esprits. Tout se passe comme si les attributs conférés aux choses fournissaient la preuve que les chefs, en raison de la relation qui

8. Il est des cas où des biens inaliénables sont devenus aliénables en raison des changements qui se sont produits à la fin du XIX^e siècle. Il semblerait que les cuivres en soient une des illustrations.

9. Les masques, les plats, les coffres figurent généralement des blasons et sont l'expression matérielle d'un privilège.

10. Les peaux en tant qu'elles forment une enveloppe peuvent être aussi considérées comme les contenants d'énergie vitale relevant du domaine animal [Walens, 1981, p. 150-153].



les attache à un nom, étaient investis de certaines formes de pouvoir acquises auprès d'êtres puissants, disposant de la capacité à maîtriser les échanges entre le monde humain et le monde non humain [Harkin, 1997, p. 127], d'accumuler des richesses et de les distribuer. La distribution de biens offre aux chefs l'occasion non seulement de faire montre de leur pouvoir mais aussi de le renforcer en transférant des forces vitales aux représentants des autres groupes [Wolf, 1999, p. 120], ce qu'exprime un langage métaphorique ayant trait à l'ingurgitation.

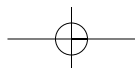
Un fait marquant a été l'introduction de la couverture de la Compagnie de la baie d'Hudson, dont la mise en circulation va affecter une économie indienne fondée sur le troc et sur la réciprocité des échanges, dans la mesure où les réserves européennes de couvertures sont illimitées. Au titre de moyen d'échange généralisé, la couverture n'occupe pas une place jusqu'alors inconnue. Réappropriée dans le cadre de la logique culturelle autochtone, elle opère comme substitut de biens désormais abandonnés comme les esclaves, les fourrures ou les peaux tannées¹¹ : considérée comme « l'enveloppe symbolique du Blanc¹² », elle devient « un nouveau standard de pouvoir des chefs, car le Blanc précisément représentait le pouvoir » [Kobrinisky, 1975, p. 43¹³]. C'est ainsi que les biens d'origine européenne sont envisagés comme des biens ayant une valeur dispensée par les dieux, et sont incorporés aux systèmes d'échange cérémoniel [Sahlins, 1988, p. 6]. Après un siècle de contact entre les Indiens et les Européens, et en dépit de l'afflux de produits manufacturés, les transferts de biens continuent de s'opérer « dans les formes solennelles du potlatch » [1950 (1925), p. 194].

La couverture devient l'instrument de mesure adéquat pour évaluer le « poids » des noms des chefs, à ceci près que cette évaluation ne s'effectue pas à l'aune de la nature et de la qualité des objets distribués, comme autrefois, mais à celle de leur quantité. Comme l'a souligné Marshall Sahlins [1988, 1999], il est remarquable que les chefs des sociétés de la côte Nord-Ouest aient très rapidement choisi d'acquérir, « par dizaines de milliers », « des produits standardisés en fixant leur choix sur des couvertures en laine », alors par exemple que les chefs hawaïens préféraient acquérir des produits de luxe. « Et plutôt que d'accumuler [leurs propres biens] comme le faisaient les chefs hawaïens, poursuit Sahlins, les Kwakiutl distribuaient leurs couvertures de façon à pouvoir affirmer leurs droits au pouvoir

11. Les fourrures et les peaux tannées sont offertes aux nobles tandis que les tapis en écorce de cèdre vont aux gens du commun, conformément aux représentations d'une hiérarchie instituée entre le règne animal et le règne végétal [voir Boas, 1921, p. 878-883]. Voir aussi [Sewid-Smith, 1986, p. 63].

12. Ce qui différencie les hommes des animaux, c'est leur aspect extérieur. Sous leur enveloppe, animaux et humains partagent une même substance. Ancêtres et esprits quittent leur apparence première en se débarrassant de leur dépouille animale quand ils agissent parmi les hommes.

13. Il faut comprendre que le « pouvoir » dont il s'agit ici n'est pas le « pouvoir colonial » exercé sur les Indiens, mais le « pouvoir » tel qu'il est envisagé par les Indiens de la côte Nord-Ouest, en tant qu'il a une origine extérieure à la société. Posséder des biens apportés par les Blancs constitue une certaine forme de pouvoir car cela implique une relation avec des êtres venus de l'extérieur, du lointain [Harkin, 1997, p. 131].

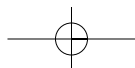


[...]. Au contraire des Kwakiutl qui taillaient leur prééminence dans de la toile ordinaire, l'élite hawaïenne se concentrait sur des projets uniques d'accroissement économique. Il est vrai que les chefs hawaïens étaient tous des descendants plus ou moins proches des dieux, et que leur souci principal était de transformer des différences quantitatives de la généalogie en distinctions qualitatives de statut social. » Mais, poursuit Sahlins, « les chefs kwakiutl représentaient déjà des lignées distinctes et non apparentées [entre elles] avec des origines et des pouvoirs bien [différenciés]. En tant qu'héritiers de patrimoines et d'ancêtres uniques, ils utilisaient des marchandises européennes courantes pour transformer [des] différence[s] qualitatives de généalogies en [des] mesures quantitatives du [statut] social » [Sahlins, 1988, p. 41-42 ; 1999, p. 19, voir aussi Kobrinski, 1975, p. 51]. Le « poids » des noms est ainsi matérialisé sous la forme de piles de couvertures dont le volume est un indicateur de la différenciation de statuts. On note encore qu'en faisant le choix d'introduire dans les échanges non pas la monnaie britannique puis canadienne, mais une marchandise dotée d'une valeur symbolique équivalente à celle conférée à certains biens d'origine indigène, les peuples de la côte Nord-Ouest ont maintenu une séparation entre une économie de profit dans le cadre de laquelle travail et services sont évalués en argent, et une économie traditionnelle pour laquelle certains produits manufacturés (les couvertures, par exemple), acquis par le biais de l'intégration dans l'économie marchande, sont utilisés pour valider des pouvoirs relevant de la sphère du mythe et de la religion.

Devenues des objets de don, les couvertures permettent l'évaluation d'autres biens de prestige. Une différence notable doit cependant être soulignée entre le mode d'acquisition des produits d'origine indigène et celui des produits manufacturés dont l'obtention ne faisait pas l'objet de procédures rituelles spécifiques : en clair, il suffisait pour obtenir les seconds d'en avoir les moyens. On est là dans une situation où sont mis en parallèle pour un temps deux régimes de valeur : l'un ancré dans une économie symbolique fondée sur une circulation imaginaire de forces vitales obtenues des dieux et des ancêtres, l'autre directement articulé à une économie extérieure dont des produits sont devenus des biens prestigieux [Wolf, 1999, p. 122].

LE CUIVRE : UN OBJET PRÉCIEUX

Ce que l'on dénomme sous le mot « cuivre » est une plaque de cuivre ouvragée dont la forme est généralement comparée à celle d'un bouclier. Cette forme aurait probablement été inventée par les Tlingit [Duff, 1981], société à partir de laquelle les cuivres se sont diffusés chez les groupes voisins. Certains auteurs comme T. Waterman [1923, p. 450] ont émis l'hypothèse que la forme du cuivre serait dérivée du masque Qonaqadet, la partie supérieure de l'objet figurant la tête du monstre marin ou seulement son front. Tout en prenant en compte cette



hypothèse, Lévi-Strauss [1979] établit un parallèle du point de vue de la forme et de la fonction entre le masque Swaihwé des Salish et le cuivre des Kwakiutl¹⁴.

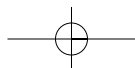
On sait peu de chose de l'origine des cuivres. Le cuivre-objet n'a pas été décrit par les premiers voyageurs qui ont visité la région à compter du dernier quart du XVIII^e siècle ; la première mention qui en est faite est due au capitaine Lisiansky, lequel rapporte avoir vu en 1804 un objet « curieux », dérobé par le comte Baranov dans la maison d'un chef tlingit après la mise à sac par les Russes des habitations du village de Sitka [Lisiansky, 1814, p. 150 ; Emmons, 1991, p. 180-181]. L'existence des cuivres est bien attestée au début du XIX^e siècle. Les observateurs notent que les Tlingit (Chilkat) possèdent un cuivre natif¹⁵ qu'ils façonnent en forme de bouclier d'environ deux pieds de hauteur ; les cuivres sont décorés de motifs représentant des humains ou des animaux [Keithan, 1964, p. 67].

Très tôt, quelques années après le contact, le métal natif a cédé la place au cuivre feuillard. Une quinzaine d'années après la découverte de la région par les Espagnols, le marché était quasiment saturé. Les cuivres que l'on trouve dans les collections américaines et européennes sont en cuivre feuillard [Keithan, 1964, p. 67]. Il importe de noter que les sociétés de la côte Nord-Ouest ont d'emblée assigné au métal importé les qualités réelles ou symboliques qu'ils attribuaient au métal natif. Le cuivre est ainsi une « chose » dont la nature ne réside pas seulement dans les caractères ou les vertus du matériau, mais aussi dans la charge symbolique dont elle est porteuse. Il est doté d'une vie autonome propre « soit à produire de nouveaux rapports sociaux, soit à en reproduire d'anciens » [Godelier, 1996, p. 94]. Dans la mythologie, le cuivre-objet est associé au soleil ou à la lumière [Boas et Hunt, 1905, p. 45 ; Goldman, 1975, p. 226 ; voir aussi Mauss, 1950, (1925), p. 222¹⁶] ; il est identifié au saumon, symbole de richesse du monde marin

14. Sur la base de rapprochements linguistiques, Keithan [1967, p. 74-75] émet l'hypothèse que la forme du cuivre correspondrait à celle des pointes de flèche, au changement d'échelle près. La ressemblance entre le masque Swaihwé et le cuivre a déjà été notée par Wingert [1949]. Lévi-Strauss souligne : « Si chez les Salish, le Swaihwé est le moyen d'acquérir la richesse, nous croyons avoir établi que chez les Kwakiutl, les cuivres – richesses suprêmes – sont la métaphore du Swaihwé » [1979, p. 112-116]. Voir aussi l'analyse de MacDonald [1981] qui considère que le cuivre renvoie à une expression abstraite de la richesse associée aux prestations de mariage et à une représentation du monde cosmologique, telle qu'elle apparaît notamment sur les frontons de maison.

15. Le cuivre natif provenait des rivières Copper et White [Emmons, 1991, p. 177 ; Duff, 1981]. Il existait sous forme de petits lingots que l'on pouvait ramasser dans le lit des rivières. Les Tlingit ont obtenu le cuivre des Atna (de la rivière du cuivre) qui leur auraient enseigné la technique de martelage en feuille du lingot à l'aide d'un marteau en pierre [Krause, 1956, p. 148 ; Keithan, 1964, p. 71 ; Emmons, 1991, p. 178]. Les Tlingit ont à leur tour échangé les feuilles de cuivre avec leurs voisins, les Haida et les Tsimshian, qui à leur tour les ont troquées avec les Kwakiutl. Le cuivre natif était utilisé sur la côte Nord-Ouest depuis au moins 2 000 ans [MacDonald, 1996] ; il servait à fabriquer des ornements (colliers, bracelets) pour les nobles mais aussi des armes : pointes de flèche, lances, poignards et plastrons destinés à protéger les guerriers [Emmons, 1991, p. 175, 176, 180, 375].

16. À la couleur rouge est associé un registre symbolique très large : la vie, le surnaturel, la richesse, etc. Voir par exemple [Reid, 1986, p. 76-77].



dont il porte parfois le nom et dont il partage l'odeur [Mauss, *ibid.* ; de Widerspach-Thor, 1981, p. 159]. C'est un objet rare, réputé avoir une origine lointaine, qu'elle soit céleste¹⁷, aquatique ou chthonienne. En tout cas, il vient d'un au-delà du monde humain et c'est précisément de cette origine mystérieuse qu'il tient son caractère de support de pouvoir et de symbole de richesse¹⁸, matérialisé par son éclat.

Plutôt que des substituts d'esprits surnaturels ou d'ancêtres, les cuivres apparaissent comme la manifestation tangible d'une relation qu'entretient une certaine catégorie d'humains – les chefs et les nobles – avec les êtres surnaturels ; ils sont en quelque sorte des contenants d'un pouvoir qui vient des esprits. En ce sens, il y a indistinction entre pouvoir et richesse parce que les deux ont une même origine. Mais le cuivre ne se situerait-il pas d'un autre point de vue à l'articulation du monde non humain et du monde humain ? En effet, le cuivre est à la fois métaphore et substitut du corps humain, comme le montre le vocabulaire désignant les différentes parties de l'objet et la fonction attribuée à chacune de ces parties.

L'objet est constitué de deux parties principales : une partie supérieure dont les bords s'évasent vers le haut et une partie inférieure qui mettent en évidence deux arêtes perpendiculaires [Niblack, 1890, p. 335-336 ; Lévi-Strauss, 1979, p. 133-134]. La partie supérieure est appelée d'un terme qui désigne le visage, notamment quand elle représente un animal-blason vu de face [Emmons, 1991, p. 179 ; Olson, 1933, p. 54 ; Boas, 1966, p. 82 ; Kan, 1989, p. 41] ; du reste, le nom¹⁹ du cuivre est souvent dérivé du nom de l'animal qui est figuré. Le cuivre comprend une partie inférieure qui correspond au reste du corps ; formant un T, les arêtes perpendiculaires, martelées en creux, en constituent la « colonne vertébrale ». On trouverait d'autres assimilations des parties du cuivre à des parties du corps, que ce soit chez les Kwakiutl ou chez les Tlingit²⁰.

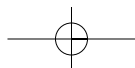
Outre les traits morphologiques qui l'apparentent à un corps humain, le cuivre est un être vivant : il parle, il grogne, il exprime des sentiments, des sensations et des besoins. Il peut demander à être donné ou à être détruit, il peut avoir froid et

17. Les Tlingit, rappelle Claude Lévi-Strauss [1989, p. 109], rattachent l'éclat resplendissant du cuivre à son origine céleste.

18. Cette relation du cuivre à la richesse est fondamentale. Le cuivre est ce par quoi la richesse advient à moins qu'il ne soit la richesse par excellence. Les humains ont obtenu le cuivre de personnages surnaturels qu'ils ont eu le bonheur de rencontrer sur leur chemin, tel Qonaqadet, monstre des marées des Tlingit, ou Qomoqwa, esprit marin des Kwakiutl appelé aussi « Faiseur de Richesses » [Kan, 1989 ; Boas, 1966, p. 303 ; Lévi-Strauss, 1979 ; MacDonald, 1996].

19. Les noms des cuivres relèvent de différentes catégories : certains ont à voir avec l'animal peint ou gravé sur sa partie supérieure qui représente généralement l'ancêtre du groupe ; d'autres ont une connotation guerrière ou font référence à la richesse ou encore à la valeur « économique » de l'objet [Boas, 1897, p. 344 ; Hunt, 1923 ; Drucker et Heizer, 1967, p. 127].

20. Chez les Kwakiutl, deux termes sont utilisés pour définir la partie inférieure ; l'un renvoie aux côtes et par extension à la cage thoracique, l'autre au squelette [de Widerspach-Thor, 1981, p. 166]. Les Tlingit distinguent l'arête verticale ou « colonne vertébrale » de l'arête horizontale ou « épaules » [Kan, 1989, p. 241].

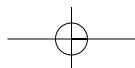


faim [1950 (1925), p. 225]. « Briser un cuivre, c'est le tuer », écrit Goldman [1975, p. 150] ; « Jeter un cuivre à l'eau, c'est le noyer », écrit Boas [1897, p. 564]. Le cuivre éprouve la différence entre la vie et la mort. Mort, il peut être réanimé à la condition que sa « colonne vertébrale » soit intacte. La « réanimation » du cuivre fait l'objet d'une procédure simple ; il suffit en effet de riveter sur sa partie centrale²¹ un ou plusieurs fragments d'un autre cuivre : ce retour à la vie restitue au cuivre sa vocation à circuler dans les échanges cérémoniels.

Ainsi n'est-il pas inapproprié de parler de l'immortalité du cuivre et de considérer l'existence d'une collectivité de ces êtres immortels dont les apparitions, les disparitions, les transformations obéissent à des lois qui leur sont propres, même si elles ménagent une place à l'intervention humaine. Il y a plus, et l'on retrouve la relation déjà évoquée entre pouvoir et richesse. La frontière toujours incertaine entre monde humain et monde non humain s'estompe lorsque l'on considère les rapports qu'entretiennent les chefs et les cuivres ; tout se passe en effet comme si les uns et les autres participaient d'une même substance qui serait leur partage et les vouerait ensemble à une immortalité commune dont le cuivre serait cependant la manifestation exemplaire. À la mort d'un chef, son cuivre est découpé en morceaux. Ces fragments, appelés « os du chef », sont répartis entre les chefs invités au potlatch organisé à la mémoire du défunt [Drucker et Heizer, 1967, p. 70 ; Garfield, 1939, p. 238 ; Harkin, 1997, p. 129 ; McIlwraith, 1992, p. 225 ; Kan, 1989, p. 242]. Tout indique qu'il y a lieu de prendre l'expression « os du chef » à la lettre. Si le cuivre est animé, s'il peut être réduit à un résidu matériel constitué par les os du défunt, alors le cuivre est un chef ou plus exactement cuivres et chefs participent d'une même identité. Nous demeurons dans le même registre de substitution lorsque le cuivre est assimilé à l'esclave, c'est-à-dire à une propriété du chef qui vaut marque de son prestige. Les esclaves étaient sacrifiés à la mort de leur maître, lors des rituels d'initiation ou encore à l'occasion de l'érection de mâts funéraires. Les Tsimshian disent que le cuivre est le sang coagulé de l'esclave mis à mort [Duff, 1959²²]. C'est après qu'a été interdite la mise à mort des esclaves, au milieu du XIX^e siècle, que les cuivres leur ont été substitués, à ceci près que l'accompagnement du chef jusqu'au pays des morts a été remplacé par la présentation de cuivres sur la tombe et que l'ensevelissement du corps de l'esclave dans la fosse où était érigé le mât funéraire a été remplacé par la présence d'un cuivre placé à la base du mât [Boas, 1897, p. 439-440 ; 1921, p. 541 ; de Laguna, 1972, p. 470-471 ; Garfield, 1939, p. 274 ; Donald, 1997, p. 273]. Sur ces transformations, Martine de Widerspach-Thor [1981, p. 170] fait une remarque éclairante : l'utilisation, dans les rituels kwakiutl dits cannibales, de cuivres en place des corps humains a permis de sauvegarder un rituel sans en changer le contenu, en remplaçant le corps humain par le

21. Selon George Hunt [1923], la forme en T était considérée par les Kwakiutl comme le « cœur » du cuivre où se logeait sa force.

22. Je remercie Margaret Seguin de m'avoir signalé cette référence.



cuivre qui le représentait²³. En raison de sa forte charge symbolique, le cuivre représente l'objet précieux par excellence dans le système des échanges cérémoniels. Il circulait à travers les frontières qui séparaient les différentes sphères du cosmos et les différents groupes sociaux [Harkin, 1997, p. 129 ; Wolf, 1999, p. 122]

LA VALEUR DES CUIVRES

Comme on l'a vu, les cuivres sont exhibés lors de cérémonies de dation de nom ou de mariage²⁴ et dans le cadre de certains rituels ; ils sont découpés en morceaux dans des potlachs funéraires ou encore brisés dans des potlachs de rivalité, voire complètement détruits pour humilier un rival ou laver une insulte [Duff, 1981]. Les cuivres peuvent être achetés, vendus ou échangés contre d'autres marchandises. Chez les Tlingit, ils servent de moyen de paiement en vue de l'acquisition de droits de pêche [de Laguna, 1972, p. 354]. Donnés par le beau-père au gendre à titre de paiement du prix de la fiancée ou de remboursement de la compensation matrimoniale, ils constituent un capital important pour le gendre.

Autour du cuivre, ont lieu des opérations complexes qui mettent concurrentiellement en jeu différents niveaux de représentations appartenant aussi bien au monde autochtone qu'au monde euro-canadien. Nous ne reviendrons pas sur la qualité d'objet précieux du cuivre, qu'il conserve lorsqu'il est transmis au sein du groupe ; parallèlement, le cuivre a une valeur marchande quand il fait l'objet d'une transaction « économique » lors d'une cession d'un groupe à un autre. De bien précieux, il peut donc devenir une « marchandise » en tant qu'il est une chose que l'on obtient contre paiement, mais cet état temporaire est réversible quand il fait l'objet d'un don avec obligation de contre-don. Le cuivre a un rang quand il fait l'objet d'un don ; il a un prix quand il est une marchandise²⁵.

Les cuivres ont statut de proto-unités de compte²⁶ valorisant les échanges. Comme on l'a vu, leur valeur d'échange peut être exprimée en canoës, en esclaves, en peaux tannées et, depuis la seconde moitié du XIX^e siècle, en couvertures. La valeur du cuivre dépend de sa taille²⁷, de l'épaisseur de la pièce de métal à partir

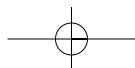
23. Le cuivre remplace le cadavre ou le corps momifié qui est la nourriture de l'initié (de Widerspach-Thor, *ibid.*). Chez les Kwakiutl, les ennemis tombés au combat sont décapités, les trophées sont fichés sur des pieux dans le village des vainqueurs. Les têtes ont été remplacées par des cuivres en bois [Boas, 1966, p. 104-105].

24. Dans certains groupes kwakiutl, le canoë occupe la même place symbolique et sémantique que les cuivres [Mauzé, 1989, p. 119].

25. J'emprunte cette idée à C. A. Gregory [1982] ; en effet, selon cet auteur, les marchandises ont des prix, les dons ont un rang.

26. Je dois l'emploi de cette expression à Marcel Drach.

27. L'afflux de métal importé – le cuivre natif était une denrée rare – entraîna la baisse de la valeur des cuivres, mais eut pour conséquence d'en augmenter la taille.



de laquelle il a été façonné, de sa sonorité²⁸. Au sein des groupes septentrionaux (Tlingit et Haida), un cuivre pouvait valoir, dans les années 1840, entre cinq et dix esclaves, valeur qui pouvait être augmentée dans certains cas d'un canoë ou de boîtes de graisse de poisson-chandelle [Donald, 1997, p. 150, 151] ; il pouvait atteindre l'équivalent de plusieurs milliers de couvertures à la fin du XIX^e siècle. La valeur d'un cuivre s'accroît à chaque fois qu'il change de main. Cependant, comme le montrent les données ethnographiques, il faut nuancer l'idée trop souvent répandue que la valeur d'un cuivre double à chaque changement de propriétaire [voir par exemple Hunt, 1923]. La valeur du cuivre dépend aussi de son pedigree, établi à partir de l'identité ou de la qualité sociale de son propriétaire ou de ses propriétaires successifs et des différentes fonctions qu'il a assumées au cours de sa « vie sociale²⁹ ».

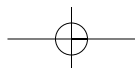
La vente d'un cuivre revêt un caractère très formel [Garfield, 1939 ; Boas, 1897]. La procédure est placée sous le contrôle de « tally men », chargés de rassembler et de compter le nombre de couvertures qui établissait le montant³⁰ ; plusieurs étapes rythmaient la cérémonie de la vente, chacune correspondant à la montée des enchères [Boas, 1897, p. 345]. En vérité, le « prix » d'un cuivre est évalué en fonction de sa renommée et de celle de son détenteur, mais aussi de façon plus pragmatique en fonction des circonstances qui président à la nécessité de sa vente [Boas, 1897, p. 344]. Le cuivre agit là comme capital qui ne sera pas thésaurisé, mais, par le transfert de son équivalent en couvertures, sera converti en statut. Nécessité faisant loi, il arrive qu'un cuivre soit vendu à bon prix, c'est-à-dire pour un montant moins élevé que son prix d'achat, notamment quand il s'agit d'organiser un potlatch funéraire dans les quelques années suivant le décès d'un chef. Ce type de transaction n'entraîne nul déshonneur³¹. Cependant, un jeune chef ayant reçu un cuivre de son beau-père a intérêt à faire monter les enchères dans le but de réunir le plus grand nombre de couvertures et ainsi affirmer son rang.

28. Les sociétés de la côte Nord-Ouest ont établi une distinction entre les « vrais » cuivres, en métal natif et les « faux » cuivres, en métal importé. Les Kwakiutl utilisent les expressions : « White Man Copper » ou « Smooth Face » [Hunt, 1923] pour dénommer les faux cuivres. En vérité, cette distinction entre vrais et faux cuivres est devenue rapidement fictive, car depuis le début du XIX^e siècle tous les cuivres étaient fabriqués à partir de cuivre feuillard. La pureté du métal était mesurée en fonction du son que produisait le cuivre lorsqu'il était frappé. Un vrai cuivre devait avoir une sonorité sourde [Emmons, 1991, p. 180, 181 ; Hunt, 1923].

29. L'expression « vie sociale » d'un objet est empruntée à Arjun Appadurai [1986].

30. Les Kwakiutl utilisaient des instruments-étalons tels que les bâtons ou les pierres pour mesurer le nombre de couvertures : 1 bâton équivalait à 150 couvertures, une pierre à 10 [Hunt, 1923].

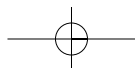
31. Les Kwakiutl désignaient ce type de transaction par l'expression « Tenir le cuivre la tête en bas » [Drucker et Heizer, 1967, p. 77].



Mauss a parlé à propos du cuivre de « monnaie de renommée », en désignant ainsi une monnaie-talisman dont l'utilisation est circonscrite aux échanges de clan à clan ou de tribu à tribu [Mauss, 1950 (1925), p. 221], et « dont la possession conférait à leur détenteur un pouvoir qui devint aisément un pouvoir d'achat [...] employé [non pas] à l'acquisition des moyens de consommation, mais à l'acquisition de choses de luxe, et à celle de l'autorité sur les hommes » [Mauss, 1968-1969 (1914), p. 111]. Les cuivres ne sont pas à proprement parler de la monnaie, mais ils en sont venus avec l'intégration de l'économie indienne dans l'économie globale canadienne « à jouer le même rôle dans leur société que la monnaie dans la nôtre, comme le souligne Godelier à propos des objets précieux en Mélanésie, du moins lorsque celle-ci fonctionne comme capital, c'est-à-dire lorsque, investie dans certaines transactions commerciales, industrielles ou autres, elle produit une valeur en plus, une valeur qui vient s'ajouter à celle investie au départ. Bref, la monnaie fonctionne comme capital lorsqu'elle crée du profit, lorsqu'elle est une richesse qui produit de la richesse » [Godelier, 1984, p. 82, voir aussi 1999, p. 88]. Le cuivre est investi d'une valeur spéculative par la médiation matérielle des couvertures. La véritable monnaie, c'est la couverture. Pour que soient réunies les conditions d'une augmentation de capital, il faut disposer d'un substitut du cuivre qui puisse à la fois circuler à sa place et permettre d'en évaluer la valeur : c'est la couverture qui dans ce contexte est d'emblée un instrument d'usage contradictoire car il est disponible en quantité illimitée, alors que les cuivres existent en quantité finie. La couverture est une monnaie qui n'est pas au fondement d'un système économique autonome. Dans la pratique, les choses se passent ainsi : le cuivre et la couverture sont deux « aspects » distincts d'une même réalité, mutuellement convertibles et relevant de la même sphère de pouvoir.

Dans certains cas, les couvertures pouvaient être prêtées à intérêt³² en vue de faire fructifier un capital. Au sens propre du terme, un lot de couvertures est un stock que l'on peut faire « travailler », ce n'est pas seulement une accumulation neutre. On retrouve là une caractéristique qui est à certaines différences près commune au cuivre et à la couverture. La couverture n'est pas un objet inerte, son activité n'est pas proprement liée à celle d'un marché, mais à un jeu d'interactions qui a pour cadre les pratiques cérémonielles et la quête de prestige des chefs. C'est ici qu'il faut introduire la notion de « business potlatch », qui est directement associée au système de capitalisation. Les enrichissements rapides permettant l'entrée

32. Il semblerait que le système de prêt ait été introduit chez les Kwakiutl par un employé du poste de traite de Fort Rupert travaillant pour le compte de la Compagnie de la baie d'Hudson, qui avait trouvé là un moyen d'augmenter ses revenus. Le système de prêt fut accepté sans difficulté par les Kwakiutl, car ceux-ci ont affecté au prêt à intérêt une fonction similaire à celle de la dette qu'engendre le don compensé dans le temps par un contre-don, de valeur égale ou sensiblement supérieure [voir Drucker et Heizer, 1967, p. 78].



par effraction dans le système hiérarchique et alimentant la compétition pour le prestige et l'honneur procèdent de ce qu'il est donc convenu d'appeler chez les Kwakiutl le « business potlatch³³ », mode d'investissement et de financement fondé sur une utilisation habile du crédit et de l'endettement en vue de procéder à des distributions somptuaires. Ce sont précisément ces nouvelles modalités d'accumulation de biens, introduites à la fin du XIX^e siècle, qu'a décrites Boas, mais en omettant de souligner que don et contre-don, d'une part, prêt à intérêt et remboursement de la dette, d'autre part, étaient deux phénomènes distincts³⁴. Le principe fondamental du potlatch, écrit-il, est « d'investir des richesses rapportant des intérêts. Les couvertures de la Compagnie de la baie d'Hudson sont une monnaie d'échange – un étalon de mesure évaluée à 50 cents. Tout est payé en couvertures ou en biens pouvant être convertis en couvertures » [Boas, 1897, p. 341]. L'irruption massive de couvertures contribue ainsi à développer une forme standardisée d'évaluation de la richesse ; les couvertures ont valeur de numéraire et prennent statut d'équivalent général se substituant aux objets précieux. C'est ainsi que les objets de valeur en viennent à constituer un capital, se délestant ainsi de leur symbolique magico-religieuse, comme si la couverture en tant que bien standardisé avait contribué à « séculariser » le potlatch [Wolf, 1999, p. 122]. Mais les conséquences de cette situation ne sont pas circonscrites à ce seul domaine de la sécularisation ; l'intrusion de la monnaie sous la forme particulière des couvertures dérègle le système en favorisant la spéculation dans le double contexte de la vacance de positions au sein du système hiérarchique et de la mise en place du crédit. Il vient un temps où le crédit n'est plus contrôlable : les prêts sont de plus en plus importants et les partenaires de plus en plus nombreux, les créances ne sont plus remboursées et les objets – cuivres ou couvertures – circulent sur simple engagement de crédit³⁵. Les spéculateurs prêtent à perte, les mauvais payeurs se dérobent à leurs obligations [Drucker et Heizer, 1967, p. 77 ; Mauzé, 1989, p. 124³⁶]. Les conditions sont réunies pour que cette fuite en avant provoque l'effondrement du système. Ce qui ne manque pas d'arriver.

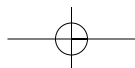
S'opère ici une disjonction entre deux notions fondamentales : d'une part, une rareté ou plus précisément une existence des cuivres en nombre limité au point qu'à tout moment donné de la vie d'un groupe on peut en faire un inventaire [voir par exemple Hunt 1923] et donc d'une manière ou d'une autre en apprécier la valeur et, d'autre part, la nature de l'unité de compte qui permet d'apprécier

33. J'insiste sur le fait que ce système de financement a été pratiqué à cette échelle exclusivement chez les Kwakiutl. Le modèle kwakiutl est remarquable mais non représentatif des sociétés de la côte Nord-Ouest.

34. On peut se reporter notamment à [Curtis, 1914 ; Drucker et Heizer, 1967 ; Oberg, 1973 ; voir aussi Mauzé, 1986].

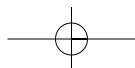
35. Chez les Kwakiutl on pouvait acquérir un cuivre en payant un acompte, opération dénommée « faire un oreiller pour le cuivre » [Boas, 1897, p. 345].

36. J'ai décrit ce système à propos des modalités de circulation de canoës fictifs dans les potlatch des Lekwiltok (une des tribus kwakiutl) au tournant du XX^e siècle [Mauzé, 1989].

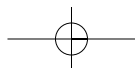


quantitativement cette valeur. En effet, nous sommes dans une situation hautement paradoxale que l'on pourrait présenter ainsi : des objets dont la valeur est raisonnablement spéculative se trouvent en situation d'être confrontés à une unité de mesure infiniment spéculative. La couverture cesse d'être l'étalon qui permet d'apprécier l'importance du cuivre pour acquérir une autonomie d'existence indépendante de l'objet qu'elle est censée apprécier. Il y a un déséquilibre comparable à celui que créerait la rareté d'une marchandise dans un contexte de surabondance de numéraire. À ce moment-là, le devenir du numéraire acquiert un statut autonome de plus en plus indépendant de ce dont il est comptable. Il y a crise parce que le risque est soit que l'objet évaluable perde toute valeur, soit que la notion de valeur de l'objet perde tout sens. La situation est « financièrement » sans issue. Pour reprendre le langage d'Aristote, nous ne sommes plus dans l'économie, fondé sur la recherche d'une adéquation entre une chose et l'étalon qui permet d'en apprécier la valeur, mais dans la chrématistique « du fait de laquelle il semble n'y avoir nulle borne à la richesse et à la propriété » [1993, p. 115 *sq.*], c'est ce qui se produit avec la surabondance sans justification comptable des couvertures. En quelque sorte, pour reprendre aussi bien le langage d'Aristote que celui de Jacques Derrida [1991, p. 200] qui s'en inspire, le potlatch sous sa forme habituellement convenue est adéquat à ses modalités traditionnelles et au cadre dans lequel ces modalités sont mises en œuvre. Tandis qu'il y a impossibilité de pérenniser l'institution quand l'un des deux éléments, à savoir le mode d'appréciation quantitatif, devient incontrôlable, c'est-à-dire ne relève plus d'une logique inhérente aux enjeux économiques et politiques du groupe. Il n'y a plus « monétarisation » du potlatch, mais « potlatchisation³⁷ » – déjà annoncée par les premiers excès du « business potlatch » – du numéraire. Dans cet emballement de la logique économique du potlatch, on comprend que puisse intervenir une spéculation sur des objets virtuels, par exemple des canoës fictifs, dans la simple mesure où la circulation des couvertures n'est plus fondée sur une logique économique rationnelle. Dans ce système où le potlatch était un instrument de pouvoir, la crise économique que l'on vient d'évoquer a pour conséquence un effondrement du système d'autorité.

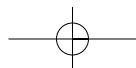
37. C'est en fait ce qu'explique Boas et que Mauss reprend en soulignant que c'est précisément dans ce texte de 1899 que Boas donne la meilleure explication du fonctionnement du potlatch : « Contracter des dettes d'un côté, payer des dettes de l'autre côté, c'est le potlatch. Ce système économique s'est développé à un tel point que le capital possédé par tous les individus associés de la tribu excède de beaucoup la quantité des valeurs disponibles qui existe ; autrement dit, les conditions sont tout à fait analogues à celles qui prévalent dans notre société à nous : si nous désirons nous faire payer de toutes nos créances, nous trouverions qu'il n'y a à aucun degré assez d'argent, en fait, pour les payer. Le résultat d'une tentative de tous les créanciers de se faire rembourser leurs prêts, c'est une panique désastreuse dont la communauté met longtemps à se guérir » [Boas, 1899 cité par Mauss [1950 (1925), p. 198].



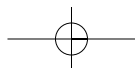
- APPADURAI, Arjun [éd.] (1986), *The Social Life of Things. Commodities in a Cultural Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ARISTOTE (1993), *Les Politiques*, traduction inédite, introduction, bibliographie, notes et index par Raymond Pellegrin, deuxième édition, Flammarion, GF, Paris.
- BARNETT, Homer G. (1938), « The Nature and the Function of the Potlatch », *American Anthropologist*, 40, p. 349-358.
- BOAS, Franz (1897), « The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians », *Report of the U.S. National Museum for 1895*, Washington (Johnson Reprint, New York, 1970).
- BOAS, Franz (1899), « Twelfth And Final Report on the North-Western Tribes of Canada », *Report of the British Association for the Advancement of Science for 1898*, Londres.
- BOAS, Franz (1921), « Ethnology of the Kwakiutl Indians, Bureau of the American Ethnology », *35th Annual Report, parts 1 and 2*. Washington, D. C., Government Printing Office.
- BOAS, Franz (1966), *Kwakiutl Ethnography*, édité par Helen Codere, Chicago University Press, Chicago.
- BOAS, Franz et GEORGE Hunt (1905), *Kwakiutl Texts*, Publications of the North Jesup Expedition, vol. 3, Leiden.
- BOYD, Robert (1999), *The Coming of the Spirit of Pestilence : Introduced Infectious Diseases and Population Decline among Northwest Coast Indians, 1774-1874*, UCB Press Seattle, University of Washington Press, Vancouver.
- CODERE, Helen (1950), *Fighting with Property : A Study of Potlatching and Warfare, 1792-1930*, University of Washington Press, Seattle.
- (1961), « Kwakiutl », in Edward H. SPICER (éd.), *Perspectives in American Indian Cultural Change*, Chicago University Press, Chicago, p. 431-516.
- CURTIS, Edward (1915), *The North American Indian*, vol. 10. *The Kwakiutl*, Plimpton Press, Nordwood, Mass..
- DE LAGUNA, Frederica (1972), *Under Mount Saint Elias : The History and Culture of the Yakutat Tlingit*, 3 vol., Smithsonian Contributions to Anthropology, Washington.
- DERRIDA, Jacques (1991), *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, Galilée, Paris.
- DONALD, Leland (1997), *Aboriginal Slavery on the Northwest Coast of North America*, University of California Press, Berkeley.
- DUFF, Wilson (1959), ms. *Notes on « Potlatch and Feast »*, Royal British Columbia Museum, Victoria.
- (1981), « The Killer Whale Copper », in Donald ABBOTT (éd.), *The World is as Sharp as a Knife. An Anthology in Memory of Wilson Duff*, B. C. British Columbia Provincial Museum, Victoria, p. 153-156.
- DRUCKER, Philip et HEIZER Robert F. (1967), *To Make my Name Good. A Reexamination of the Southern Kwakiutl Potlatch*, University of California Press, Berkeley.
- EMMONS, George T. (1991), *The Tlingit Indians*, édition revue et augmentée par Frederica de Laguna, University of Washington Press, Seattle, American Museum of Natural History, New York.
- FISHER, Robin (1977), *Contact and Conflict : Indian-European Relations in British Columbia, 1774-1890*, University of British Columbia Press, Vancouver.
- GARFIELD, Viola E. (1939), *Tsimshian Clan and Society*, The University of Washington (University of Washington Publications in Anthropology, 7.3), Seattle.



- GODELIER, Maurice (1994), « Monnaies et richesses dans divers types de société et leur rencontre à la périphérie du capitalisme », *Actuel Marx*, 15, n° spécial « L'inconscient du social », p. 77-97.
- (1996), *L'Énigme du don*, Fayard, Paris.
- GOLDMAN, Irvin (1975), *The Mouth of Heaven : An Introduction to Kwakiutl Religious Thought*, John Wiley and Sons, New York.
- GREGORY, C. A. (1982), *Gifts and Commodities*, Academic Press, Londres.
- HARKIN, Michael (1997), *The Heiltsuks. Dialogues of Culture and History on the Northwest Coast*, University of Nebraska, Lincoln.
- HAYMAN, John [éd.] (1989), *Robert Brown and the Vancouver Island Exploring Expedition*, University of British Columbia Press, Vancouver.
- HUNT, George (1923), *History of 20 Coppers from Alert Bay*, B. C., Archives of British Columbia, Victoria.
- KAN, Sergei (1989), *Symbolic Immortality. The Tlingit Potlatch of the Nineteenth Century*, Smithsonian Institution Press, Washington et Londres.
- KNIGHT, Rolf (1978), *Indians at Work : An Informal History of Native Indian Labour in British Columbia, 1858-1930*, New Star Books, Vancouver.
- KEITHAN, E. L. (1964), « Origin of the "Chiefs' Coppers" or "Tinneh" », *Anthropological Papers of the University of Alaska*, 12 (2), p. 59-78.
- KOBRINSKY, Vernon (1975), « Dynamics of the Fort Rupert Class Struggle : Fighting with Property Vertically Revisited », in Vernon SERL et Herbert TAYLOR (éd.), *Papers in Honour of Harry Hawthorn*, Western Washington State College, Bellingham, p. 32-59.
- KRAUSE, Aurel (1956), *The Tlingit Indians*, traduction Erna Gunther, University of Washington Press, Seattle.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1979), *La Voie des masques*, édition revue et augmentée de trois excursions, Plon, Paris.
- LISIANSKY, capitaine Urey (1814), *A Voyage Around the World, 1803, 1804, 1805, 1806*, imprimé pour J. Booth, Edinburgh.
- MACDONALD, George (1981), « Cosmic Equations in Northwest Coast Indian Art », in Donald ABBOTT (éd.), *The World is as Sharp as a Knife. An Anthology in Memory of Wilson Duff*, British Columbia Provincial Museum, Victoria, B. C., p. 225-238.
- (1996), *Haida Art*, University of Washington Press, Seattle.
- MASCO, Joseph (1995), « "It is a Strict Law that Bids us Dance" : Cosmologies, Colonialism, Death, and Ritual Authority in the Kawkwaka'waks Potlatch, 1849 to 1922 », *Comparative Studies in Society and History*, 37, p. 41-75.
- MAUSS, Marcel (1914), « Les origines de la notion de monnaie », *Anthropologie*, 25, réédité in *Œuvres, 1958-1969*, vol. 2, Minuit, Paris, p. 106-112.
- (1925), « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *Année sociologique*, ns 1923-1924, réédité en 1950 in *Sociologie et anthropologie* avec une introduction de Claude Lévi-Strauss, Presses universitaires de France, Paris.
- MAUZÉ, Marie (1986), « Boas, les Kwagul et le potlatch. Éléments pour une réévaluation », *L'Homme*, n° 100, p. 21-63.
- (1987), « Georges Bataille et le potlatch : à propos de *La Part maudite* », in *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*, textes réunis par Dominique Lecoq et Jean-Luc Lory, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, p. 31-38.
- (1989), « Le canoë dans le potlatch Lekwiltok », *L'Homme*, n° 109, p. 117-128.
- (1995), « Potlatching as Ever », *European Review of Native American Studies*, 9 (2), p. 25-31.



- (1996), « Commentaire : “Le potlatch ou l’invention d’un concept anthropologique” », Serge GRUZINSKI et Nathan WACHTEL, (éd.), *Le Nouveau Monde-Mondes nouveaux. L’expérience américaine*, Éditions Recherche sur les civilisations/Éditions de l’EHESS, Paris, p. 699-702.
- McILWAITH T.F. (1992), *The Bella Coola Indians*, avec une introduction de John Barker, University of Toronto Press, Toronto.
- NASH, Manning (1966), *Primitive and Peasant Economic Systems*, Chandler Press, San Francisco.
- NIBLACK, Albert (1890), « The Coast Indians of Southern Alaska and Northern British Columbia », *Annual Report of the U.S. National Museum for 1888*, Washington.
- OBERG, Kalervo (1973), *The Social Economy of the Tlingit Indians*, University of Washington Press, Seattle.
- OLSON, Ronald (1933), « Clan and Moiety in Native America », *University of California Publications in Archeology and Ethnology* 33 (4), p. 351-421.
- QUIGGIN, A.H. (1970) [1949], *A Survey of Primitive Money*, avec une introduction de A. C. Haddon, Methuen Library Reprints, Londres.
- REID, Martine (1986), « The Significance of Colour among the Kwagiulth », in Doreen JENSEN et Polly SARGENT, *Robes of Power. Totem Poles on Cloth*, The University of British Columbia Press, Vancouver, p. 76-77.
- SAHLINS, Marshall (1988), « Cosmologies of Capitalism : the Trans-Pacific Sector of the “World System” », *Proceeding of the British Academy* LXXIV, p. 1-51.
- (1999), *Les Lumières en anthropologie ?*, Société d’ethnologie, Nanterre.
- SCHULTE-TENCKHOFF, Isabelle (1986.) *Potlatch : conquête et invention. Réflexion sur un concept anthropologique*, Éditions d’en bas, Lausanne.
- SEWID-SMITH, Daisy (1986), « Kwagiulth Ceremonial Blankets », in Doreen JENSEN et Polly SARGENT, *Robes of Power. Totem Poles on Cloth*, The University of British Columbia Press, Vancouver, p. 63-64.
- WALENS, Stanley (1981), *Feasting with Cannibals : An Essay on Kwakiutl Cosmology*, Princeton University Press, Princeton, N. J.
- WATERMAN, T. T. (1932), « Some Conundrums in Northwest Coast Art », *American Anthropologist* 25 (4), p. 435-451.
- WEINER, Annette B. (1985), « Inalienable Wealth », *American Ethnologist* 12 (2), p. 210-227.
- (1992), *Inalienable Possessions : The Paradox of Keeping-while-Giving*, University of California Press, Berkeley, 1992.
- WIDERSPACH-THOR Martine, de (1981), « The Equation of the Copper », in Donald N. ABBOTT (éd.), *The World is as Sharp as a Knife : An Anthology in Honour of Wilson Duff*, British Columbia Provincial Museum, Victoria, p. 157-174.
- WINGERT, P. S. (1949), *American Indian Sculpture. A Study of the Northwest Coast Art*, J. J. Augustin, New York.
- WOLF, Eric (1999), *Envisioning Power. Ideologies of Dominance and Crisis*, University of California Press, Berkeley.



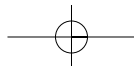
Autour des écrits de Jacques Derrida sur l'argent

par Christian Arnsperger, Egidius Berns, Simon Critchley,

Jacques Derrida, Marcel Drach, Jean-Joseph Goux

Un recueil consacré à l'argent ne pouvait éviter de se confronter à l'œuvre de Jacques Derrida. D'abord parce que celui-ci a travaillé le thème de la monnaie dans différents écrits. La référence à l'argent se trouve déjà dans ses premières publications comme *De la grammatologie* (Minuit, Paris, 1967) ou *La Mythologie blanche* (in *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1971) et prend une place plus insistante dans les œuvres plus récentes comme *Spectres de Marx* (Galilée, Paris, 1993) et surtout *Donner le temps 1. La fausse monnaie* (Galilée, Paris, 1991). De cette dernière période date même une courte étude expressément consacrée à la monnaie : « Du "sans-prix" ou le "juste prix" de la transaction » [in R.-P. Droit (éd.), *Comment penser l'argent ?* Paris, Le Monde éditions, 1992, p. 281-291]. Mais il y a une deuxième raison pour solliciter Derrida, une raison plus conceptuelle et sans doute plus profonde. La notion clé chez Derrida, c'est la « *différance* ». Elle indique un mouvement dans lequel la solution de ce qui est différent est perpétuellement différée. Or l'économie se caractérise aussi par un mouvement dans lequel le revenu est différé par une dépense préalable. La *différance* derridienne concerne donc un mouvement qui se retrouve aussi dans l'économie. Elle ne désigne pas l'économie telle qu'elle est décrite dans les manuels économiques où précisément le présupposé fondamental est que « ce qui revient » est calculable. Le travail de Derrida se greffe sur ce mouvement économique d'un retour solutionnant pour en démontrer tous les pièges, écarts et incalculabilités possibles. Ceux-ci font, de ce retour, une question de crédit offrant par là une chance à l'imprévisible.

Ce sont les deux raisons qui conduisent à engager avec Derrida un échange autour de ses écrits sur l'argent. Quatre séries de questions lancent et relancent cet échange. Jacques Derrida les reprend et trouve là l'occasion de rappeler certaines de ses analyses sur l'argent.



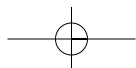
Avec la déconstruction, on le sait bien, la notion classique de signe subit une radicale mise en cause. Le signe cesse d'être pensable dans l'horizon de la représentation, d'une présence à retrouver et à se réapproprier. L'illusion husserlienne de *la chose même*, saisie en dehors de toute médiation, et qui se donnerait dans un présent vivant, est récusée.

Dans la notion classique que vous mettez en cause, je cite une phrase de *La différance* : « Qu'il s'agisse de signe verbal ou écrit ou de signe monétaire [...], la circulation des signes diffère le moment où nous pourrions rencontrer la chose même, nous en emparer, la consommer ou la dépenser, la toucher, la voir, en avoir l'intuition présente. » Mais en différant cette présence, le signe la suppose ; il n'existe qu'en vue d'une réappropriation ; il n'est qu'un substitut provisoire tourné vers le moment où la chose même pourra se donner, se rencontrer. La critique qu'inflige la déconstruction à la notion de signe implique donc de renoncer à le penser comme ce qui diffère pour un temps la présence ou la perception de la chose même. Le différé n'a pas de fin car il n'y a pas de chose originaire ou ultime dont le signe serait le substitut.

Or, il est remarquable qu'à la même *époque* – en un sens large qui mériterait bien sûr d'être mieux défini, à la fois conceptuellement et historiquement – où Jacques Derrida formule cette critique, se précipite dans le champ de la logique économique et monétaire, marquée elle aussi par une logique du « à la place de », un phénomène qui ne peut qu'appeler ou renforcer cette suspicion, celui de l'*inconvertibilité* du signe monétaire. Ce signe monétaire, auquel vous faites d'ailleurs allusion dans la phrase que j'ai citée, est déjà en train de se soustraire à la visée de la présence. « L'or dans la caisse », selon une expression de Bergson, cesse d'être cette présence pleine, ce trésor, cette couverture dont il ne serait que le substitut provisoire en attente de conversion. Le signe monétaire est en train de perdre son référent, sa caution, sa garantie. Il ne renvoie plus à rien qu'à d'autres signes. C'est en effet très clairement dans le cadre d'une métaphysique de la représentation que le signe monétaire pouvait trouver la légitimation de sa circulation. Il représentait une valeur stable, présente ailleurs et en laquelle il pouvait être converti, échangé sans délai : l'or généralement.

Il y a donc une grande et frappante concordance, non seulement conceptuelle, mais « épocale », entre la critique du signe dans la déconstruction et la logique et la pratique du signe dans la chose monétaire en devenir, à savoir le mouvement qui conduit peu à peu vers une complète inconvertibilité, aujourd'hui achevée.

La question est donc simple dans sa formulation. Qu'est-ce que cette concordance, voire cette synchronicité historique, entre le régime des signes en économie et le régime des signes en général vous suggère quant au parallélisme entre théorie de la monnaie et théorie du langage, et quant aux notions de « circonstance

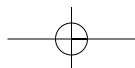


historique », de « régime épocal » ? En un mot : est-ce que la déconstruction s'inscrit dans une époque ?

Jacques Derrida

Merci Jean-Joseph Goux. Avant de répondre, je voudrais remercier mes hôtes qui m'ont honoré de cette invitation. Devant cette invitation que j'ai acceptée de grand cœur, je me suis trouvé d'abord intimidé pour de multiples raisons, en particulier parce que je me sens, quant à la théorie de l'argent, de la monnaie au sens strict, incompetent. Bien que j'aie tout le temps parlé de l'économie, je ne suis pas économiste et vraiment, mon savoir quant au processus monétaire est plus que limité. Donc, je savais bien que je serais là assez démuni. D'autre part, les allusions que j'ai pu faire ici ou là à l'argent, même si elles sont récurrentes, restaient circonscrites, d'abord parce que, comme je l'ai rappelé dans le petit texte sur le *sans-prix*, je ne suis pas sûr que quand on parle d'argent en français, on parle immédiatement de la monnaie, par exemple. Selon qu'on parle une langue ou une autre, l'argent se traduit plus ou moins bien. Il est évident que ce qu'on appelle *argent* en français ne se réduit pas à la monnaie. Toutes les connotations, toute la rhétorique, tous les investissements libidinaux ou autres dont on parlait encore hier, quand ils se réfèrent à l'argent ne se réfèrent pas nécessairement à la monnaie. Et qu'on passe du français à l'allemand ou à l'anglais, on s'aperçoit qu'il est impossible de traduire tout ce qu'on inscrit au titre de l'argent en français dans *silver*, *silber*, etc. Je laisse cette question de côté.

En tout cas, mes références à la grande question de l'argent ou de la monnaie restaient inscrites dans des contextes et débordées par toutes sortes d'autres contextes. Je suis sûr de ne pas avoir proposé de théorie de l'argent. Et je ne suis pas sûr qu'une théorie de l'argent comme théorie autonome, originale, circonscriptible soit possible. C'est une des questions, je pense, qui traversent ce colloque. On ne peut pas parler de l'argent comme d'un objet rigoureusement isolable de tout un réseau thématique ou problématique, engageant la question du don, de l'hospitalité, la question de la dette, la question extraordinairement complexe de la croyance, du crédit. Je rappelle tout de suite que cette question de la croyance, qui m'a beaucoup occupé notamment ces dernières années, se diffracte dans une sémantique extrêmement complexe : croire quelque chose, croire par exemple qu'il doit faire beau demain, c'est un régime de croyance impliquant la probabilité et un savoir quant à cette probabilité. Croire en quelqu'un, c'est autre chose, qui va au-delà de la probabilité et du savoir. Croire quelqu'un, c'est encore autre chose. Et par conséquent, la question de la croyance, qu'on ne peut pas – et on l'a répété depuis hier très souvent – dissocier de la question du crédit et de la monnaie, est assez compliquée pour qu'on ne puisse pas, là encore, construire de théorie de l'argent isolable et complète. Il n'y a pas de complétude – c'est mon hypothèse – possible quant à une théorie isolable de l'argent ; il n'y a pas d'autonomie et il n'y



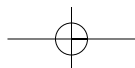
a pas de dernière instance. Donc ma première inquiétude, une fois avouées les limites de mon propre travail, ma première inquiétude quant au fond des choses, c'est : est-il possible de constituer une problématique originale et circonscriptible de l'argent et de la clore ?

La question de la souveraineté – puisqu'on en a parlé hier –, qui m'importe de plus en plus depuis quelques années, est aussi indissociable de la question de l'argent : est-ce qu'il est possible de construire un système de circulation monétaire qui n'implique pas à un certain point la figure étatique de la souveraineté comme émetteur et garant du crédit ? Puis il y a la question de la matière : peut-on parler d'une dématérialisation ou non de la monnaie ? Je ne crois pas. Grand thème actuel. En plus il y a la question de l'épocalité. Comme je vais essayer, non pas de répondre – j'en serais bien incapable – mais en tout cas de suivre Jean-Joseph Goux quant à ses questions sur l'époque ou l'épocalité, je me demande si justement le passage à l'euro peut constituer une date ou un repère décisif dans notre pensée du signe de l'argent et en quelle sorte. De même quand vous parliez de revenu, m'est revenue à l'esprit l'idée que toute la dimension spectrale du revenant pouvait venir hanter ce qu'on entend par *revenu*.

Je laisse ces préalables de côté et me tourne maintenant vers Jean-Joseph Goux pour le remercier pour le très riche réseau de questions différenciées et différentes, malgré l'apparente unité, concernant ce qu'il appelle « la » déconstruction et l'hypothèse, formulée explicitement dans la dernière question, d'une époque dans laquelle la déconstruction viendrait s'inscrire. Et cette question est produite, induite par toutes les prémisses que vous avez entendues. Donc il restera à savoir, quoi qu'on dise, quoi qu'on pense, ce que peut vouloir dire « s'inscrire dans une époque ».

J'avoue mon embarras devant une question – ou une tâche ou une analyse – qui accrédirait, qui commencerait par accréditer au singulier et en général quelque chose comme la déconstruction. L'expression « la déconstruction » revient quatre ou cinq fois, comme s'il y avait quelque chose qu'on puisse accréditer, en quoi on puisse faire confiance sous cet article défini, singulier et général.

Bien sûr, il m'arrive de me servir de ce mot et de ce nom au singulier, mais j'insiste chaque fois que je le peux – en tout cas très souvent – sur le fait que le processus ainsi nommé, d'une part est irréductiblement pluriel selon les textes, les contextes, les situations, les signatures ou les responsabilités, elles-mêmes singulières, prises sous ce nom ; et d'autre part excède largement comme processus – et même le mot « processus » ne me paraît pas à la longue très fiable – le temps, la période, l'époque qui l'ont vu nommer sous ce nom. Si je cite, à titre de repère, quelques textes où le mot « déconstruction », sous cette forme française ou sous une autre forme, est apparu, je citerai Luther (*destructio*), je citerai Heidegger (*Destruktion*), un grand nombre de textes appartenant à des contextes et à des époques justement différents et la manière dont moi ainsi que beaucoup d'autres nous en sommes servis ici ou là depuis maintenant trente ou quarante ans. D'où la difficulté préalable de l'unification, de l'identification, et par conséquent de la



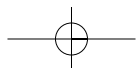
périodisation, de l'épocalisation ou même de l'historicisation. Je ne dis pas ça du tout pour congédier la question de la période, de l'époque ou de l'histoire. Pas du tout. Mais je dis d'entrée de jeu que c'est très difficile d'atteindre quelque chose qu'on puisse identifier comme une époque ou une période pour cette chose énigmatique qu'on appelle, sous des noms différents, « déconstruction ».

J'ai posé des questions nombreuses et inquiètes au sujet de l'épocalisation. D'abord, dès le début de la *Grammatologie*, je m'avance déjà avec beaucoup d'inquiétude sur la possibilité d'isoler une période ou une époque. Et ensuite, comme aucun philosophe aujourd'hui ne peut se servir du mot « époque » sans passer à la signification philosophique de *épokhè*, non seulement au sens phénoménologique mais aussi au sens heideggerien de l'épocalisation de l'être, il se trouve que de plus en plus – et notamment dans les textes sur Heidegger – j'ai marqué mes réserves à l'égard de la possibilité d'une épocalisation. Cela veut dire que la déconstruction telle que j'ai pu à un moment donné sous ce nom la tenter, la pratiquer, se laisse travailler par un temps très long. Aussi, tout ce que j'ai dit au sujet du signe verbal, écrit ou monétaire ne concernait pas seulement une époque délimitable, en tout cas pas une époque dont la longueur peut être circonscrite.

D'autre part, la déconstruction n'était pas simplement un soupçon, une critique, une dénonciation, mais c'était aussi un effort pour produire une généalogie du procès signifiant, notamment à travers les processus d'idéalisation. La question de l'argent, l'équivalent en général du calcul, ne va pas sans un processus d'idéalisation. J'ai essayé d'étudier à partir de Husserl, ou *via* Husserl, ce processus, à partir duquel on détermine comme le même, quelque chose en abstrayant ou effaçant tous les traits singuliers. C'est la condition même de l'apparition d'un signe en général, le signe monétaire en particulier.

Il serait amusant, et plus qu'amusant, il serait nécessaire si on veut traiter sérieusement du mot « déconstruction », de prendre ce mot comme un signe à la fois verbal et monétaire, et de suivre à la trace les mouvements – le crédit qui lui est fait, l'idéalisation à laquelle il est soumis, les processus d'échange, une sorte de bourse des valeurs – et de voir comment ce signe circule, avec de l'inflation, de la dévaluation, du crédit, du discrédit. Il est évident que pour que ce signe circule et qu'on croie s'entendre à ce sujet, il faut d'abord l'idéaliser, l'abstraire, y croire reconnaître ou tenter de le faire accepter comme un équivalent général pour toutes sortes de choses très très différentes, de marchandises très très différentes. Donc on pourrait replier sur le nom « déconstruction » toute la problématique qui nous occupe ici.

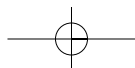
Avant d'aller plus loin, je voudrais, pour ceux qui sont ici trop jeunes pour s'en souvenir, ou qui, pour une raison ou une autre, n'y auraient pas prêté attention, je voudrais rappeler – et Jean-Joseph Goux l'a fait tout à l'heure déjà – que la question que me pose Goux s'inscrit dans une longue histoire, l'histoire de son travail depuis près de trente ans et l'histoire de nos échanges voire de nos débats amicaux mais plus ou moins virtuels – il faut bien le dire, je crois que c'est la



première fois qu'on en parle comme ça, alors que ça nous occupe directement, indirectement à travers des *foot-notes*, etc. – depuis des décennies, comme il l'a dit – et je crois que pour bien entendre la portée très forte et très chargée de sa question, il faut revenir à ce qu'il écrivait depuis *Économie et symbolique* de 1973 et puis *Les Monnayeurs du langage* de 1984, et à ce que je lui répondais par exemple dans une longue note, p. 141, dans *Donner le temps, I, La fausse monnaie* de 1991.

Les mots qui portent la charge de la question sont des mots comme – je les cite – « concordance », « synchronicité » et « parallélisme ». La question qui m'est posée sur ce fond-là suppose ce qui était déjà dans *Économie et symbolique* problématisé sous les noms de « homographie », « isomorphisme » et « transfert ». Permettez-moi de citer Goux (à la page 101), à propos de l'isomorphisme qui sous-tend sa question ici : « C'est à travers l'équivalent général que se pose la question de l'être » – donc la question de l'être elle-même est ici déployée sous le titre de : l'équivalent général ; la dernière ressource de l'équivalent général, c'est l'être. « Et nous vérifions encore comment toute la philosophie, cette fois dans son noyau ontologique, est prédéterminée dans ces questions par ce que commande le concept d'équivalent général. Nous vérifions en quoi *le concept d'équivalent général est le concept de la philosophie*. Dans tous les ordres de ces questions. D'une façon précise : a) en tant qu'elle hypostasie l'équivalent général dans sa fonction imaginaire la philosophie est *théologie* ; b) en tant qu'elle définit l'équivalent général dans sa fonction symbolique elle est *épistémè* ; c) en tant qu'elle ignore et interroge la position d'équivalent général dans l'instance du réel elle est *ontologie* [...]. Ainsi se trouve vérifié en quoi le système des échanges *économiques* est isomorphe au système des échanges sexuels ou linguistiques ou politiques. Il est possible de faire le repérage de termes éloignés (chef, phallus, langue, monnaie) qui passent l'un dans l'autre, d'une manière réglée, dans une *transformation homographique*. On peut, à travers des registres distants, trouver *l'équation de transfert* qui permet de passer d'un "élément" d'un registre à son *transformé*. » En parlant d'isomorphisme, Goux va bien au-delà de l'analogisme facile et suspect que nous pourrions soupçonner : « [...] la question ne devrait plus être de savoir si on veut établir une "analogie" théorique féconde ou inféconde, correcte ou incorrecte entre la monnaie et le langage. Il existe dans l'histoire des sociétés une correspondance objective et complexe entre les formes de l'échange économique et les formes de l'échange signifiant. Quels qu'en soient les fondements et les dimensions, que seule une science de la logique dialectique des systèmes d'échanges sociaux peut indiquer, une telle "analogie" est, et a été, inconsciemment, *prati-quée*. Sa cohérence, son caractère non pas accidentel mais organique, nous permet de parler non pas simplement d'analogie mais d'un *isomorphisme* » (p. 199).

Je me rappelle très bien, dans ces années-là, au début des années 1970, à quel point nous, ou un certain nombre d'entre nous, étions à la fois intéressés par ce geste et un peu inquiets évidemment quant à ce que les concepts d'isomorphie et d'homographie pourraient recouvrir les différences, voire effacer les différences.

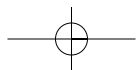


Cela dit, dans le même livre, p. 105, Goux me fournissait ce qui pourrait être le principe d'une réponse possible aujourd'hui, à savoir qu'il y a « avant » l'économie des signes – je mets le mot « avant » entre guillemets, ce n'est pas un avant chronologique – un présupposé, que j'appelle « archi-écriture » et qu'il rappelle aussi, qui se soustrait d'avance à la logique représentative du signe, le signe monétaire en particulier et donc à toute détermination épocale : « D'une manière encore homologue » – pardonnez-moi de citer des passages où il est question de moi, mais puisqu'on discute, il faut discuter – « ce que Derrida est conduit à repérer dans l'économie des signes comme étant “antérieur en droit à tout ce qu'on appelle signe”, “synthèse originaire”, qui permet “l'articulation des signes entre eux à l'intérieur d'un même ordre abstrait”, – le lieu de l'*archi-écriture* – est occupé et occulté par la *parole* ». Ce lieu s'y soustrait d'une certaine manière, car cette soustraction ne veut pas dire qu'il ne se prête pas à la détermination épocale ; il s'y prête. Et de ce point de vue-là, je vais tout à fait dans le sens de Goux : il s'y prête. Mais il s'y prête en y soustrayant quelque chose ; il s'y prête en l'excédant. C'est ça qui m'importe ici. Et je crois que cette façon de se déterminer historiquement ou de façon épocale, tout en excédant l'époque, n'est pas totalement étrangère au processus monétaire lui-même.

Alors, parvenu à ce point, ma difficulté devant, à la fois, la nécessité des questions que pose Goux et le risque que la formulation même de ces questions fait courir, ma difficulté tient à ce que lui-même identifie, détermine comme à la fois logique et épocal. Il dit : « Il y a donc une grande et frappante concordance non seulement logique mais épocale. » Il est évident que ce qui serait purement logique déborderait de l'épocalité. Il y aura donc une loi, une nécessité récurrente qui commencerait bien avant telle époque, par exemple l'époque marquée par Goux avec les repères – les repères modernes, de ce siècle – d'inconvertibilité de la monnaie.

Dans sa question il est non seulement question d'une concordance et logique et épocale, mais d'un mouvement qui conduit peu à peu vers une complète inconvertibilité aujourd'hui achevée. Je dois dire que je suis persuadé qu'il y a un lien entre la situation économique-historico-politique mondiale, qui a abouti à l'inconvertibilité et qui a créé la situation qui est la nôtre maintenant, et les formes déterminées qu'a prises la déconstruction sous ce nom français à telle époque. Il est impossible qu'il n'y ait pas de lien. La question est de savoir si ces liens sont déterminants, s'ils épuisent ce qui est en jeu dans la déconstruction, ou s'il n'y avait pas déconstruction avant, s'il n'y en aura pas au-delà. Et je crois qu'il y a là un excès qui résiste à l'isomorphisme. C'est cette résistance qui m'intéresse. C'est cet excès qui, à la fois, depuis toujours, a rendu possibles des événements, ruptures, effets de différence, partout et pas seulement dans ce qu'on appelle l'histoire et l'histoire de l'humanité ; je dirais même partout où il y a de la vie et de l'animalité.

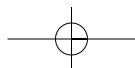
L'aspect le plus aigu de la question de Jean-Joseph Goux porte sur l'inconvertibilité au sens strict que cela peut avoir en théorie monétaire. Dans son très



beau livre, *Les Monnayeurs du langage*, à la page 31 – mais bien ailleurs aussi –, Goux se référant à l'oncle d'André Gide, l'économiste Charles Gide, désignait ce moment d'inconvertibilité, cette fois non seulement pour rendre compte dans la même logique isomorphique des théories du langage mais même de la littérature, de Saussure mais aussi de Mallarmé par exemple : « Lorsque le langage, en dernier lieu, n'est pensé ni dans un imaginaire de la monnaie-or, ni même dans un imaginaire du billet de banque convertible, lorsqu'il est identifié à la monnaie *conventionnelle* ou *fictionnelle* à cours forcé, alors, c'est un moment véritablement critique de la confiance dans la valeur du langage qui s'annonce. Cette crise touche la philosophie comme la littérature, et elle atteint aussi, et peut-être d'abord, la théorie même du langage. On peut affirmer qu'un des courants majeurs des théories contemporaines du langage, à savoir le courant qui part de Saussure et se développe dans le structuralisme linguistique, est tout entier fondé sur un imaginaire de l'*inconvertibilité*. L'affirmation de Saussure, suivant laquelle la valeur linguistique n'a pas de racine dans les choses et leurs rapports naturels [...], correspond fidèlement à une conception du langage qui ferait de lui l'homologue d'une monnaie conventionnelle. Rien n'enracine la valeur linguistique dans un dehors du langage. C'est pourquoi la langue est un *jeu* ; elle n'est qu'un système de rapport pur, un système relationnel, différentiel. »

Je note, non pas pour me défendre mais pour préciser les choses, que je me suis toujours méfié de Saussure, même le Saussure qui est ici visé. Contrairement justement à cette monnaie de la déconstruction qui circule un peu partout, qu'on accrédite un peu partout, selon laquelle la déconstruction est une pensée du langage pour lequel il n'y a pas de dehors du langage, alors que j'ai commencé par dire exactement – et je continue – le contraire. Pour la déconstruction, en tout cas pour moi, il y a un dehors du langage. Donc l'idée de l'inconvertibilité du langage n'a jamais été mon truc. Naturellement, j'ai tenté de déconstruire une certaine logique représentativiste du langage, mais non pas pour poser ou suggérer qu'il n'y avait rien en dehors du langage. Les réserves que j'ai pu avancer au sujet d'un signe qui renvoyait toujours à un autre signe et qui ne pouvait pas se reposer dans une présence pleine, ne revenaient pas à poser une simple inconvertibilité, c'est-à-dire une simple absence de représentation, de référence ou de conversion. Exactement le contraire. La question est celle de tout ce qui résiste justement, la référence, l'autre, l'événement. La déconstruction du logocentrisme consiste exactement à dire qu'il n'y a pas une convertibilité, mais qu'il n'y a pas non plus simplement inconvertibilité ou clôture du langage sur lui-même, autoréférence.

C'est donc dans cette direction que je formulerai mon inquiétude. Encore une fois je crois que ces questions méritent d'être posées, qu'il faut pousser aussi loin que possible la recherche d'un isomorphisme, d'une correspondance, d'une concordance dans une conjoncture historique donnée, mais il faut aussi s'intéresser à ce qui, non seulement excède cette conjonction, cette conjoncture, cette *épokhè*, mais rend possible l'épocalisation. Et je crois que l'argent, ce qu'on appelle la monnaie,



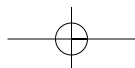
le signe monétaire est un des noms ou un des concepts de cet excès incalculable. Ce qui excède cette limitation historique et cet isomorphisme, est cela même qui met en mouvement l'histoire, l'époque et l'argent, et finalement l'échange et la circulation monétaire, le langage en général. Voilà à peu près dans quel esprit j'aurais commencé à répondre à cette première batterie de questions.

Jean-Joseph Goux

Je voudrais souligner qu'il y a malgré tout dans les textes de Jacques Derrida une notion que je pourrais faire mienne et qui a un certain rapport avec ce que j'appelle la « concordance ». C'est ce qu'il nomme parfois la « solidarité », et il parle, me semble-t-il, dans certains textes de « solidarité structurale ». Je suis très content de ce terme, alors je l'accepte. C'est un terme qui me suffirait largement pour déterminer ce dont je veux parler. Donc, pour ce qui touche à la concordance, je pense qu'il y a de multiples termes qui pourraient l'indiquer : congruence, homologie, correspondance, parenté, affinité, solidarité. Peu importe en quelque sorte le terme ici employé. S'il est très flou, c'est peut-être tant mieux ; et j'ai sans doute eu tort dans des textes précoces de chercher trop loin la détermination logique, logico-mathématique même, de ce rapport.

Je voudrais souligner que ma question n'a pas du tout pour but de réduire la déconstruction à l'inconvertibilité, puisque je pense qu'elle viserait plutôt à mettre à jour une certaine solidarité. Cette solidarité n'est pas une réduction, dans la mesure où les opérations déconstructives peuvent à leur tour nous instruire de ce que serait l'inconvertibilité en économie. Je ne présuppose pas que l'on sache ce qu'est l'inconvertibilité en économie. Et beaucoup d'interventions ont bien montré hier qu'il y a une énigme de l'inconvertibilité. Comment ça marche ? Comment ça tient ? L'inconvertibilité n'implique pas non plus l'absence totale de quelque chose qui fonctionne comme une garantie, un référent, une caution – mais les économistes eux-mêmes ne sont pas d'accord pour désigner ce que c'est – faisant fonction peut-être de point de butée ou d'arrêt. Donc, je reconnais volontiers, et plus que volontiers, que s'il y a une parenté, une affinité, une solidarité entre la déconstruction et l'inconvertibilité, la déconstruction pourrait peut-être à son tour nous permettre de penser ce qu'est cette inconvertibilité.

Malgré tout, je maintiens l'idée de quelque chose comme une époque, qu'il y a une époque historico-politique dans laquelle on pense en termes triadiques : signifiant-signifié-référent. Ce serait l'époque avec laquelle un Turgot, par exemple, si l'on songe à son approche de la monnaie, serait en congruence. Donc, il y a une époque – celle des Lumières – qui penserait la monnaie selon cette triade et qui serait une époque historico-politique. Il faudrait sans doute mieux la circonscrire, mais je maintiendrais qu'à un certain moment cette époque se trouve fracturée et qu'une autre s'ouvre, où la détermination signifiant-signifié-référent se trouve ébranlée.

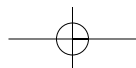


Dans un texte quelque peu impertinent, j'ai rapproché la suspension totale de toute convertibilité par Nixon aux États-Unis le 15 août 1971 avec la déconstruction et le geste qui consiste à refuser la notion d'une présence pleine et entière. Mais ce rapprochement ne fait pas de la déconstruction une prophétie. C'est que la décision de suspendre la convertibilité est une décision qui elle-même est prise dans une certaine culture, qui déjà, en quelque sorte, accepte un certain régime du signe ; on ne le fera pas dans une autre culture, sinon on aura l'impression d'aller à la catastrophe. Par conséquent, il y a nécessairement une prophétie. Il y a simplement un ensemble dans lequel la conception que l'on peut avoir du signe et la conception que l'on peut avoir de la monnaie sont solidaires.

Marcel Drach

Pour ne pas poser ma question sans qu'il y ait une certaine continuité avec ce qui vient d'être débattu, je dirais qu'il y a peut-être de la déconstruction dans cet événement du 15 août 1971, où Nixon décide, comme on dit en termes techniques, de fermer le guichet de l'or, c'est-à-dire de suspendre la convertibilité du dollar en or. Et s'il y a de la déconstruction dans cet événement, ce serait en ce sens que, dans ce geste, on voit bien que le politique se rend à une certaine évidence que l'argent a une consistance au fond purement symbolique, qu'il n'a plus besoin, qu'il doit s'affranchir même, de ce support matériel traditionnel – l'or, l'argent, le métal-or, le métal-argent – qui était destiné au fond à accréditer une certaine présence au-delà du symbolique, ce que Jacques Derrida a appelé « présence intrinsèque, présence pleine ». Effectivement, c'est une époque qui rompt avec l'idée que la monnaie, l'argent, ont besoin d'une articulation à quelque chose qui serait de l'ordre du réel. Et qui admet qu'ils se suffisent à eux-mêmes, une fois avouée leur pure et simple consistance symbolique, mais à la condition cruciale que les modes d'intervention de la souveraineté en soient modifiés, à commencer par la politique monétaire.

Ceci étant dit pour me rattacher au débat qui vient de s'engager, j'en viens à la question que je voulais vous poser. Elle concerne les rapports entre l'argent et le simulacre et part de ce petit texte de Baudelaire : *La Fausse Monnaie*. Dans ce texte, Baudelaire évoque l'épisode d'une aumône faite à un pauvre au moyen d'une pièce fausse. Et vous en faites un commentaire, je dirais labyrinthique, multiple, complexe, dans le premier volume de *Donner le temps*, qui s'intitule justement *La Fausse Monnaie*. Ma question part du commentaire que vous consacrez à ce texte pour faire observer d'abord que la falsification – on en revient toujours à la question de la consistance de la monnaie en tant que signe – ou plutôt, je dirais, la contrefactibilité de la monnaie, est inscrite dans la nature même de l'argent, comme le mensonge l'est dans celle de la langue. Car l'argent est un objet symbolique, un simulacre, même s'il a, comme *signifiant*, une réalité matérielle. Donc, la falsification et l'usage de faux – puisqu'il s'agit d'une pièce de monnaie fausse

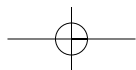


qui est donnée à un pauvre – ne sont alors que des simulacres de simulacre. On ne sort pas du simulacre.

Dans ces conditions, en quoi consiste la véritable différence entre la vraie et la fausse monnaie ? Ne réside-t-elle pas dans la différence des émetteurs ? L'instance de la loi pour la vraie monnaie, celle de la particularité pour la fausse. C'est un problème qui a été évoqué hier quand on a fait mention des ultra-libéraux américains qui proposent que les monnaies soient privatisées. Ce faisant on généraliserait le régime de la fausse monnaie. C'est un spectre pour les banquiers centraux, notamment, et pour ceux qui sont en charge de la politique économique et monétaire. Et la véritable subversion accomplie par la fausse monnaie, cette subversion qui provoque la rupture de l'alliance soutenant l'amitié du narrateur et de celui qui donne la pièce fausse, ne consiste-t-elle pas dans la destitution implicite du premier type d'émetteur ? Au fond, ce que le narrateur de cette histoire reprocherait à son ami, celui qui a donné la fausse monnaie, ce serait d'avoir rompu un pacte social implicite, un pacte relatif à l'émetteur légitime. Il lui reproche de refuser la dette exigée par la loi commune, la loi qui fait communauté, la loi qui fonde cette amitié ; de refuser l'inclinaison vers l'homogène sous la commune fêrule du Père – les lacaniens diraient : du Nom-du-Père.

Jacques Derrida

Merci beaucoup. Alors, sur le fond d'un accord avec ce que vous suggérez, je dirai ceci : d'abord je vous suis reconnaissant d'avoir précisé, non pas seulement la falsification, mais la contrefactibilité, la possibilité de la monnaie – possibilité toujours ouverte – d'être ou de devenir fausse monnaie. Ce qui caractérise la fausse monnaie d'ailleurs, quand elle est émise, quand elle circule, c'est qu'on la prend pour une monnaie authentique. Une fausse monnaie dont on saurait que c'est une fausse monnaie ne serait pas une fausse monnaie. Donc, une fausse monnaie c'est une monnaie tenue pour authentique. Il n'y aurait pas de monnaie authentique garantie sans la possibilité toujours ouverte d'être falsifiée. Donc, la contrefactibilité appartient à la structure même de l'authenticité pour la monnaie, et c'est à cela qu'on reconnaît en effet qu'il s'agit d'un simulacre. Ce dernier a ici une grande généralité ; c'est une fiction en général qui n'a pas d'adéquation dans la réalité ou la nature. Le symbolique est l'engagement, le pacte, le contrat par lequel plusieurs parties s'accordent pour faire crédit au simulacre dans certaines conditions. La monnaie c'est un simulacre. Elle est accréditée quand les sujets, les concitoyens ou les sujets, qui font circuler cette monnaie-là, s'accordent pour lui accorder un crédit. Et le symbolique, c'est la marque de cet accord non naturel et qui maintient ensemble, qui accrédite le simulacre – toujours provisoirement et historiquement. Quand vous dites : la falsification ou l'usage de faux ne sont alors que du simulacre de simulacre, oui, mais dès qu'on a affaire à du simulacre au premier degré, la possibilité du simulacre de simulacre est



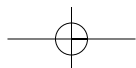
inscrite dans le simulacre au premier degré comme possibilité. Ça fait partie de la même structure.

Ce à quoi je me suis intéressé dans l'analyse de ce texte est en effet très labyrinthique. Cela est d'abord dû au fait que le texte lui-même, signé Baudelaire, comme événement littéraire, est produit par cette histoire-là. Il est émis et il circule comme texte, si bien que je dis à un moment donné, en jouant sur le mot « titre » qui a un sens monétaire aussi, que le titre de la fausse monnaie peut indiquer le sujet de la narration, mais aussi bien le texte lui-même ; le texte nommé est une fausse monnaie, ça circule comme de la fausse monnaie. Même la rupture entre le narrateur et l'autre personnage est racontée dans le texte. Ça fait partie de l'événement littéraire produit comme une monnaie dont on ne sait pas si elle est vraie ou fausse. C'est le cas de toute littérature : la monnaie – on ne peut pas décider si elle est vraie ou fausse – est produite par cela même qui est raconté dans l'histoire.

Ce qui est important, c'est que l'ami du narrateur ayant avoué à un certain moment qu'il a donné une fausse monnaie se dit que peut-être cela va produire de la vraie richesse. Autrement dit, c'est incalculable. L'événement, la mise en circulation de fausse monnaie peut produire de la vraie monnaie, de l'enrichissement, peut donner lieu à la spéculation et peut excéder, par conséquent, le calcul. Et donc toute l'analyse des calculs qui est faite par le narrateur au sujet de son ami dans ce texte est abyssale parce qu'à un moment donné elle est livrée à l'incalculable. On ne sait pas. La fausse monnaie peut produire de la vraie valeur.

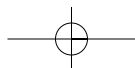
Je ne sais pas si dans l'intrigue du récit, on peut distinguer, comme vous le faites, entre la loi garante de la vraie monnaie et l'individu particulier producteur de la fausse. Parce que l'ami du narrateur, quand il donne de la fausse monnaie au mendiant, il mise sur la garantie de la loi que l'État ou la Banque centrale peuvent apporter à cette monnaie falsifiée qui ressemble à la monnaie authentique. Autrement dit, il a besoin de la loi pour donner au mendiant – je ne dirais pas en espérant, mais en laissant ouverte la possibilité que son geste ne soit pas simplement une moquerie blessante pour le mendiant, mais soit une chance. Comme le narrateur le dit : « Vous espérez gagner le paradis économiquement. » Ça peut être un calcul, mais c'est un calcul qui s'expose à l'incalculable, c'est-à-dire à la venue non prévisible d'un événement qui transformera la fausse monnaie en source de richesse. Mais l'ami du narrateur, il a besoin pour cela de la loi. Comme individu particulier qui fait ce geste, il a besoin qu'il y ait un souverain, une instance souveraine, un État qui garantisse en principe la monnaie pour qu'il puisse faire passer de la fausse monnaie pour de la vraie. Il faut qu'il y ait la loi. Donc ce que vous appelez l'individu particulier est déjà sous l'autorité de ce que vous appelez l'instance de la loi.

En généralisant un peu les choses, je dirais que la question du crédit engagée dans la question de l'argent suppose toujours une instance souveraine qui, au bout du compte, décidera de la valeur, même en situation d'inconvertibilité. Même dans



une situation où le dollar est inconvertible en or, l'État américain décidera si le dollar est un bon dollar ou un mauvais dollar. Pour l'euro, on a multiplié, d'après ce que j'ai pu comprendre, sur ce billet de l'euro, des précautions comme on ne l'avait jamais fait pour prévenir la falsification. Donc, il y a dans l'instance euro une instance souveraine. Aussi, dans le cas de fausse monnaie qui nous intéresse, l'ami du narrateur a besoin de la loi souveraine pour tromper et pour faire que sa tromperie puisse être livrée à l'incalculable, c'est-à-dire à une chance, puisse donner la chance d'un enrichissement. Ça se passe tout le temps, pas seulement dans l'ordre monétaire, mais aussi dans celui du langage – puisque vous vous référez aussi au mensonge équivalent dans la langue. On peut toujours imaginer qu'un mensonge puisse être justifié en disant : « Peut-être que ce mensonge créera un plus de vérité, créera des événements qui vaudront mieux qu'un langage sans mensonge. »

L'événement en question – appelons ça « l'événement en général » – qui est ce qui déjoue le calcul, sans que personne puisse contrôler la consécution causale, cet événement, d'une part, il suppose ce que vous appelez la loi, mais en même temps il suppose simultanément la transgression de la loi. Pour que l'opération de l'ami du narrateur dans ce récit puisse avoir lieu il faut qu'elle puisse à la fois tromper le mendiant, être avouée au narrateur et en même temps laisser ouverte la possibilité que cette tromperie se transforme en don. Si c'est de la bonne monnaie, si c'est de la monnaie authentique, ce don est calculable : il lui donne 10 francs de monnaie authentique. C'est calculable, il lui donne une monnaie dont la somme est arrêtée, qui vaut tant de bien. Mais s'il lui donne une fausse monnaie à partir de laquelle pourrait s'engager un processus imprévisible, à ce moment-là il y aura véritablement un don, c'est-à-dire quelque chose qui excédera l'échange et le calcul. Et la possibilité de ce don qui interrompra la circulation de la dette, elle est la remise en question de la loi. Il n'y a pas de loi. Ce qui veut dire que même l'idée de dette ou de devoir, même au sens le plus moral du terme, ne peut pas se mesurer à la possibilité du don, d'un don qui excédera non seulement l'économie monétaire de l'échange calculable, mais excédera même l'idée de devoir. Est-ce que je dois donner – prenons cet exemple très simple – est-ce que c'est un devoir moral que de donner à un mendiant plutôt de la bonne monnaie que de la fausse monnaie ? C'est ça le cœur moral du récit. Le narrateur est choqué parce que ce n'est pas bien de donner de la fausse monnaie ; on doit donner de la vraie monnaie. Mais même l'idée de devoir ici à laquelle se réfère un narrateur comme figure morale, qui parle de pardonner, même cette idée de devoir, et donc de dette, elle était inscrite dans une calculabilité de l'échange. Et même la loi dont vous parlez est une loi qui endette. Le don, s'il y en a – et l'ami du narrateur aura peut-être donné, personne ne le sait ; lui ne le sait pas et il accepte ce non-savoir – le don excède la loi, l'échange, la dette, la circulation. Il n'y a pas de loi autrement.



Il y a au moins un événement qui est créé par ce don de fausse monnaie, à savoir la rupture de l'amitié entre les deux compères. Et cette rupture me fait penser à ce qui peut se passer dans une communauté économique et monétaire, lorsque précisément la fausse monnaie sous ses différentes formes se généralise, les émetteurs légitimes (les banques et l'État) abusant de leur pouvoir d'émission. Alors, les sujets économiques n'acceptent plus de fournir des biens réels pour obtenir de la monnaie et accéder, grâce à cette monnaie, à d'autres biens réels. La communauté se délite, comme se défait la communauté entre les deux amis. C'est ce type d'événement qui advient, dans le récit de Baudelaire, par l'aumône de la fausse monnaie.

Jacques Derrida

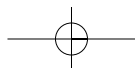
Toutes les révolutions politiques sont produites par des choses de ce type-là. Tout d'un coup, on n'aura plus confiance et foi dans l'instance qui émet la monnaie et garantit son authenticité. Le mécanisme de l'identification, celle par exemple entre le narrateur et l'ami, est absolument prédominant ici. Même la rupture suppose une identification. L'histoire du pardon prévoit ça en détail : l'identification à la loi du père, mais en même temps la rupture de cette identification.

Egidius Berns

Seriez-vous d'accord pour appuyer ce que soutient, me semble-t-il, Marcel Drach, à savoir qu'une loi commune puisse garantir la croyance dans la monnaie ? Ou faut-il par contre dire qu'il n'y a aucune autorité, quelle qu'elle soit, qui puisse garantir d'une manière définitive la croyance, étant donné que la falsification fait partie de l'authenticité de la monnaie et qu'il y a donc toujours de la falsification possible.

Jacques Derrida

Je dirais : il y a toujours de l'autorité, celle de la souveraineté de l'État voire à la limite de la Banque centrale. Elle garantit la croyance sous sa forme courante. Mais le seul détail que j'ajouterais, c'est que cette autorité est elle-même un artefact ; c'est elle-même un simulacre, sur lequel une communauté se met d'accord à un moment donné dans l'histoire, forme un État-nation et a des procédures artificielles, institutionnelles, non naturelles qui produisent des effets qu'on appelle banque, État, souverain, etc. Il y a une monnaie qui s'appelle « Souverain ». On produit un souverain. C'est pourquoi la souveraineté, qui est la dernière instance de cette loi commune, n'existe pas dans la nature. Elle n'existe pas, on n'a jamais rencontré ça. La tendance historique incoercible de tous les États-nations consiste

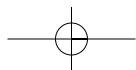


à naturaliser, à ontologiser cette loi, comme si Dieu ou bien la Nature l'avaient imposée. Mais il est évident que cette loi, comme loi, est toujours un pacte. Dans le cas de l'euro on a beaucoup parlé du « pacte de stabilité ». Mais je dirais que toutes ces choses-là, la loi, le souverain, etc. sont des effets de pacte de stabilité. C'est toujours instable et précaire, et donc par définition déconstructible. Mais les États, les nations, les monnaies vivent sur des pactes de stabilité. Ils mettent d'accord un certain nombre de personnes, pendant un moment donné, pour accréditer la monnaie. À la fois ça existe et c'est précaire, et c'est parce que c'est précaire qu'il y a tout ce qu'il y a : les révolutions, les guerres, etc., etc. Mais c'est précaire.

Christian Arnsperger

J'ai approché Jacques Derrida à partir de l'horizon un peu inhabituel d'une recherche en science économique centrée sur la question : qu'est-ce qu'une société juste ? Il y a cinq ou six ans, ayant découvert Levinas, j'ai lu *Violence et métaphysique* et à partir de là, d'autres écrits de Jacques Derrida. J'ai toujours ressenti, comme économiste, une certaine difficulté à intégrer ses développements dans une approche, disons, de théorie sociale. À un certain moment, je me suis même demandé si Derrida n'était pas finalement, comme le dit Horthy, un ironiste privé, c'est-à-dire quelqu'un qu'on peut lire chez soi le soir après le travail, mais qui finalement n'apporte pas grand-chose à l'effort de scientificité sociale. Or, je n'ai pas du tout envie de me résoudre à cette séparation que fait Horthy entre l'ironie privée et la philosophie officielle, sociale et politique. Une recherche sur la société juste rencontre forcément les questions : combien donner ? peut-on donner ? Je crois possible, et en tout cas nécessaire, de faire le lien entre la sphère de la théorie de la justice, de la solidarité, et la sphère plus énigmatique et transcendante de la déconstruction. Aussi, ai-je décidé de centrer mes questions sur l'argent, non pas tellement en tant qu'objet, simulacre, symbole, etc., mais plutôt en tant que support ; d'une part support de la justice ou des droits, des droits sociaux notamment – ce sera ma première question –, et d'autre part support du don – et ce sera ma seconde question.

La première question part d'une citation très brève de votre article : « Du "sans-prix" ou le "juste prix" de la transaction » [in R.-P. Droit (éd.), *Comment penser l'argent ?*, art. cit., p. 281-291], où vous affirmez que « le rejet de l'argent ou de son principe d'indifférence abstraite, le mépris du calcul peut être de connivence avec la destruction de la morale et du droit ». Par conséquent, à partir de ce passage, vous faites un parallèle très clair avec la dignité philosophique de l'argent chez Emmanuel Levinas notamment, et vous dites au fond que l'argent bien conçu est porteur d'une universalisation, disons, positive : séparante, respectueuse. Il y a ainsi une sorte de neutralisation éthique dont l'argent est porteur et qui est désirable. À cela vous opposez ce que vous appelez la « neutralisation marchande », c'est-à-dire un autre type de neutralisation, laquelle arrive lorsque nous devenons



des objets de marché, et que Marx a stigmatisée. Du côté de la vente, celle de la force de travail, je deviens un objet marchand, porteur de ladite force de travail ; du côté de l'achat, je deviens l'acteur d'une sorte d'objectivation de la marchandise qui circule. Deux neutralisations, par conséquent, marchande d'un côté, éthique de l'autre, dont l'argent est porteur, mais une neutralisation qui est désirable, l'autre qui semble être indésirable. Et vous dites dans le texte que j'ai cité : « Entre ces deux neutralisations, le choix est indispensable, mais aussi critique. Il est radicalement menacé, il est le plus souvent impossible ou aporétique. »

Je souhaiterais vous demander, dans un premier temps, sur quoi porte ce choix et pourquoi vous le dites impossible. Et je me pose la question suivante : est-ce que, plutôt que d'opposer neutralisation éthique de l'argent (au sens, disons, levinassien) et neutralisation marchande, nous ne ferions pas mieux de couper les choses à un autre endroit et de dire : il y a les neutralisations justes et les neutralisations injustes ? Même une économie de marché peut opérer des neutralisations marchandes acceptables. La question est seulement de savoir quand elle peut le faire. Cela est le cas, selon moi, lorsque l'économie de marché est sous-tendue par des droits sociaux qui font que nous aurions un accès égal au marché, aussi bien en tant que consommateurs qu'en tant que travailleurs. En somme, il y aurait non pas la neutralisation éthique, permise par l'argent, et la neutralisation marchande, permise aussi par l'argent, mais à rejeter ; il y aurait plutôt le binôme justice-injustice. Et du coup, ma question est : comment évaluez-vous la contribution des théories de la justice sociale à la discussion sur le rôle de l'argent dans notre société ? L'argent est-il simplement un objet philosophique et éthique ? Ou bien est-il aussi, en tant qu'objet économique, le support d'une certaine justice sociale distributive ?

Egidius Berns

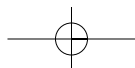
Peut-être faudrait-il expliquer un peu plus ce que veut dire « neutralisation éthique ». Ça ne veut pas dire qu'on neutralise l'éthique ; c'est juste le contraire.

Christian Arnsperger

Bien sûr, oui. Quand je dis « neutralisation éthique de l'argent », je me rattache à ce que Jacques Derrida dit à propos de l'universalisation. Et l'universalité n'est pas, dans l'optique de Derrida et de Levinas, une force nivelante qui homogénéiserait les singularités. Elle est une force qui sépare, dans une équivalence toujours impossible mais toujours nécessaire, les singularités multiples.

Jacques Derrida

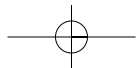
Une question très difficile. Qu'il faille naturellement, autant que possible, faire que la neutralisation marchande soit la plus juste possible, bien entendu. Et



ça, c'est ce que vous appelez « le choix ». Il est politique. Il implique un ensemble de décisions qui ne sont pas simplement intra-économiques. C'est l'objet des combats de la gauche et de la droite. Sur cette prise de parti, je ne peux que vous suivre.

Mais la chose devient beaucoup plus compliquée quand on se demande ce qu'on met sous le mot de « justice », même dans la référence à Levinas, qui est évidemment une référence fondamentale pour la discussion que vous engagez. Dans la phrase que vous avez citée, où je parle du rejet de l'argent ou de son principe d'indifférence abstraite, le mépris du calcul peut être – je dis « peut être », c'est-à-dire que c'est une possibilité, ce n'est pas toujours le cas – de connivence avec la destruction de la morale et du droit. Je n'y parle pas de justice ; je dis morale et droit. Et toute ma réponse sera orientée ou commandée par une différence possible entre le droit et la justice. Par exemple, quand vous souhaitez – et je le souhaite avec vous – une neutralisation marchande la plus juste possible, on est dans l'ordre de la politique et du droit, des mesures légales et politiques à prendre pour qu'il y ait moins d'injustices sociales au sens où on l'entend couramment. Mais j'essaie toujours de me rendre à la distinction – qui n'est pas une distinction, c'est la difficulté de la chose –, à la limite problématique entre le droit et la justice, qui est aussi une limite entre ce qu'on appelle la morale et la justice. La morale et le droit pour moi sont d'un côté ; ça implique des normes, des valeurs, des règles. La justice absolue excède les normes, les valeurs et les règles. Et là, on essaie d'être juste avec l'autre en général, au-delà du politique, au-delà de la communauté sociale, au-delà des règles de droit. À ce moment-là on doit se porter au-delà du droit ou, comme je le disais tout à l'heure, de la dette.

C'est là que mon rapport avec la pensée de Levinas se complique parce que Levinas se sert du mot « justice » de deux façons, qui me paraissent toujours équivoques. D'un côté il dit, et je le cite souvent : « La justice est le rapport à l'autre. » C'est-à-dire le rapport au visage de l'autre, à la singularité de l'autre, singularité elle-même transcendante à tout calcul, à toute totalité. La justice, c'est de se rendre à l'autre et de recevoir sa loi de l'autre ; c'est une justice hétéronomique. Tantôt il dit ça. Puis de temps en temps, il dit : « La justice apparaît quand, dans mon rapport à l'autre, c'est-à-dire à l'intérieur d'une situation duelle, de face-à-face avec le visage, il y a le tiers. » À ce moment-là, le tiers signifie pour lui la possibilité de la comparaison, de l'institution, de l'État. Et il se résigne, parce que ce n'est pas facile pour lui étant si résistant à l'État. Il dit : « Oui, mais si on ne se réfère pas au tiers, eh bien on risque de faire que la justice soit injuste. » À ce moment-là, la justice du tiers, la justice qu'il met en rapport avec la possibilité du tiers, c'est ce que j'appelle le droit. C'est une justice qui est organisée, institutionnalisée, qui comporte des règles, une loi générale, une certaine neutralisation des singularités ; c'est la même pour tout le monde. Tandis que la justice dans le rapport au tout autre, dans une situation duelle, elle est étrangère au concept, à la loi, à la norme et au tiers, et elle risque toujours d'être très injuste. Mais le tiers chez Levinas n'est

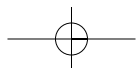


pas quelqu'un qui arrive après le duel, il est toujours déjà inscrit, il s'est toujours déjà insinué dans la relation duelle, ne serait-ce que parce qu'il y a le langage et que le rapport au visage est un rapport de langage. Donc, le tiers est toujours déjà là. Ce qui fait que dans mon expérience de justice, de fidélité et de respect à l'égard de l'autre – un seul singulier – de l'autre singulier, l'intrusion, si on peut dire, du tiers a déjà introduit l'injustice ou le parjure d'une certaine manière. Et c'est cela la difficulté du problème, cet étrange rapport entre justice et droit.

Dans *Force des lois*, mais surtout dans *Spectres de Marx*, j'ai essayé de distinguer justice et droit. J'ai essayé à la fois de rappeler les gestes de Heidegger et de m'en écarter. Heidegger dit, à juste titre à mon avis, que la justice ne doit pas se réduire à sa figure romaine d'institution étatique de *jus* et qu'avant ce juridisme de type romain il y a *dikè*. Il y a une interprétation de la *dikè* avant toute romani-sation du *jus* romain. C'est un geste qui me paraît nécessaire, de remonter avant la justice au sens du droit romain. Mais je ne suis plus Heidegger simplement quand il réinterprète la *dikè* comme rassemblement, harmonie, recueillement, *Versammlung*, être ensemble. À ce geste-là, je serais tenté d'opposer l'expérience de l'interrup-tion, du non-rapport, de la dissociation, qui me paraît exigée par la justice abso-lue comme rapport à l'autre. Ce terme de dissociation est un terme propre à Levinas et Blanchot.

Alors entre cette justice comme dissociation, comme interruption du rapport, et la morale ou le droit, entre ces deux pôles, il y a une situation logique extrê-mement paradoxale, et qui est l'aporie dans laquelle nous sommes et nous discu-tons. C'est que d'un côté la justice, telle que je l'entends ici – au sens de Levinas, pas au sens d'institution, d'État, de droit, etc. – cette justice est irréductible au droit, elle sera toujours hétérogène au droit. Et c'est par référence à cette justice qu'on déconstruit le droit justement, qu'il y a une histoire du droit, qu'on trans-forme le droit, qu'on essaie que le droit soit perfectible. Mais en même temps, ces deux pôles hétérogènes sont indissociables, car on ne peut pas imaginer, penser une justice comme dissociation attentive à l'autre ou expérience de l'autre, si celles-ci ne cherchent pas à s'incarner, à se déterminer dans un droit. Donc la justice exige le droit. Inversement, le droit ne peut pas se déconstruire ou se transformer, s'amé-liorer, se perfectionner sans se laisser orienter par une idée de justice. Ce n'est pas là une idée régulatrice indéfiniment éloignée, vers laquelle on tend. Non, c'est l'in-jonction immédiate, ici et maintenant je dois être juste au sens fort du terme, et je dois essayer de faire que mon droit soit juste. Donc on a affaire ici à un couple de concepts très très paradoxaux qui sont à la fois, je le répète, hétérogènes et indis-sociables.

Et l'argent et sa neutralisation ? C'est cette espèce de simulacre, de signe arti-ficiel, effet de pactes, de contrats symboliques, qui veut qu'il ne fasse exception d'aucune singularité déterminable. C'est le même pour tout le monde. L'argent n'a pas d'odeur, comme on dit, il est totalement désinvesti, abstraction absolue. La possibilité de cette abstraction est ce sans quoi la justice ne serait pas possible.

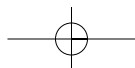


C'est l'ouverture de la possibilité de l'éthique, à savoir que tout autre est respectable. Autrement dit, l'argent dans sa possibilité – pas dans sa réalité – c'est l'ouverture d'un rapport anonyme à une singularité universelle. Je suppose que c'est aussi ce que veut dire Levinas. Quiconque, n'importe qui mérite d'être respecté. Si je veux être juste, je vais être juste avec n'importe qui. Et donc cette neutralisation, elle est égalitaire de ce point de vue-là, et donc démocratique, possibilité de la démocratie. Je me dois à quiconque – universalité de l'impératif catégorique – je me dois à quiconque sans savoir de qui il s'agit, non seulement au-delà des miens, de ma famille, mais même de mes concitoyens. Mais évidemment cette possibilité est toujours équivoque. L'ouverture de cette possibilité est à la fois bonne et menacée ou menaçante, parce que c'est aussi dans le même espace que je pourrai traiter l'anonyme, le quiconque, comme une marchandise en circulation. C'est ce qu'on appelle des sujets ; le concept de sujet, c'est cela. C'est l'indifférence. La possibilité de voter, qui est tout à fait solidaire de la possibilité de manier de l'argent, c'est à la fois le respect de la démocratie, et puis en même temps c'est n'importe qui. La voix de n'importe qui vaut la voix de n'importe qui. Et à ce moment-là, c'est le moment de la calculabilité, de la comptabilité ; on compte les voix, la majorité.

Si bien que la possibilité de la neutralisation monétaire est à la fois la possibilité du respect d'autrui, de la justice envers l'autre, et en même temps sa menace, ce qui la menace. Et évidemment, là où il y a responsabilité, décision éthique, juridique ou politique, c'est justement là où cette neutralisation est équivoque. Si j'ai à prendre une responsabilité politique, à me déterminer politiquement, juridiquement, etc., c'est là où entre ces deux neutralisations il faut que je choisisse. Si les deux neutralisations n'étaient pas équivalentes, c'est-à-dire indécidables d'une certaine manière, je n'aurais pas de décision à prendre. Pour qu'il y ait une décision et donc une éthique, une politique, une responsabilité, il faut que je fasse l'épreuve de cette chance qui est aussi un risque.

Et à ce moment-là, dans le petit texte auquel vous faites allusion – et on revient toujours à Kant finalement –, d'un côté, on a affaire à une neutralisation, une indifférence qui est celle du devenir marchandise, de la mise à prix, de la détermination d'une valeur monétaire et puis il y a le sans-prix, ce que Kant appelle la dignité, *Würde*. Dans la raison pure pratique de Kant, la dignité de la personne, c'est ce qui est sans prix. Cela n'est même pas une valeur, n'a pas de *Marktpreis*, n'a pas de valeur sur le marché. C'est une valeur qui est au-delà de toute valeur ; c'est un sans-prix qui est au-delà de toute commercialisation, de toute monétarisation, de tout calcul. Cette justice incalculable, la justice qui se règle sur l'incalculable, elle devrait être ce qui met en circulation le calcul. Entre l'incalculable et le calcul il n'y a pas encore un rapport d'extériorité. C'est l'expérience de l'incalculable, d'une dignité au-delà du calcul, qui met en marche le mouvement du calcul.

Mais là encore, si on avait le temps de poursuivre, je dirais que, tout en jugeant indispensable le mouvement kantien qui fait référence à une dignité



au-delà du calcul économique et du calcul monétaire, il y a un moment où la détermination de cette dignité comme devoir, comme *Pflicht*, comme ordre d’agir non seulement *conformément* au devoir mais par devoir, réinscrit cette dignité dans des déterminations calculables. Chez Kant il y a un calcul, il y a des maximes et il y a une manière de réinscrire cette dignité dans ce qu’il appelle la personne, l’animal raisonnable. Je ne vais pas reconstituer tout ça. Mais je me méfiera même de cette détermination par Kant de ce qui se porte au-delà du prix du marché. Donc, tout dépend de ce qu’on entend par justice.

Christian Arnsperger

J’en viens à ma deuxième question. Tout dépend donc de ce qu’on entend par justice. Mais, si nous pouvons nous mettre d’accord sur le fait que la justice est un vocable ambigu, nous admettrons qu’elle comporte une face distributive.

Jacques Derrida

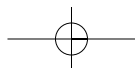
Elle l’appelle même.

Christian Arnsperger

Elle l’appelle. Et dans ce cas-là se pose évidemment la question : combien donner ? Et là, je me ferai l’écho très brièvement d’un débat que j’ai eu avec le sociologue et défenseur de Marcel Mauss, Alain Caillé, qui a fortement critiqué dans plusieurs ouvrages votre analyse du don, telle que vous la proposez dans *Donner le temps 1. La fausse monnaie*, ainsi que celle de Jean-Luc Marion. Cette critique consiste à dire que, finalement, nous avons acquis péniblement dans nos démocraties sociales le sens du don et de la solidarité ; or maintenant, Derrida et Marion viennent nous expliquer qu’on ne donne jamais, qu’on ne peut pas donner. Ce que l’homme de la rue considère comme un don ne le serait pas parce qu’on ne peut pas ne pas calculer son intérêt. Et donc le don qui ne s’oublie pas soi-même, qui n’oublie pas le fait de s’être voulu comme don, n’en est pas un. Je ne suis pas d’accord avec Caillé, mais que peut-on selon vous lui répondre ?

Jacques Derrida

Ma réaction sera vive. C’est la première fois que j’en parle publiquement, et ce n’est pas la première fois qu’un sociologue ne lit pas, ou ne sait pas lire. Mais c’est la première fois que je réponds publiquement à ces choses que j’ai lues naturellement en silence. Récemment, on m’a encore écrit pour me demander de répondre, mais je ne peux pas. Les malentendus sont tellement graves, l’incapacité de lire tellement épaisse, qu’il faudrait des siècles avant qu’une discussion



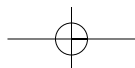
puisse avoir lieu. Je vais quand même dire quelques mots. D'abord, la situation du « combien donner ? » existe vraiment. Quand on est dans la rue, dans une société où il y a des mendiants, qui n'a pas fait l'expérience de se demander : est-ce que je m'arrête ou non ? est-ce que je donne ou non ? combien donner ? Aucune raison, rien ne pourra jamais me convaincre que je fais bien de donner 10 francs plutôt que 100 francs ou plutôt que ma maison. Il n'y a aucune règle. Et je me sentirai toujours coupable de ne pas donner assez. Simplement quand je donne, je crois qu'en effet on calcule. Ce calcul n'est jamais rigoureux ; il comporte toujours des prémisses et des conclusions suspectes. De même, à l'échelle non pas microscopique de nos expériences dans la rue, mais à l'échelle macroscopique de l'annulation de la dette extérieure de continents entiers par exemple, quand on le fait – on ne le fait pas toujours – est-ce un don, est-ce de la pure générosité ? À supposer d'ailleurs, comme j'ai essayé de le montrer dans *Donner le temps*, que la générosité, c'est-à-dire le fait d'être doué pour donner, par la nature, ne soit pas justement ce qui empêche de donner. Si je donne, il faut que je donne surtout sans être généreux. Donc, le calcul, il peut toujours y en avoir, et il y en a toujours.

Étant dit cela, je n'ai jamais dit, naturellement, qu'il n'y a pas de don ou qu'on ne donne jamais. Je dis exactement le contraire. Simplement ce que je dis, c'est que là où il y a du calcul ou une possibilité de calcul, le don ne peut pas être attesté ; là où il y a de la circulation, de l'échange, là où je sais que je donne et où je dis : « Voilà, je donne », le don est déjà détruit. Pourquoi ? Parce que, en disant « je donne », je commence déjà à me remercier, sans parler des remerciements attendus de l'autre. Mais déjà le mouvement de gratitude et le mouvement de gratification symbolique dont je me gratifie en disant « je donne », réinscrit mon don dans une circulation d'échange, et par conséquent annule le don.

Aussi, le mouvement de reconnaissance n'appartient pas à l'expérience du don. Il tend toujours, ou il risque toujours d'annuler le don. Quand vous me donnez quelque chose, je vous dis merci, mais n'oubliez pas que le mot « merci » vient de *merces*, de « marché », « marchandise ». C'est la même sémantique. Si je dis merci, je commence à vous rendre. Si vous me donnez quelque chose, je vous dis merci, c'est une manière de vous le rendre.

S'il y a du don, le don doit être reçu. Vous le recevez. Mais entre recevoir et dire merci, il y a un temps. Le don, s'il y en a, exige d'être reçu évidemment. Nous faisons tous l'expérience de dons reçus. Mais dans le moment de la réception, il n'y a pas encore de merci ou de reconnaissance. Là où il y a de la reconnaissance s'esquisse déjà un mouvement de restitution. Et la restitution commence à détruire le don. Autrement dit le don au sens pur du terme doit appartenir à l'élément de l'ingratitude.

Donc ce à quoi j'appelle dans *Donner le temps*, c'est à la vigilance quant au fait que non seulement le simple énoncé « je donne », mais la simple apparition phénoménale du don comme don détruit le don. Dès que le don *apparaît* comme don, avec son sens de don, il n'est plus un don. Autrement dit, il n'y a pas de



phénoménologie du don. Ce qui a visiblement excédé, dans tous les sens du terme, monsieur Caillé, c'est que je lui dise simplement : s'il y a du don, il ne doit pas donner lieu à un énoncé du type « je donne », ni à un remerciement, ni à une expérience du sens du don. Dès qu'il y a sens ou conscience du don, il n'y a pas de don. Mais de là, je ne conclus pas qu'il n'y a pas de don. Je dis : le don, s'il y en a, excède le sens et excède tout jugement déterminant, c'est-à-dire tout savoir. Partout où on prétend dire sur un mode théorique « là il y a du don », on se trompe.

Mais de cela, je ne conclus pas qu'il n'y a pas de don. Je dis : il y a *peut-être* du don. Mais s'il y a du don, cela excède toute espèce de savoir, de théorème, de jugement déterminant, toute espèce de conscience. Un don conscient est déjà annulé. Voilà ce que je veux dire. Et c'est de là que monsieur Caillé a conclu que : « Mais alors, s'il n'y a plus de don, c'est fini. Vous êtes pour une société avare, calculatrice, où personne ne donne plus rien à personne. » Non, non, au contraire, c'est par respect pour la possibilité d'un don digne de ce nom, s'il y en a, que je tiens ce discours. Et j'espère qu'il y a du don. Mais jamais je ne me risquerais à dire, même quand je donne quelque chose, si je donne quelque chose, jamais je ne me risquerais à dire : « Je donne. »

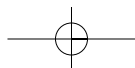
C'est là qu'il faut distinguer entre don et solidarité. Pour moi, la solidarité – il faut s'entendre sur le mot, évidemment – est à mettre du côté justement de la justice distributive, du contrat, de l'organisation du partage, qui est une très bonne chose. Mais je ne mettrais pas la solidarité, si nécessaire qu'elle soit, sous la catégorie du don. Le don est au-delà de la solidarité. La solidarité n'est pas en tant que telle de l'ordre du don. La solidarité implique que nous sommes solidaires, que nous appartenons à un même ensemble, que nous sommes des frères, des voisins, des concitoyens, des hommes, des proches. Et dans cette solidité de la solidarité, cette communauté, eh bien, il y a un échange. Je trouve juste, au sens du droit, de partager mes biens. C'est ça la solidarité : on prélève sur mon salaire des primes d'assurance, pas seulement pour moi mais pour les autres. C'est un système d'assurance. C'est très bien. Mais dans ce système d'assurance, il n'y a pas de don. Il y a de la mutualité calculable, des risques calculés. Mais donner, si cela existe, ne consiste pas à échanger dans la forme de l'assurance contractée, contractuelle.

Christian Arnsperger

« Être solidaire », c'est quand même une expression qui existe encore.

Jacques Derrida

Mais oui. Je peux l'employer à l'occasion moi-même.



Christian Arnsperger

Et être solidaire, ça veut dire donner par solidarité.

Jacques Derrida

Non. Vous recevez, comme moi, Médecins sans frontières, et il m'arrive, comme à d'autres, de donner. Mais ce geste de solidarité, pour moi, n'est pas un don ; c'est une mesure calculée. Je donne une certaine somme, en espérant qu'il y a restitution. Mais ce n'est pas un don gratuit. Le don implique qu'il n'y ait pas de retour.

Christian Arnsperger

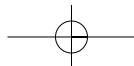
Au contraire, ce don est totalement gratuit.

Jacques Derrida

Dans l'idée de solidarité – si ce mot a un sens – il y a l'idée de communauté réversible, du retour. J'appartiens à un cercle de solidarité ; ce sont des hommes comme moi, ce sont des concitoyens. Dans cette idée de solidarité, il y a l'idée d'un corps dont les parties sont solidaires, et des échanges où je donne parce que j'y ai intérêt. J'ai intérêt à ce que les Afghans ne souffrent pas trop. La solidarité implique un intérêt commun, un intérêt commun bien compris. Le don n'appartient pas au commun ou à l'intérêt commun bien compris. S'il y a du don, il implique qu'il aille au-delà du commun, de l'intérêt, bien compris ou pas. Toute solidarité est calculable. Voilà ce que je veux dire.

Egidius Berns

Je crois que les positions dans le débat sont claires maintenant. Je me permets néanmoins de revenir à la question de la justice chez Levinas. Vous dites qu'il se sert du mot de « justice » de deux façons, qui vous paraissent équivoques : rapport à la singularité de l'autre, d'une part, et inscription de tiers dans cette dualité, d'autre part. Vous avez appelé cela une ambiguïté. Mais est-ce que vous pouvez vous-même éviter cette équivocité et ambiguïté, puisque cette inscription est nécessaire pour éviter que le rapport à l'autre ne devienne injuste tout comme la référence à l'autre permet la mise en mouvement du droit ? Donc ce qui compte c'est de maintenir cette ambiguïté ou, si vous voulez, ce lien. L'ambiguïté de Levinas n'est-elle pas nécessaire, n'est-elle pas fondamentalement liée au problème de la justice ?



Jacques Derrida

Oui, je suis tout à fait d'accord. C'est un peu ce que je voulais dire tout à l'heure. Cette ambiguïté est inévitable. C'est pourquoi ce n'est pas un accident que « juste » veuille dire les deux choses : d'un côté le rapport à la singularité absolue de l'autre absolu ; et puis déjà dans l'expérience de cette singularité, une universalité, une comparaison, un tiers. Et il faut que dans la situation dueille – je ne veux pas parler de sujet ici, ni de moi –, dans l'expérience du duel, pour que le duel soit vraiment un duel, c'est-à-dire que j'aie vraiment affaire à l'autre singulier comme tel, il faut qu'il y ait déjà un tiers, ne serait-ce que pour qu'il y ait manifestation, apparition, langage – pas le langage au sens discursif –, qu'il y ait déjà trace, manifestation.

Egidius Berns

Et pas d'arbitraire.

Jacques Derrida

Et pas d'arbitraire, oui, bien sûr.

Egidius Berns

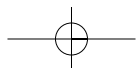
Il faut que la loi ne soit pas arbitraire. Ce qui veut dire que la justice est injuste, que la justice implique le parjure. La justice est injuste de façon non accidentelle. Et la terrible responsabilité qui est la nôtre, qui voulons être justes, c'est que nous n'avons pas le choix entre justice et injustice, mais entre plusieurs manières d'être injustes dans la justice. Et c'est là la décision. Ce n'est pas : est-ce que je vais être juste ou injuste ? Mais : quelle est la plus juste manière d'être injuste dans la justice ? Il n'y a pas de règle pour ça ; il n'y a pas de norme, il n'y a pas de morale. C'est cela qui doit être inventé à chaque instant de façon absolument inaugurale et absolument risquée. C'est là que revient donc l'économie.

Jacques Derrida

Oui, c'est cela.

Marcel Drach

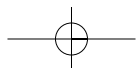
Je profite de ce débat sur le don pour poser une question. Est-ce qu'on peut faire le parallèle suivant : est-ce qu'entre la justice et le droit il y aurait un parallélisme possible avec une sorte de don presque indicible, invisible, d'une part, et d'autre part les dons, je dirais empiriques, concrets, qui ne vont jamais sans une certaine conscience de donner ?



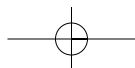
C'est un peu la même logique formelle que celle que nous évoquions au commencement de cette séance, quand nous parlions d'un excédent non épocal qui doit se déterminer de façon périodisable, épocale et historique. De la même façon, si on tirait argument de ce que je dis sur le don pour ne jamais rien donner, ça serait une catastrophe. Voilà le malentendu avec monsieur Caillé. Parce que, au nom de ce don invisible, non phénoménal, qui excède la gratitude, le remerciement, l'économie, au nom de ce don non-déterminable phénoménologiquement ou théoriquement, au nom de ce don, je dois donner des choses, le plus d'argent possible. Et il faut donner. Mais le « il faut donner » ne peut tirer sa force d'injonction, si vous voulez, que depuis un lieu où le don est incalculable et inaccessible. C'est pour cela que quelquefois on donne plus en donnant un franc qu'en donnant un million. Et on peut donner plus en donnant de la fausse monnaie qu'en donnant de la vraie monnaie.

Simon Critchley

Ma première question porte sur l'économie, et, plus précisément, sur la distinction entre l'économique et la chrématistique – l'art de gagner de l'argent. Commençons par jeter un coup d'œil sur un passage de *Donner le temps. La fausse monnaie*. Derrida résume la distinction d'Aristote entre l'économique et la chrématistique en notant qu'« il s'agit là, pour Aristote, d'une limite idéale et désirable, d'une limite entre la limite et l'illimité, entre le bien véritable et fini (l'économique) et le bien illusoire et indéfini (le chrématistique) » (p. 200). L'économie est donc la pensée d'une limite, c'est un effort pour saisir cette limite et contrôler la pensée de l'illimité, l'*apeiron* qui viendrait dépasser le *peras*. La distinction entre l'économique et la chrématistique ne renvoie pas seulement à celle entre le limité et l'illimité, elle renvoie aussi à la distinction entre « la *finité* supposée *du besoin* et l'*infinité* présumée *du désir* » (p. 200, c'est moi qui souligne). Seulement, une fois que *l'argent* a fait son apparition sur la scène, l'infinité du désir transcendera toujours la finitude du besoin ; et le fait que le langage de Derrida rappelle à ce moment celui de Levinas n'est peut-être pas un hasard, vu que Levinas est un des rares penseurs à réserver une place privilégiée à l'argent dans son œuvre – voir « Socialité et argent ». Derrida continue par un geste familier aux lecteurs de son œuvre : « Dès qu'il y a signe monétaire, et d'abord signe, c'est-à-dire différance et crédit, l'*oikos* est ouvert et ne peut dominer sa limite » (p. 200). Ainsi, *l'argent est un genre de déconstruction*, il ouvre l'espace restreint de l'*oikos* à l'« économie » générale du désir dans laquelle l'argent circule, où la richesse s'accumule ou se dilapide. Mais – et c'est ce qui m'intéresse vraiment – cette ruine de l'éthique de l'économie, cette transgression de ses limites, qui sont les limites de la famille, du foyer et de la maison, ce que Derrida



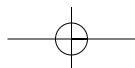
appelle *le propre*, rend possible une autre éthique, qui est « la chance de toutes les hospitalités [...], la chance du don lui-même. La chance de l'événement » (p. 200). Derrida suggère ici que *l'argent est la possibilité d'une forme de don an-économique*, d'une donation sans retour, d'un événement. Comme le précise une longue note assez captivante à la fin de *Donner le temps* (p. 201), le mot « événement » doit être compris en son sens heideggerien d'*Ereignis*. Derrida associe l'argent (*to khrema*) avec *der Brauch* ou l'usage (*to khreon*), qui, selon Heidegger, nomme l'Être comme la présence du présent dans la pensée grecque présocratique. Ainsi, la possibilité de l'argent, c'est-à-dire, la possibilité de « différance et crédit », en brisant l'économie limitée ou restreinte du besoin fini, est aussi la possibilité du don, d'une autre éthique du don – l'hospitalité même. Il semble que nous soyons ici à l'orée d'une nouvelle pensée de l'événement : l'*Ereignis* ici n'est pas celui d'une présence, mais d'une *différance*, l'événement semble fortement lié à ce que Derrida dit ailleurs de l'hospitalité et de la justice. Je précise ma question : l'événement de justice ou d'hospitalité inconditionnelle est-il, dans une certaine mesure, monétaire ? Pourrait-on réécrire le « *es gibt Sein* » de Heidegger sous la forme d'un « *es gibt Geld* » ? Cela m'amène à ma deuxième question qui essaie de lier l'argumentation développée dans ma première question avec la lecture que Derrida fait de Marx. Or, pour être un livre de 279 pages traitant de Marx et du marxisme, *Spectres de Marx* dit relativement peu de chose sur l'économie. L'économique est mentionné ici et là (p. 48 et 53), et évoqué de manière intéressante dans la discussion du spectre de la valeur d'échange au chapitre 5. Significativement, je renvoie à ma première question, Derrida décrit la justice comme « incalculabilité du don et singularité de l'exposition an-économique à autrui », citant alors Levinas, « la relation à autrui – c'est-à-dire la justice » (p. 48). Il a présentement déjà discuté de ce premier sens de l'éthique. La relation éthique à l'autre semblerait donc liée à une chrématistique an-économique. Mais la question économique centrale en ce qui concerne Derrida est à mes yeux la suivante : *quelle est la relation entre capital et déconstruction* ? Ne pourrait-on pas dire que toute l'argumentation de *Spectres de Marx* en faveur de l'irréductibilité de la logique de spectralité implique que le capitalisme ne peut, voire même ne doit, être dépassé, car c'est seulement dans les conditions d'un mode de production capitaliste, avec son désir chrématistique illimité, que la donation radicale de justice est possible. Le capitalisme ne constitue-t-il pas alors, en un sens, la possibilité de justice ? N'est-ce pas précisément ce qui est visé dans la discussion de la spectralité irréductible de la valeur d'échange et du fétichisme de la marchandise au chapitre 5 de *Spectres de Marx* ? Si Derrida cherche à mettre à jour, comme il semble vouloir le faire, tout à la fois l'origine spectrale du capital et les spectres de Marx qui doivent continuer à hanter le capitalisme contemporain, ne sous-entend-il pas du même coup une certaine dépendance de la logique déconstructive de la spectralité vis-à-vis de la spectralité du capitalisme ? Les suspicions derridiennes à l'égard de ce qu'il considère comme l'« ontologie » servant de soubassement à l'œuvre



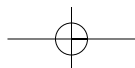
de Marx n'ont-elles pas au moins pour conséquence l'exorcisation de certains spectres de Marx, particulièrement le spectre de la révolution, et la transcendance de l'ordre bourgeois dans une société communiste qui serait une réinvention de la clôture de l'*oikos* aristotélicien ? Bien plus, si l'argent est un genre de déconstruction, s'il ouvre l'espace clos d'un ordre économique limité, la proposition inverse n'est-elle pas alors tout aussi vraie, à savoir que *la déconstruction est un genre d'argent* ? Car qu'est-ce que l'argent, si ce n'est un spectre ou un signe, comme Derrida le suggère lui-même, la spectralité de *différance* qui hante la valeur « réelle » des billets, pièces et euros dans nos poches ? La déconstruction ne pourrait-elle pas alors être redécrite non plus comme *gramma-tologie*, mais comme *chréma-tologie*, comme une logique d'argent ? Ces questions peuvent sembler critiques, mais elles ne le sont pas nécessairement. Pour moi, la possibilité d'un ordre politique meilleur, appelons-le démocratie radicale, est directement liée aux dislocations structurelles du capitalisme contemporain. À mon avis, la désorganisation croissante liée à ces dislocations – par exemple l'activité quasi névrotique des marchés financiers – ne doit pas nous conduire à une sorte de désespoir conservateur de gauche. Nous devrions plutôt la considérer comme la condition de possibilité de ce qu'Antonio Gramsci analyserait en termes de nouvelles articulations hégémoniques, de nouvelles politisations, dont certaines pourraient conduire à la transformation démocratique de la société. En ce sens, les suspicions derriennes et les critiques d'un marxisme ontologique pourraient être mises en rapport avec la critique gramscienne et néo-gramscienne de l'économisme et de la mise en scène économiste du marxisme traditionnel. Ne devrait-on pas en conclure que la seule manière d'assumer aujourd'hui l'héritage du marxisme est de pré-supposer le capitalisme comme la forme économique – faisant preuve à la fois d'une instabilité permanente et d'une résistance surprenante – du monde contemporain ? Comme Marx l'avait prévu, non sans perspicacité, le capitalisme est devenu un système économique global qui s'est étendu au-delà du territoire de l'État-nation, et même au-delà des limites du super-État européen, et qui vit dans une frénésie de crise permanente. Cependant, si nous nous inclinons devant ce qui apparaît comme une inévitabilité quasi automatique du capitalisme, c'est que nous cédon à l'idéologie économiste puissamment désarmante que le capital produit en guise d'apologie néo-libérale. Notre manière de traiter le capitalisme, avec les inégalités sauvages et toujours croissantes qu'il produit, n'est pas une question économique, c'est une question *politique*, qui requiert décision, fermeté, courage et volonté. L'œuvre de Derrida peut, me semble t-il, nous aider grandement à faire face à cette tâche.

Jacques Derrida

Merci. Ça serait bien. Là, il me faut encore, sur le fond d'un accord que je pense assez profond, dire ce qui m'a un peu gêné dans certaines de vos formulations, que



je dirais parfois paralogiques. Quand vous dites que l'argent est un genre de déconstruction, formule que vous avez renversée ensuite en disant que la déconstruction est un genre d'argent, je ne sais pas si on s'entend sur le mot « genre », sur le rapport entre genre et espèce. Évidemment, je crois que la possibilité de l'argent porte en elle des effets potentiels de déconstruction. Je crois qu'il n'y aurait pas de déconstruction sans la possibilité de l'abstraction, de la neutralisation, du signe monétaire, de l'arbitraire, du langage. Ce qu'on appelle couramment déconstruction ne serait pas possible s'il n'y avait pas d'argent et de capital. Mais il y a paralogisme et opération subreptice, difficile à accepter, si cette formule vise à classer la déconstruction comme genre de l'argent ou l'argent comme genre de déconstruction. Quand vous dites en revanche, en insistant – comme je veux toujours le faire – sur le mot de « possibilité », quand vous dites « l'argent est la possibilité d'une forme de don an-économique », je suis d'accord. Mais à ce moment-là, c'est cette possibilité de don an-économique qui vient introduire de la déconstruction dans le système d'échange, dans le système monétaire. C'est-à-dire que de ce point de vue-là, l'argent déconstruit l'argent d'une certaine manière ; l'argent introduit dans la calculabilité monétaire un principe de l'incalculabilité. Et par conséquent l'argent menace l'argent. Soit dit au passage que dans les citations que vous avez faites sur le besoin et le désir, analysant Aristote, je n'insiste pas sur la finité du besoin et l'infinité du désir mais sur la finité supposée du besoin et l'infinité présumée du désir, parce que j'ai toujours suspecté cette opposition classique et lacanienne entre besoin et désir, qui est aussi l'opposition entre l'animal et l'homme, entre le biologique ou organique et le spirituel. Ensuite, quand vous dites que la possibilité de l'argent, c'est-à-dire la possibilité de différance et crédit, en brisant l'économie limitée, est aussi la possibilité du don, je suis de nouveau d'accord. Mais je m'arrête quand vous parlez d'une autre éthique du don parce que ce que je dis sous le nom de « don », précisément ne peut pas donner lieu à une éthique, si éthique implique devoir, norme, règle, loi. Le don n'est pas éthique. Le don se porte au-delà de l'éthique. Je n'ai jamais parlé d'une éthique du don. Il peut y avoir une éthique de la solidarité, mais pas d'éthique du don. Quand vous, pour aiguïser votre question, vous parlez d'« un événement de justice ou d'hospitalité inconditionnelle qui serait dans une certaine mesure monétaire », qu'est-ce que vous entendez par « mesure » ? Là il faut regarder de près la littéralité du langage. Est-il dans une certaine mesure monétaire ? Je ne crois pas que l'événement de justice ou d'hospitalité inconditionnelle, le don, soit substantiellement monétaire, et surtout pas dans une certaine mesure. Dans quelle mesure ? Il est vrai qu'il est possible à partir de la possibilité de la monnaie. Là où il y a possibilité de la monnaie, il y a possibilité du don. Mais ça ne veut pas dire que le don est monétaire. Le don en lui-même n'est pas monétaire, si par monnaie on entend calculabilité, circulation d'argent. Mais il est vrai qu'il partage la même possibilité que la monnaie, c'est-à-dire la neutralisation, l'indifférence, l'abstraction C'est une question de formulation, mais dont les enjeux sont considérables. Et quand vous deman-



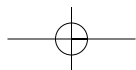
dez : « Pourrait-on réécrire le *es gibt Sein* sous la formule de *es gibt Geld* ? » encore une fois, oui, on peut, à condition toutefois de réintroduire la question de la possibilité. Ce sont deux *es gibt* dont les possibilités sont communes. Mais remplacer *être* par *argent*, c'est...

Simon Critchley

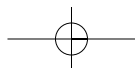
... une provocation.

Jacques Derrida

Je crois que la provocation peut être stratégiquement utile. Mais là, elle appellerait beaucoup de médiations. Ce n'est toutefois pas faux pour autant. On peut dire *es gibt Geld*. Comme je dirais « il y a du don », *es gibt Gabe*, ce qui veut dire *es gibt* tout court. Autrement dit, pour prendre au sérieux votre provocation, je dirais que pour que se mette en marche le cercle de l'échange monétaire, le cercle de l'économie, de la propriété, de la réappropriation, il faut qu'il y ait un mouvement de mise en marche qui est un mouvement de don. La force du mouvement qui produit l'échange n'appartient pas au cercle. Et donc, il y a un « il y a » qui est antérieur, ou qui excède en quelque sorte cela même qui est mis en mouvement. Même si on peut toujours interpréter un don comme calcul, avec un système de dette, d'échange et de cercle, pour que le cercle se mette en mouvement, il faut qu'il y ait justement un mouvement qui lui-même n'est pas calculable. Autrement dit, c'est l'incalculable qui met en marche le calcul. Et le rapport entre le calculable et l'incalculable, qui est au fond ce dont nous parlons ici depuis le début, ce rapport est incalculable. Je ne peux pas produire de règle me permettant justement de formaliser sans reste le rapport entre le calculable et l'incalculable. C'est ce que j'appelle le reste ; il y a du reste. C'est dans ce reste incalculable que se produisent des choses comme le don, l'événement, l'imprévisible. Quant à l'usage que vous faites des mots « capital » et « capitalisme », ce n'est pas la même chose. Je ne contesterai pas le fait qu'il y ait dans *Spectres de Marx* relativement peu de chose sur l'économie au sens savant et technique du terme. Mais, en même temps, il n'y est question que de cela, car il y a une grande relation entre capital et déconstruction ; il n'y a pas de déconstruction sans la *possibilité* de la monnaie ni sans la *possibilité* du capital, c'est-à-dire sans la chrématistique, sans la possibilité d'accumuler au-delà d'une certaine limite du besoin. Donc, entre capital et déconstruction, il y a un partage de *possibilités*. Mais le capitalisme, ce n'est pas le capital. Ce qu'on appelle capitalisme aujourd'hui, c'est un certain mode de production ; c'est une organisation de production déterminée dans l'histoire du capital. Et là, les choses se compliquent parce qu'on peut très bien admettre, comme je le fais, que la loi du capital est en quelque sorte inexorable et pas forcément injuste – comme vous le suggérez vous-même – et que néanmoins il faille trans-



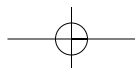
former dans le sens de la justice sociale la gestion ou l'organisation du capital. Et ce qui se passe dans ce que vous appelez « le capitalisme contemporain », c'est qu'à la fois il multiplie les injustices, les violences, et en même temps il produit, selon des contradictions que Marx a mis très longtemps à analyser, son propre ennemi et tous les moteurs, tous les motifs, tous les mouvements qui viendront le mettre en crise. Le capitalisme aujourd'hui est, comme vous dites, turbulent ; il est dans une crise permanente. Et on ne peut plus simplement opposer cette forme d'organisation du capital qu'on appelle le capitalisme à quelque chose d'autre. Il y a de l'auto-déconstruction du capitalisme. Tout ce qui arrive, par exemple, à la souveraineté, cette souveraineté qui est la condition du crédit monétaire, c'est aussi un effet du capitalisme. Donc je crois qu'il faut distinguer entre monnaie ou capital d'un côté, capitalisme et formes d'organisation capitaliste de l'autre, et qu'il faut s'opposer au capitalisme ou à telle ou telle forme déterminée du capitalisme, tout en maintenant la nécessité ou l'inévitabilité d'une certaine logique du capital. Quand vous parlez de l'exorcisation d'un certain spectre de Marx, particulièrement du spectre de la révolution, je proteste, parce que s'il y a quelque chose que j'essaie de maintenir, c'est l'idée de révolution. Cela est dit en toutes lettres. Je dis en effet que les révolutions souhaitées ou à venir ne peuvent pas avoir la forme du théâtre révolutionnaire que nous connaissons, c'est-à-dire la prise de pouvoir un grand soir. Mais il y a beaucoup d'autres révolutions possibles. Pour moi, on ne doit pas renoncer à l'événement qui ne peut être que révolutionnaire. L'événement est révolutionnaire. Donc pour moi la révolution n'est pas un vieux spectre à exorciser. Ce qui est, non pas à exorciser mais à critiquer, c'est l'attachement de Marx à la *Wirklichkeit*, c'est-à-dire à une réalité, à une effectivité qui serait dénuée de toute spectralité. C'est cela l'ontologie de Marx, que j'ai essayé d'analyser dans *Spectres de Marx*. J'y ai suivi Marx dans sa défense et illustration du fantôme, son intérêt pour le fantôme, jusqu'au moment où lui exorcise la spectralité au nom de l'effectivité, la réalité. Mais la révolution dont je parle et à laquelle je tiens, c'est une révolution qui ne serait pas simplement une conjuration du fantôme, une exorcisation du fantomal. Je crois qu'il faut, s'il y a une révolution à faire – et la déconstruction, s'il y en a, est révolutionnaire –, prendre en compte l'irréductibilité d'une logique spectrale, ce qui ne veut pas dire que la révolution est réduite à rien. Non. La « révolution effective », si vous voulez, entre guillemets, est spectrale, est l'intégration du spectral dans notre pensée, dans notre culture, dans notre interprétation et dans notre politique. Alors sur la substitution de chrématologie à grammatologie, je dirais la même chose : c'est une provocation un peu paralogistique. Cela dit, vous faites comme si j'étais « pour » la grammatologie. Mais je n'ai jamais été pour la grammatologie. Si vous relisez ce livre, vous verrez que *De la grammatologie* est le titre de quelque chose dont je dis que ce n'est ni possible, ni souhaitable. Comme science positive, ce n'est pas possible. Donc je n'ai jamais proposé une grammatologie. Ça, c'est encore un de ces billets en circulation qu'il faut discréditer définitivement. À propos de dépolitisa-



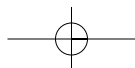
tion et de repolitisation, je crois avoir dit dans *Spectres de Marx* qu'il s'agissait, à travers une apparente dépolitisation – c'est-à-dire une déconnexion du concept du politique et du concept auquel il est associé jusqu'ici (l'État, la souveraineté) – de préparer une repolitisation. Donc je crois que j'essaie de travailler pour une repolitisation qui passe, comme toujours, par une dépolitisation. Toute repolitisation passe par une sorte de péremption de ce qu'on appelait le politique la veille. Tous les gens qui proposent un nouveau concept du politique, la première chose dont on les accusera c'est de dépolitiser. Et c'est ça qui m'intéresse au-delà justement de la souveraineté et de l'État-nation. Cela dit, je ne suis pas simplement contre la souveraineté. C'est très compliqué. Je crois qu'il faut déconstruire avec la souveraineté tout ce qui en dépend, mais en même temps être prudent parce qu'il y a des situations politiques où la souveraineté est un très bon levier, une très bonne force de résistance. Et c'est là la difficulté, car la souveraineté dans son concept est indivisible. Il appartient au concept de souveraineté – dans toute son histoire, de Bodin jusqu'à Schmitt – d'être indivisible. Et dire, comme je le dis en ce moment, qu'il faut dans certains cas partager la souveraineté et la maintenir dans d'autres cas, cela revient à introduire de la divisibilité dans la souveraineté. C'est ça qui m'intéresse. De même que, parce que je suis contre un certain mode capitaliste de gestion du capital, je n'ai pas à proposer qu'on supprime l'argent. Mais dans l'intervalle, il y a des transitions, il y a des transactions, et ce sont ces transactions qui nous intéressent. Dans la politique, on a toujours affaire à des transactions. Et dans cette logique de la transaction, je suis tout à fait d'accord avec vous qu'il s'agit toujours de déplacer des hégémonies. Bien sûr, le don absolu, l'hospitalité absolue, suppose une expérience non hégémonique, une expérience de la faiblesse absolue, une suspension du rapport de forces. J'essaie de penser, à travers justement ce qu'on disait de la justice, du don, du pardon, de l'hospitalité, une inconditionnalité qui soit dissociée de l'idée de souveraineté. C'est très difficile. Mais tel quel, cela n'est jamais donné, ni vérifiable, ni disponible et dans cette mesure-là où cela n'est ni vérifiable, ni donné, ni disponible, on a affaire à des rapports de forces, et donc à des luttes entre forces tendant à l'hégémonie. Alors, il s'agira toujours de remplacer une hégémonie par une autre, et de savoir quelle est la meilleure hégémonie, quelle est l'hégémonie à combattre et quelle est l'hégémonie à reconstituer, au moins provisoirement. Donc, en effet, je ne crois pas, qu'on puisse faire l'économie de ce que vous appelez les articulations hégémoniques.

Simon Critchley

L'instauration de l'euro ne représente-t-elle pas une réduction du politique à l'économique pur et dur et donc une dépolitisation absolument explicite ?



Je ne sais pas. Il est possible qu'il y ait des apparences de dépolitisation – inquiétantes, en effet – dans le choix et la stratégie de l'euro : la Banque centrale, son pouvoir qui va pratiquement s'autonomiser. Mais d'une part, la Banque centrale d'Europe ne sera jamais parfaitement autonome, elle dépendra toujours d'une nouvelle souveraineté européenne. D'autre part, on ne sait pas ce qui va se passer avec l'euro. Mais on peut imaginer, ou souhaiter, que l'euro soit non seulement en effet une dépolitisation économiste, monétariste à l'intérieur de l'Europe, mais aussi serve dans un conflit d'hégémonie, entre deux hégémonies, serve l'Europe, donne à l'Europe une force, non seulement économique mais politique, pour intervenir dans le monde, non seulement *via* le marché mais *via* aussi sa force politique et militaire. Ça peut donner lieu à une nouvelle souveraineté – avec ce que cela peut avoir à la fois de souhaitable et d'inquiétant – une nouvelle souveraineté européenne qui vienne concurrencer, non seulement de façon économique, mais je l'espère d'une autre façon, l'hégémonie américaine, ou d'autres hégémonies. On peut imaginer une politique européenne – ce n'est pas donné, ce n'est pas clair aujourd'hui encore – mais on peut imaginer que l'euro demain ou après-demain vienne servir une force européenne qui, dans le champ des hégémonies mondiales, puisse résister à d'autres hégémonies. C'est en tout cas ce que personnellement je souhaiterais. Et je ne suis pas sûr que de ce point de vue-là l'euro soit simplement dépolitisant. Ça peut être autre chose. Imaginons qu'un jour une institution internationale comme l'ONU ne soit pas simplement à l'ordre des États-Unis qui respectent quand ils le veulent, ne respectent pas quand ils ne veulent pas les décisions de l'ONU, mais soit une vraie institution internationale qui dispose de sa force, d'une force indépendante. Pour arriver à cela, il faut qu'il y ait des contre-hégémonies, c'est-à-dire qu'il y ait dans une tension entre les États-Unis et aussi bien la Chine, l'Europe et le reste du monde, une tension telle qu'à un moment donné, à partir d'une autre idée du politique, on constitue une institution internationale qui ait des moyens d'appliquer ces décisions du droit international. Et de ce point de vue-là, on peut imaginer, on peut espérer – naturellement, ce n'est pas donné aujourd'hui, loin de là – on peut espérer que l'Europe, à partir d'une autre idée du politique, qui ne soit pas simplement européenne au sens de la grande tradition du politique gréco-philosophique, qui va d'Athènes jusqu'à Husserl, Heidegger ou Valéry, à partir d'une autre idée, d'une autre configuration européenne dont l'euro serait la manifestation monétaire, l'instrument monétaire aussi, que l'Europe donc joue un rôle effectif qui ne soit pas simplement celui qu'elle a aujourd'hui dans l'organisation des hégémonies mondiales. Le destin futur de l'euro n'est pas encore clair.



Espoirs et inquiétudes de l'euro

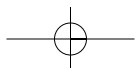
par Michel Aglietta

La disparition des monnaies nationales et leur remplacement par l'euro est un temps fort de la construction européenne. Trois cents millions d'Européens ont adopté l'euro avec une rapidité et une facilité qui a surpris agréablement. Car la préparation avait été fort médiocre, les enquêtes auprès de certains groupes sociaux plutôt alarmistes et la coexistence voulue par les gouvernements entre l'euro et les monnaies nationales pendant une période transitoire avait été une décision désastreuse. Mais l'engouement pour l'euro est une attitude de consommateur, pas de citoyen. Il contraste avec l'état calamiteux des rapports entre les gouvernements, avec la paralysie des initiatives politiques, avec le conservatisme de la Banque centrale européenne.

Il y a donc de sérieuses inquiétudes sur les étapes futures de la construction européenne. Ces inquiétudes sont aggravées par l'échéance d'un élargissement à des pays très éloignés du niveau de développement des membres de l'Union européenne. La disparité entre les transformations des marchés et l'immobilisme politique provoque une situation inconfortable. Un libéralisme bâtard s'est établi par défaut de convictions politiques et par grignotage du modèle européen de protection sociale. Il n'est en rien une convergence vers le libéralisme américain qui s'appuie sur un activisme monétaire vigoureux et sur un interventionnisme agressif de l'État fédéral dans les affaires internationales.

L'EURO ET LES MARCHÉS

La monnaie est une institution qui est au fondement de toutes les sociétés. Lorsque le marché est la forme prépondérante de leurs économies, la monnaie est le processus par lequel les membres de la société peuvent affirmer leur autonomie d'individus privés tout en accédant à la reconnaissance sociale. Elle est d'abord



l'unité de mesure commune dans laquelle s'expriment les prix des marchandises et les contrats de dette. Elle est ensuite la règle de paiements par laquelle s'effectuent les échanges. Elle est enfin la liquidité absolue, c'est-à-dire la dette dans laquelle toutes les autres dettes sont réglées. Elle désigne ainsi la forme supérieure de la richesse.

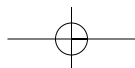
La monnaie est donc un système dans lequel l'interdépendance des individus en tant qu'agents économiques est concrètement tissée sous la forme d'un réseau de flux de paiements. Parce que l'acceptation de la monnaie est mutuelle, ce réseau est un bien commun dans l'espace sur lequel il se déploie. C'est pourquoi le remplacement des monnaies nationales par l'euro est une extension gigantesque de l'espace monétaire. L'identité économique des individus en tant que consommateurs et en tant qu'épargnants est potentiellement élargie. Ainsi l'euro est-il un puissant intégrateur des marchés.

Parce que la formation de la zone euro s'est faite en deux étapes, son influence sur les consommateurs a été indirecte. À partir de janvier 1999, les équivalences entre les monnaies nationales ont été soustraites aux marchés des changes et irrévocablement fixées. La monnaie scripturale a basculé en euros dans les transactions financières de gros montants, dans les échanges des grandes entreprises à travers l'Europe, et donc dans les comptabilités des intermédiaires financiers et des sociétés privées à implantations multinationales. Cette phase représentait déjà une transformation considérable, surtout dans la finance. L'établissement d'équivalences fixes impliquait la suppression des marchés de change entre les monnaies européennes, la création d'une Banque centrale européenne (BCE) et l'interconnexion des systèmes de paiements de gros montants. L'influence sur les individus passait par les équilibres macroéconomiques. Elle dépendait de la qualité de la politique monétaire commune.

En janvier 2002, c'est directement la confiance des usagers qui a été sollicitée. La monnaie scripturale a été établie dans des conditions qui garantissaient la continuité des contrats financiers. La confiance en l'euro fiduciaire devait passer par la continuité des prix des biens et services. Celle-ci n'était pas garantie et elle n'a pas été complète. Mais les distorsions et dérapages de prix n'ont pas pris l'ampleur qui aurait pu menacer la réussite de l'introduction de l'euro. C'est du côté des petites entreprises, des commerçants et des échanges au détail qu'il faut se tourner pour évoquer le début de la deuxième phase de sa mise en place.

L'essor des marchés financiers

La formation d'un espace financier intégré en Europe a pris corps dès les années 1980 avec la libéralisation financière entreprise dans chacun des pays. Le projet lancé par Jacques Delors en 1985, pour relancer la construction européenne, de faire un marché unique des services financiers a donné une impulsion décisive. D'ailleurs, l'ambition de l'union monétaire a été justifiée à ses débuts et recom-



mandée par les banquiers centraux, comme étant le système monétaire le plus capable de tirer tous les avantages de ce marché unique.

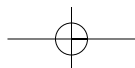
Il n'est donc pas surprenant que l'intégration financière ait progressé plus vite depuis la création de l'union monétaire en 1999. Sans entrer ici dans les détails de ces transformations, soulignons qu'elles suscitent des enjeux de pouvoir considérables, lesquels ne se limitent pas à la zone euro. Celle-ci est un champ de concurrence pour la course à la taille des intermédiaires, la concentration des liquidités, l'acquisition des réseaux de distribution des produits financiers et le rassemblement de compétences très coûteuses. Ces conditions sont recherchées par les banques européennes pour monter des conglomérats capables d'entrer en concurrence avec les groupes américains dans la finance globale.

Dans cette redistribution des cartes, l'euro a entraîné la formation d'un vaste marché des dettes et a plus difficilement amorcé le rapprochement des bourses, lequel rencontre encore la forte résistance des segmentations nationales. Les investisseurs institutionnels y puisent des opportunités élargies, grâce à la diversité et à la liquidité des placements. Les entreprises y trouvent un levier pour financer les fusions et acquisitions. Cette frénésie de croissance externe les a conduites à de gigantesques investissements aux États-Unis pour y acquérir les bases des nouvelles technologies. L'expansion de ces marchés incite les banques à se restructurer pour réduire l'importance relative de la fourniture des crédits et pour développer les activités bien plus lucratives de la banque d'affaires : conseil en fusions, placement des titres parmi les investisseurs institutionnels, garantie des émetteurs, intermédiation sur les marchés dérivés.

L'euro permet donc le développement de marchés de capitaux dont les tailles et les interdépendances se rapprochent de celles des marchés du dollar. Or, les événements de la dernière décennie ont montré que ces marchés sont vulnérables au risque systémique. Ils peuvent être ébranlés par la faillite d'agents financiers de très grande taille, dont les pertes ont été dissimulées par la complexité des méthodes de gestion des risques, par les fraudes, les collusions avec les cabinets d'audit et les agences de notation. Ils sont également soumis à la contagion de crises financières éclatant dans n'importe quelle partie du monde ayant reçu des entrées de capitaux massives.

Aux États-Unis la réglementation et la supervision des marchés ont été affaiblies par l'idéologie de la libéralisation à outrance. Mais la Banque centrale joue à plein son rôle de prêteur en dernier ressort. Au risque de reporter dans le futur la réduction de l'endettement excessif des entreprises et des ménages, elle conduit une politique d'injection de liquidités qui soutient la structure fragile des dettes.

Les marchés de l'euro souffrent d'un divorce total entre l'intégration rapide des activités financières et le conservatisme de la régulation prudentielle. La supervision des intermédiaires demeure complètement cloisonnée et totalement disparate dans les moyens et les doctrines des organismes publics nationaux. Chacun



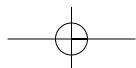
défend jalousement son pré carré. Aucune coordination multilatérale institutionnalisée et permanente n'existe. Il n'y a donc guère de possibilité de détecter un risque global de marché suffisamment tôt pour le désamorcer. Pire, la faillite d'un conglomérat européen entraînerait des conflits d'intérêt entre les instances nationales de supervision et entre les ministères des Finances pour savoir qui doit supporter les pertes et qui doit diriger la restructuration. Enfin, il y a un flou sur le prêteur en dernier ressort en Europe. Selon le traité de Maastricht, la Banque centrale européenne n'est pas saisie de cette fonction essentielle de fourniture d'urgence de liquidité.

En apparence le gouvernement de la monnaie est la seule instance fédérale dans une mosaïque de nations hétérogènes. C'est une illusion juridique. Le processus de décision stratégique et la capacité opérationnelle demeurent morcelés. Cela est évident pour la prévention et la gestion des crises financières. On verra dans la seconde partie que cela est également vrai, quoique de manière plus subtile, pour la formation de la politique monétaire.

L'espace monétaire de trois cents millions d'Européens

La disparition des monnaies nationales va-t-elle provoquer l'avancée espérée dans la transparence des prix ? Une unité de compte commune permet leur comparaison immédiate d'un bout à l'autre de l'Europe. Les relevés effectués dès le mois de janvier 2002 montrent des disparités entre les pays qui sont considérables pour des produits banalisés. Les effets de frontière s'observent aussi entre des pays contigus et liés par le libre-échange en Amérique du Nord. Ainsi pour de nombreux produits industriels les écarts de prix sont bien plus élevés entre le Québec et la Pennsylvanie qu'entre cet État et la Californie, alors que les écarts de coûts de transport sont dans l'autre sens. Les différences de régimes fiscaux sont bien loin de rendre compte de l'amplitude des disparités de prix. La dualité des espaces monétaires, les habitudes de consommation, les différences dans les normalisations des qualités, les produits d'appel et les conditionnements sont des facteurs de segmentation des marchés. Bien loin d'effacer ces différences, les entreprises utilisent la stratification des marchés pour préserver des marges stables.

L'unification monétaire complète par l'usage d'une seule monnaie dans les transactions au détail est incontestablement un facteur de transparence des prix. Corrigés des coûts de transport et des différences fiscales, les écarts de prix élevés pour un bien industriel de caractéristiques semblables seront plus directement associés à des différences de coûts de production ou de taux de marge des entreprises. Il est connu, par exemple, que les firmes automobiles ne vendent pas au même prix dans deux pays les véhicules d'un même modèle. La direction de la concurrence à la Commission de Bruxelles espère que cette transparence des prix réduira la segmentation des marchés. Pourtant rien n'est moins sûr. Du côté des consommateurs la comparabilité des prix ne peut exercer d'influence directe que



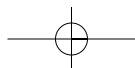
dans les régions frontalières. De leur côté les entreprises sont présentes simultanément sur plusieurs marchés géographiquement distincts. Celles qui font des marges moins grandes dans un pays compensent par des marges plus élevées dans un autre. Elles n'auront vraisemblablement pas intérêt à bouleverser la structure des prix pour tenter d'évincer leurs concurrents et augmenter sensiblement leurs parts de marché. Une structure segmentée avec participation des entreprises à l'ensemble des marchés composants est sans doute robuste.

Il reste les disparités de prix qui proviennent d'écarts de salaires. Entre des pays de niveaux de développement différents, ces écarts reflètent des différences de productivité et n'ont donc aucune raison d'être altérés par le changement de système monétaire. Leur résorption peut être accélérée par des investissements productifs massifs en provenance des firmes multinationales, comme ce fut le cas en Irlande. Certes ce processus est théoriquement encouragé par la certitude de l'irréversibilité de la zone euro depuis que les monnaies nationales ont disparu. Mais en pratique c'est un effet très résiduel. En revanche des écarts dans la variation des salaires entre des pays de niveau de développement semblable peuvent entraîner des variations sensibles de l'emploi. En effet, des entreprises opérant simultanément dans plusieurs pays avec des réserves de capacités de production peuvent moduler les niveaux d'activité relatifs de leurs établissements pour minimiser leur coût de production moyen tout en satisfaisant la demande. Mais les représentants des salariés pourront aussi comparer directement les salaires versés dans des établissements situés dans des pays différents aux employés d'une même entreprise multinationale. Il est donc possible qu'un mouvement de globalisation des négociations collectives puisse s'amorcer dans les entreprises les plus européanisées. Cela pourrait réduire un facteur significatif de disparités des prix.

L'EURO ET LES NATIONS

L'acceptation satisfaisante de l'euro par les consommateurs contraste avec le scepticisme manifesté par les citoyens des pays de la zone euro dans les enquêtes d'opinion à l'égard de la rhétorique politique sur les promesses de prospérité de l'Union européenne. Ce divorce peut miner la confiance en l'euro. Car cette monnaie ne peut se recommander de symboles forts de souveraineté. Sans passé, elle doit se légitimer par les gains futurs de bien-être qu'un espace monétaire unique peut apporter par rapport à des espaces monétaires nationaux, reliés par le libre-échange des biens et services et par la libre circulation des capitaux.

À cet égard, les partisans de l'union monétaire ont avancé deux arguments majeurs dès les débats occasionnés par la ratification du traité de Maastricht. En premier lieu, ce vaste espace économique (16 % du PIB mondial) allait être immunisé contre les chocs conjoncturels provenant du reste du monde. En second lieu, la formation d'un marché unifié allait relever la croissance potentielle. Force est



de constater que ces prédictions ne se sont pas réalisées. La récession de 2001 s'est propagée dans le monde entier. Quant à la croissance potentielle, elle ne s'est pas accélérée en moyenne, contrairement à ce qui s'est passé aux États-Unis entre 1995 et 2000. Cette évolution moyenne décevante recouvre des performances contrastées selon les pays.

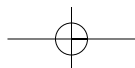
Deux types de questions se présentent. L'un est institutionnel. L'euro n'efface pas les divergences d'intérêts nationaux. Mais l'union monétaire leur donne une expression politique nouvelle. Elle résulte du défaut de fédéralisme dans un espace financier intégré. L'autre est politique au plein sens du terme. C'est l'effritement du modèle social européen et la carence à concevoir sa rénovation ou tout autre projet alternatif. Ces deux problèmes peuvent mettre en péril la confiance en l'euro, surtout si la démarche extensive consistant à englober de plus en plus de pays dans l'union monétaire se poursuit dans le *statu quo* politique.

Le déficit des capacités de décision politique dans la zone euro

Les critiques à l'égard des institutions européennes soulignent souvent le déséquilibre entre la politique monétaire et les autres aspects de la politique économique. La première dépend de la Banque centrale européenne qui est une institution de statut fédéral. Les seconds sont laissés aux bons soins de la politique intergouvernementale qui n'est pas organisée, qui est sporadique et sans ambition. C'est un point de vue correct juridiquement mais insuffisant politiquement. La déficience des capacités de décision pour prendre en compte les problèmes économiques de la zone euro comme un tout est pire que ne le laisse supposer le déséquilibre institutionnel.

Car la BCE se trouve actuellement dans l'état où était la Réserve fédérale américaine (la Fed) dans les années 1920. Juridiquement c'est bien la première institution fédérale européenne parmi une mosaïque de nations disparates. Politiquement ce n'est pas une instance qui a la capacité opérationnelle de mener une politique centralisée. En effet l'organe de décision stratégique pour la politique monétaire est le champ clos des intérêts nationaux représentés par les gouverneurs des banques centrales nationales. Ceux-ci sont tous membres du Conseil de politique monétaire, y ont collectivement une large majorité et leurs votes pèsent le même poids. L'Irlande ou la Finlande comptent autant que l'Allemagne. Si rien n'est modifié, on imagine ce que va donner un Conseil de vingt-six ou vingt-huit membres avec l'élargissement à l'Est et l'entrée probable du Royaume-Uni et de la Suède. Les représentants de la BCE, qui appréhendent les problèmes monétaires de l'Europe dans son ensemble, seront noyés dans la masse des gouverneurs de banques centrales nationales et les personnalités indépendantes qui pourraient être nommées pour leur compétence n'ont aucune place.

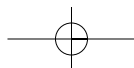
Il en était de même dans la Réserve fédérale après sa création en 1913. Les présidents des banques de district avaient la haute main sur la politique monétaire



au détriment du Board de Washington. Dans les deux cas, une centralisation insuffisante de l'appréhension des situations, chacun des représentants de circonscription les analysant du point de vue du territoire dont il a la charge, conduit à des compromis difficiles lorsque les situations conjoncturelles des territoires sont opposées. Tel plaide pour une hausse des taux, tel pour une baisse et chacun compte pour une voix. Certes la décision monétaire est une, mais elle résulte d'une moyenne qui n'a aucune raison d'être la meilleure possible dans les circonstances. Aussi observe-t-on en Europe ce qui avait été néfaste aux États-Unis et au monde dans les années 1920 : une grande rigidité face à un environnement financier changeant et une faible sensibilité aux responsabilités internationales qui devraient être celles d'une grande Banque centrale.

Les cafouillages tant décriés de la communication de la BCE découlent aussi du manque de centralisation stratégique de la politique monétaire. Bien sûr cela est aggravé par la forme de l'indépendance de la BCE. Seule au monde, elle a une indépendance d'objectif, alors que les autres banques centrales ont une indépendance de moyens. Aucune procédure n'institutionnalise sa responsabilité, puisqu'il n'existe pas de source de souveraineté démocratique vis-à-vis de laquelle la BCE pourrait rendre compte de l'exécution de sa mission. Dans ce vide institutionnel la BCE est seule face aux intérêts privés et ne peut se prévaloir que d'une légitimité d'ordre éthique qu'elle a bien du mal à faire reconnaître. Les compromis du Conseil de politique monétaire ont bien du mal à être expliqués aux agents économiques et encore plus à être approuvés. C'est le cas pour le tempo des décisions. Dans un marché de capitaux intégré, où les conditions financières fluctuent de manière imprévisible, les agents économiques manquent de repères et attendent de la Banque centrale un balisage du futur à moyen terme. Il faudrait pour cela être capable de mener une politique monétaire qui anticipe sur les développements futurs de la conjoncture. Mais le processus de décision qui élabore la politique monétaire conduit à des réponses retardées de la BCE et à des réponses qui manquent de sensibilité aux puissants canaux de transmission financiers des perturbations internationales. C'est ainsi qu'en 2001 la BCE est restée l'arme aux pieds dans un retournement cyclique global, observant sans bouger la plus profonde et la plus rapide action anticyclique que la Fed ait menée dans son histoire.

Les difficultés de la politique monétaire sont bien sûr aggravées par l'absence d'un organe de pilotage des autres aspects de la politique économique. Le vide d'instances exécutives est certainement la plus grande menace pour la construction européenne dans sa phase actuelle. Cela ne concerne pas que le domaine économique, mais y est particulièrement ressenti. La production politique européenne est une production de règles qui s'est surtout illustrée dans l'encadrement tatillon de la concurrence où les gouvernements ont délégué leurs pouvoirs à la Commission. Mais sur le terrain macroéconomique, où l'action collective est indispensable pour piloter le niveau agrégé de l'activité économique, aucune coordination n'est à l'œuvre entre les gouvernements et aucun dialogue constructif n'est noué avec la

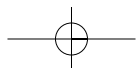


BCE pour combiner les moyens de la politique économique au niveau européen. La politique budgétaire de l'union monétaire est vraiment la somme *ex post* des choix budgétaires séparés de chaque pays. Il n'existe pas d'action macroéconomique anticyclique de l'Europe. Mais il y a bien pire.

L'union monétaire elle-même est le fruit d'un compromis. Elle résulte de l'acceptation par le gouvernement français d'un schéma allemand en contrepartie de la renonciation à la souveraineté monétaire. Tant était forte la phobie des citoyens allemands à l'encontre de la disparition du deutschemark, que leurs dirigeants ont verrouillé complètement la politique économique. Le premier volet de ce schéma a doté la BCE d'une structure, d'une localisation et d'une doctrine pour répéter ce que faisait la Bundesbank. Le second volet a consisté dans le carcan du pacte de stabilité budgétaire. C'est une absurdité économique surprenante, unique au monde, qui efface tout ce que la science économique a appris dans le domaine de la politique macroéconomique depuis soixante-dix ans. Il est savoureux que l'Allemagne soit, en 2002, le premier pays menacé d'être victime de cette machine infernale.

La caractéristique d'une monnaie unique est de priver chaque pays de l'instrument monétaire pour gérer sa conjoncture relative à celle de la moyenne de l'Europe. Le budget est donc le moyen de l'action publique pour ajuster le niveau de l'emploi dans un pays, compte tenu de l'orientation de la politique monétaire de la BCE. D'ailleurs la théorie économique montre que la politique budgétaire a sa plus grande efficacité précisément dans ce contexte où chaque pays de l'Union a des taux de change rigoureusement fixes vis-à-vis de ses partenaires. En outre, puisque la doctrine monétaire de la BCE prétend ne s'occuper que de la stabilité des prix, le niveau de l'emploi dans l'ensemble de l'union monétaire dépend du *policy mix*, c'est-à-dire de la combinaison optimale de la politique budgétaire et de la politique monétaire. Or la composante budgétaire est paralysée pour deux raisons. D'abord, il n'existe pas de gouvernement économique de la zone euro décidant de ce qu'elle doit être au niveau de l'Union et coordonnant les politiques budgétaires nationales pour atteindre le niveau agrégé souhaité compte tenu des situations relatives des pays. Ensuite le pacte de stabilité limite étroitement l'action budgétaire des pays et cela d'autant plus que la conjoncture est mauvaise et appelle une action budgétaire plus énergique.

Le pacte de stabilité stipule arbitrairement qu'aucun pays de l'union ne doit avoir un déficit budgétaire dépassant 3 % du PIB. Pire, s'il les dépasse, il doit payer des pénalités. Or, s'il les dépasse, c'est qu'il est en récession. Une fois le seuil de 3 % atteint, la récession est donc aggravée par le paiement des pénalités. La crainte de se trouver dans une telle situation freine l'action budgétaire bien avant. Certaines dépenses essentielles pour la qualité des services publics ne peuvent être faites dans ces circonstances. C'est pourquoi les pays vont les compenser en bonne conjoncture. Au lieu de faire, alors, des excédents budgétaires et de régler ainsi le niveau global de l'activité économique lorsque la demande privée est forte, les gouvernements ajoutent une demande supplémentaire pour les dépenses que le



pacte de stabilité les a obligés à reporter en basse conjoncture. Il en résulte une orientation procyclique, donc déstabilisante, des politiques budgétaires.

Tel est l'effet d'une logique politique qui consiste à édicter des règles pour palier le vide d'action collective. Car la raison du pacte de stabilité, outre l'artifice du gouvernement allemand pour vendre l'euro à sa population, se trouve dans l'absence d'un budget fédéral digne de ce nom et dans l'incapacité politique à instaurer une instance de pilotage de la politique économique dans la zone euro.

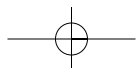
L'absence de coordination entre les gouvernements se double de tensions avec la BCE. Parce que la Banque centrale n'est responsable que de la stabilité des prix, elle est moins sensible à la croissance que les gouvernements. Dans une situation internationale déprimée, l'inertie de la BCE conduit à fixer un taux d'intérêt que les gouvernements des pays les moins inflationnistes jugent indûment restrictif. Dans la mesure où il leur reste sur ce plan une marge de manœuvre, ces gouvernements pratiquent une politique budgétaire plus expansionniste pour contre-carrer la politique monétaire. La BCE s'en alarme, brandit le pacte de stabilité et prétend que cela justifie sa prudence.

Le conflit de politique économique peut aussi résulter d'interprétations contradictoires des écarts d'inflation entre les pays. La Banque centrale peut diagnostiquer, dans tel pays, qu'une inflation plus rapide que la moyenne est la preuve d'une surchauffe de la demande interne, que le gouvernement ne parvient pas à calmer, car il mène une politique budgétaire insuffisamment restrictive. Cependant, le rattrapage des niveaux de développement les plus élevés par les pays moins avancés entraîne une appréciation des taux de change réels des pays en rattrapage. Comme, dans une union monétaire, les taux de change nominaux sont rigoureusement fixes, le mouvement des taux de change réels ne peut passer que par une hausse plus rapide des prix intérieurs. Leur inflation n'a rien à voir avec une politique économique divergente. Elle ne fait qu'exprimer la convergence vers les niveaux de prix des pays les plus développés.

Le libéralisme bâtard de l'Europe

Il ressort de l'analyse ci-dessus que les gouvernements ont perdu ou ont abandonné délibérément les moyens économiques d'exercer leur souveraineté, sans avoir pour autant forgé une capacité d'action collective. Une orientation libérale par défaut est inoculée par Bruxelles et Francfort sans avoir été soumise à la délibération des citoyens. Cette confiscation des finalités de la politique économique par des institutions soustraites au contrôle démocratique peut obérer le succès à long terme de l'euro.

Privée de symboles de souveraineté, la confiance en l'euro ne peut se nourrir que de normes éthiques : les principes de stabilité, de croissance et de justice. Ces principes expriment la promesse d'une communauté économique prospère. Ils sont tournés vers l'avenir et ne peuvent être satisfaits que s'ils sont combinés dans un

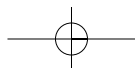


projet politique pour l'ensemble des pays associés. Ce projet doit guider la politique économique, donc l'action collective des gouvernements et celle de la Banque centrale européenne.

Rien n'interdit que ce projet soit libéral s'il est adéquat à des valeurs communes intériorisées par les citoyens et manifestées démocratiquement. Ainsi, la conception de la justice n'est-elle pas la même aux États-Unis qu'en Europe. La cohésion sociale y a été préservée en dépit d'un accroissement gigantesque des inégalités. C'est que la justice y est perçue dynamiquement comme étant l'ensemble des conditions que la société réunit pour permettre la réalisation de projets individuels de mobilité sociale. Les institutions sont donc légitimes si elles ouvrent à tout citoyen des opportunités qui peuvent être saisies ou non selon le mérite individuel sans considération de statut ou d'héritage.

Cette conception du libéralisme, bien loin de conduire à un effacement de l'État, justifie une puissance d'intervention impressionnante, notamment au plan macroéconomique. Une des conditions collectives pour mener des projets individuels dans un univers concurrentiel est, en effet, l'accès facile au crédit. Le système financier américain est une formidable machine à créer l'endettement, et ce à tous les niveaux de revenus et dans toutes les couches sociales. La politique monétaire a montré, dans les situations de fragilité financière, à quel point la Banque centrale se fait une priorité de préserver cette structure d'endettement. Une autre condition est le plein emploi. Car la mobilité sociale n'est un principe de justice que si aucune catégorie de population n'est rejetée dans un chômage de longue durée. La vulnérabilité individuelle au chômage doit être une modalité de changement d'emploi au service de nouvelles opportunités. La vulnérabilité collective doit être une conséquence transitoire du cycle, non pas l'effet structurel d'une croissance potentielle insuffisante. Aussi, le plein emploi est-il la priorité de la politique économique. Le Congrès donne mission à la Réserve fédérale de maintenir l'économie sur une frontière de plein emploi durable et surveille étroitement la poursuite de cet objectif. Le gouvernement fédéral, quelle que soit sa couleur politique, fait une utilisation keynésienne du budget pour sortir l'économie des récessions, lorsque cela s'avère nécessaire. Il n'hésite pas non plus à soutenir certains secteurs économiques, conformément à une conception offensive de l'intérêt national.

Il était utile de rappeler ce qu'est le libéralisme vu d'outre-Atlantique, pour comprendre à quel point cette conception est éloignée du libéralisme rampant qui s'insinue en Europe, à l'encontre des principes de la cohésion sociale établis après la Seconde Guerre mondiale. Le principe de justice, en Europe continentale, n'est pas la mobilité mais la solidarité. Ce principe a trouvé sa finalité politique dans les systèmes de protection sociale. La dette sociale est issue d'un pacte d'alliance par lequel la société confère une protection à ses membres contre les risques économiques. Pendant des décennies, la protection sociale a joué en Europe le rôle stabilisateur que la gestion dynamique de la demande globale joue aux États-



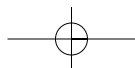
Unis pour maintenir le plein emploi. C'est pourquoi les gouvernements européens pouvaient mener des politiques économiques moins actives, tout en étant légitimes du point de vue des valeurs collectives des sociétés qui les choisissaient par le truchement de majorités de droite comme de gauche.

Les transformations du capitalisme depuis deux décennies ont heurté de front le partage social et la répartition des pouvoirs qui faisaient fonctionner ce mode de régulation, notamment en Allemagne. Au nom de la flexibilité vue exclusivement sous l'angle de la pression sur les salariés, les gouvernements participent à l'effritement de la protection sociale sans avoir épousé l'interventionnisme qui va avec la promotion d'un individualisme libéral. On a vu qu'ils se sont lié les mains en adoptant le pacte de stabilité et en abandonnant tout contrôle sur la BCE. Les insuffisances dans l'éducation et la recherche, le manque d'accompagnement de l'innovation, sont aussi des symptômes de l'incapacité européenne à repenser les principes de sociétés solidaires, dans le cadre de la mondialisation commerciale et financière.

Tel est le libéralisme bâtard. Il repose sur la stabilité des prix et l'équilibre budgétaire, sur la modération salariale et la réduction des dépenses sociales. Ces stéréotypes sont censés reconforter les opinions publiques des marchés financiers, mais ils aboutissent à brider en permanence la croissance potentielle. Parce que les bases collectives de la croissance sont sapées, l'affaiblissement de l'Europe s'auto-réalise. En invoquant inlassablement et exclusivement les marchés du travail toujours trop rigides et les coûts salariaux toujours trop élevés, les gouvernements ont fait du passage à l'euro une nécessité économique pour les citoyens, pas la réalisation d'une volonté démocratique.

Pendant il n'y a pas d'inéluctabilité à cette évolution. Il y a toujours une diversité de types de capitalisme. Car le capitalisme est une dynamique d'accumulation de richesse qui ne contient pas en lui-même de principe de régulation sociale. Il se nourrit de conditions collectives dont il n'assure pas la production. Ces « biens collectifs », dont la monnaie est le plus général, sont définis dans des espaces politiques. Les principes de légitimité qui contrôlent la fourniture de ces biens collectifs ne sont pas les mêmes dans tous les pays. Comme le montre le succès de certains pays européens, Scandinavie et Pays-Bas, notamment, un capitalisme soucieux de sécurité collective et d'équité sociale n'est pas menacé par la mondialisation des échanges. L'extension de ses principes à la zone euro implique toutefois des transformations majeures dans le contenu des politiques économiques et dans les institutions européennes.

La question cruciale à laquelle certains pays d'Europe du Nord apportent des réponses est de trouver des formes de solidarité compatibles avec l'environnement concurrentiel des entreprises. Grâce à un large accord politique sur les principes et à un mode centralisé de négociation salariale, ces pays ont recherché une « flexi-sécurité ». Les droits sociaux sont devenus des droits de tirage attachés à la personne des salariés et reconnus par la société, au lieu d'être des droits liés aux postes



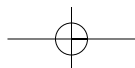
de travail et supportés par les coûts salariaux. Il est ainsi possible de réunifier les statuts des salariés en garantissant les mêmes droits à des personnes ayant des contrats à durée déterminée ou indéterminée, travaillant à temps plein ou à temps partiel, etc. Les entreprises y gagnent une plus grande flexibilité dans l'allocation de la main-d'œuvre, dès lors que les conditions collectives permettent aux salariés de poursuivre des carrières dans la mobilité (budget temps alloué aux salariés, éducation sur toute la vie, prise en charge des jeunes enfants, abolition des incitations à discriminer par l'âge).

A contrario, le capitalisme rhénan répercute les coûts de la contractualisation entre partenaires sociaux dans le partage de la valeur ajoutée de l'entreprise. Cette modalité corporatiste du partage social était compatible avec la rentabilité des entreprises tant que leurs avantages comparatifs leur permettaient de tirer des rentes sur les marchés internationaux, compensant leurs coûts salariaux plus élevés. Ce modèle est devenu conflictuel lorsque le renouvellement du progrès technique a fait perdre aux entreprises allemandes leurs avantages compétitifs. La réaction des entreprises a consisté alors à faire éclater les statuts, ce qui a engendré de l'exclusion sociale. Ce phénomène a été plus précoce dans les pays comme la France où les entreprises avaient des positions moins fortes dans la concurrence internationale.

La généralisation en Europe de l'innovation sociale passe donc par une rénovation du droit du travail, propre à construire un socle de droits sociaux visant la promotion des capacités humaines. Cela implique un changement d'idéologie par rapport à celle qui inspire les politiques économiques dans les plus grands pays européens. L'enjeu idéologique concerne le statut de la relation salariale. Contrairement à la conception anglo-saxonne, une tradition social-démocrate la considère comme un rapport irréductible à l'échange marchand. Les capacités humaines, dont les usages sont loués par les entreprises, sont formées et entretenues par la société entière. Le coût social de leur destruction, par l'exclusion et le chômage de longue durée, est très supérieur à leur coût privé pour les entreprises. Elles doivent donc être protégées par la collectivité selon des modes d'action qui dépendent de choix démocratiques.

La légitimité de l'euro conduit donc à une interrogation sur le modèle de capitalisme capable d'assurer une autonomie à l'espace monétaire européen. Cette autonomie requiert aussi des institutions bien plus robustes que celles dont on dispose aujourd'hui. L'avancée vers le fédéralisme est la seule voie progressive pour réaliser le meilleur compromis politique entre les principes de stabilité, de croissance et de justice, qui fondent la confiance éthique dans la monnaie.

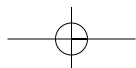
Une première réforme est le changement de statut de la BCE. Elle devra se transformer comme l'a fait la Réserve fédérale pour permettre une centralisation effective de la politique monétaire. Pour être un véritable organe fédéral, quant à sa capacité opérationnelle et pas seulement quant à sa forme juridique, la BCE devra subir une modification de son Conseil de politique monétaire. Il faut, en



effet, assurer la majorité aux représentants du directoire de la BCE et à des personnalités indépendantes sans responsabilité politique ou administrative nationale.

Une deuxième réforme urgente est de constituer un exécutif économique de la zone euro, qui aura pour mission de définir une politique budgétaire agrégée et de réaliser les coordinations nationales requises par sa mise en œuvre, tant que l'Europe ne disposera pas d'un budget fédéral suffisant pour avoir un impact macroéconomique. La formation d'un *policy mix* entraîne l'abolition ou la transformation du pacte de stabilité, pour en faire un garde-fou contre les dérapages de la dette publique, tout en laissant sa liberté à la politique conjoncturelle.

Une troisième réforme concerne les relations entre la BCE et les gouvernements. La formation d'une politique macroéconomique rééquilibrée entre monnaie et budget a évidemment pour conséquence de conduire à un dialogue coopératif entre ces deux instances. Ce dialogue devrait être institutionnalisé et rendu impératif. Il faudrait aussi aller plus loin et renforcer la responsabilité de la BCE. Celle-ci devrait être dotée d'une indépendance de moyens comme toutes les autres banques centrales ; ce qui est conforme à la création d'un exécutif européen. Plus problématique est l'organisation corrélatrice du contrôle démocratique, qui suppose une extension des prérogatives du Parlement européen.



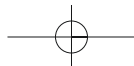
L'euro et le politique

par Egidius Berns

« L'idée de cette Europe, c'est la possibilité qu'un individu rencontre un autre individu. En dehors de la prescription sociale. Si on a une vision du monde où tout est social, on n'est pas en Europe, au fond. »

Philippe Sollers

Comment approcher et définir le politique dans un monde qui s'est donné l'euro ? Bien sûr, ce monde – notre monde – n'a pas l'euro comme seule caractéristique. Le politique dont je cherche à fixer quelques traits dans ce qui suit n'est donc pas produit par le seul fait de l'euro. Mes conclusions renvoient aussi à d'autres caractéristiques de nos sociétés. La monnaie constitue néanmoins pour la société un fait fondamental et solidaire de ces autres caractéristiques, parce qu'elle introduit la signifiante et par conséquent la nécessité de la confiance dans l'économie, exposant celle-ci de ce fait au politique. Interroger la monnaie, et plus particulièrement une nouvelle monnaie comme l'euro, permet donc de s'approcher du politique dans le monde qui lui a donné naissance. Pour ce faire, je vais d'abord parler du concept de la nouvelle monnaie européenne et de la charge de libéralisme qu'il contient. Même si ce concept laisse ouvert jusqu'à un certain degré un espace politique au sens traditionnel de ce terme, il se caractérise cependant surtout par l'élimination du politique. Dans les deuxième et troisième paragraphes, je tâcherai d'expliquer comment cette élimination crée les conditions d'un retour du politique tout en transformant le sens de celui-ci et tout en mettant en exergue la signification symbolique de l'argent. Je préfère parler, dans le cadre de cette contribution, du politique plutôt que de la politique. Mon propos est en effet plus de clarifier ce qui délimite désormais le politique, que de définir un type d'action publique ou un autre, même si je sais que les deux choses ne peuvent être distinguées



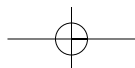
rigoureusement. Je reviendrai d'ailleurs sur ce point à la fin de ce chapitre, en abordant le rôle politique de la Banque centrale européenne.

LE CONCEPT LIBÉRAL DE L'EURO

Il va de soi qu'une arrière-pensée politique a joué un rôle important lors de la conception de l'euro. Il ne s'agissait pas seulement de défaire l'Allemagne, devenue trop forte, de sa souveraineté monétaire, au profit de l'Europe et en échange de son unification, mais aussi de contribuer au renforcement de l'Union européenne comme projet politique, grâce à une monnaie commune. Il n'empêche que le système monétaire mis en place de cette manière révèle une forte charge libérale. D'ailleurs, l'idée qu'un renforcement de l'union politique serait le fruit d'une institution d'ordre économique est une indication qui va dans le même sens.

L'euro exerce une triple pression sur les prix : d'abord il supprime les risques de taux de change entre différentes monnaies ; ensuite il contribue à diminuer les frais des paiements internationaux intérieurs à la zone euro ; et finalement il rend les marchés plus transparents. Ces trois effets diminuent les obstacles au commerce international. Celui-ci, naturellement, en connaît bien d'autres. La politique de la concurrence de la Commission européenne a déjà une longue et riche tradition de combat contre les positions de monopole. Bruxelles a cependant été moins loin dans l'harmonisation de la fiscalité ou de la législation sociale. Mais tous ces facteurs améliorent la concurrence et diminuent par conséquent les prix. Le résultat de cette nouvelle situation créée par l'arrivée de l'euro est que les différents systèmes nationaux d'économie, privés de la possibilité de modifier les taux de change, ne peuvent désormais s'ajuster les uns aux autres que par les mécanismes des marchés du travail et des biens. La capacité politique d'un pays de parer à une détérioration relative de sa position concurrentielle par une dévaluation est supprimée au bénéfice de ces mécanismes de marché. C'est dans ce sens que je parle du contenu libéral de l'euro.

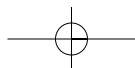
Le statut de la Banque centrale européenne renforce encore cette charge de libéralisme. Sa tâche est de veiller à la stabilité des prix. Cette mission est restrictive si on la compare à celle de la Réserve fédérale américaine qui doit aussi soutenir la croissance économique. D'un certain point de vue, on peut interpréter cette restriction comme un maintien de la politique. Sans doute sur ses gardes quant à la discipline budgétaire des États du sud de l'Europe, l'Union européenne a voulu donner son indépendance à la BCE, à l'image de la Bundesbank. Mais elle a en même temps reculé devant le transfert hors du ressort politique de la responsabilité touchant la croissance économique. Ce qu'on a appelé le modèle socio-économique rhénan ne s'y prêtait d'ailleurs pas non plus. Mais, d'un point de vue plus conceptuel, le caractère restrictif de la mission de la BCE témoigne d'une conception purement instrumentale et neutre de la monnaie. Elle n'a aucun sens



politique et ses mécanismes ne renvoient qu'à eux-mêmes. Il importe seulement de la cantonner dans cette neutralité, hors politique, fût-elle une politique économique, et de l'empêcher de jouer par conséquent un rôle perturbateur en provoquant des variations de prix.

Je conclus donc que l'euro, malgré son origine et son but politiques, installe surtout un mécanisme économique à la place du politique. C'est ce que j'ai appelé sa charge libérale. Le libéralisme n'est peut-être pas par essence méfiant envers le politique. Il existe bien entendu une tradition politique libérale qui maintient une exigence étatique. Grâce à une approche juridique et contractualiste, un Locke ou un Rawls parviennent par exemple à maintenir l'antique dualisme entre l'économie et l'État ou entre le privé et le public. Mais il y a un autre libéralisme, disons « manchestérien », plus primaire et vulgaire mais peut-être aussi plus véridique et en tout cas actuellement plus efficace, qui tend à affirmer que sous certaines conditions – à savoir le libre fonctionnement des marchés – la rationalité de l'économie est la rationalité tout court. Contrairement à l'anti-étatisme de Marx qui attribue la rationalité à l'économie au sens aristotélicien de l'*oikonomia*, l'anti-étatisme de ce libéralisme-là attribue la rationalité à l'économie au sens de la chrématistique, soit de ce qu'Aristote tenait pour l'irrationalité même.

Cette thèse d'une rationalité intrinsèque et achevée de l'économie est, dans le cas de ce libéralisme vulgaire, plus un principe d'action qu'une conclusion argumentée. Il n'empêche que son effet pratique est actuellement énorme. La dynamique sans fin de l'économie a pris la figure de la raison elle-même. Il n'y a plus un dehors où prendre appui pour résister à la rationalité économique. Si ce dehors est néanmoins affirmé, il ne peut prendre que la figure de ce qu'on appelle justement aujourd'hui le « terrorisme ». Aussi, l'opposition classique entre le privé et le public se dissout-elle dans le social. Les services publics qui fonctionnaient autrefois selon un principe de légitimité et d'intégrité, sont de plus en plus soumis aux exigences de l'efficacité, si du moins ils ne sont pas tout simplement privatisés. La distinction entre droit civil et droit public devient de plus en plus difficile à maintenir. L'activité politique est de plus en plus régie par la logique économique de la maximisation des voix aux élections, voire de l'optimisation des sondages d'opinions. L'État ne transcende plus les autres acteurs sociaux, mais est considéré comme étant un acteur parmi d'autres. Et pourquoi l'État serait-il enfermé dans une frontière, si dans le même temps se mondialise le tissu économique et social. L'euro semble être un nouveau motif dans cette figure de l'économisation du monde. Cette économisation n'a d'ailleurs pas seulement ce sens pratique. Elle se joue aussi sur un plan théorique. Le paradigme des sciences économiques et son individualisme méthodologique prennent de plus en plus possession des autres sciences sociales, voire humaines et philosophiques. Cela est particulièrement vrai par exemple pour l'éthique contemporaine.

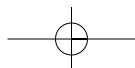


L'enjeu de l'euro, à savoir, donc, l'organisation des sociétés européennes sur la base de leur économisation et au détriment de leur politisation, est à la fois ce qui nous arrive et ce qui ne peut arriver. C'est ce qui arrive parce que la vieille idée d'une maîtrise politique de la dynamique économique a conduit justement à l'économisation de la société. Depuis Aristote en effet, l'économie est représentée par la tradition philosophique comme un mouvement sans fin et donc dépourvu de rationalité intrinsèque ultime. Celle-ci ne lui est procurée que grâce à son insertion dans la rationalité pratique dont l'activité politique est le couronnement. Cette activité souveraine établit un rapport à soi de la société, qui permet la totalisation de celle-ci. Or, ce que le politique n'a pas su accomplir, à savoir ce rapport souverain de la société à elle-même, l'économisation de la société y parvient, car elle totalise la société sans extériorité. Elle organise la société dans un mouvement circulaire où toute dépense est calculée en vue d'un retour qui maintient la circularité du mouvement. Elle projette en fait une société sans autre à-venir que la contemporanéité se reproduisant indéfiniment dans la même et sans autre incertitude que celle du risque calculable.

Mais cette totalisation de la société par son économisation est également impossible. Aux yeux de la rationalité pratique tendue vers la souveraineté, le mouvement sans fin de l'économie ne pouvait être que le déploiement d'une rationalité inachevée. Si maintenant la rationalité pratique s'avère être la rationalité économique qu'elle prétendait traditionnellement clôturer, la rationalité est elle-même inachevée. L'achèvement économique de la raison ne peut être que l'usure de celle-ci. Arrivée à la maîtrise, l'économie n'est plus maîtresse de la rationalité dont elle est désormais le seul maître. Ce qui veut dire que dès que l'économie totalise la société, un dehors, un autre, lui échappent et une inadéquation par rapport à elle-même lui devient essentielle. Les retours des dépenses ne sont plus assurés, la circularité ne peut pas ne pas éviter les écarts, la contemporanéité se trouve être fracturée par un à-venir et des incertitudes.

Nous pourrions peut-être mieux cerner ce *double bind* d'un événement impossible, qui doit beaucoup aux écrits de Jacques Derrida, en nous arrêtant un moment au double sens que le mot « économie » possède dans beaucoup de langues. Ces deux sens, c'est-à-dire respectivement ceux des mots anglais « *economics* » et « *economy* », se recouvrent dans le seul terme d'« économie ». Ils sont effectivement liés, car ils relèvent tous les deux de l'entendement, comme dirait Hegel, indiquant par là l'abstraction de leur universalité et donc leur inachèvement par rapport à la raison et à l'État. Mais dès que *economics* et *economy* accomplissent respectivement la raison et la politique, comme on le voit dans le cas de l'euro, leurs significations se délient tout en restant aussi liées.

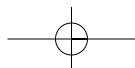
Les sciences économiques partent d'un principe, que je qualifierais de « métaphysique », de balance, d'équilibre ou de circularité, que la réalité



économique ne peut que transgresser dès qu'il est mis en œuvre. Aristote remarquait déjà, dans la *Politique* (1257b33), que « dans les faits », la chrématistique déjouait la clôture de l'*oikonomia*. En disant que l'idée de la circularité, selon l'*economics*, est « métaphysique », je ne veux pas dire qu'elle est inféconde voire jusqu'à nouvel ordre évitable, ou que nous disposerions d'une meilleure idée. Je veux seulement dire – mais c'est déjà tout un programme ! – qu'elle est déconstructible, loin d'être « évidente », « naturelle » ou (moralement et politiquement) « neutre », comme la plupart des économistes veulent nous le faire croire. La circularité est, selon l'*economics*, garantie au mieux dans les conditions de la concurrence parfaite. Or, dans l'*economy*, les entreprises ne visent pas la concurrence mais la production de biens différenciés, de telle façon que leurs marchés échappent à la concurrence et acquièrent des traits monopoloides. L'art entrepreneurial consiste donc à résister à la circularité, faisant crédit à un à-venir incertain et rendant du même coup aléatoire le retour de la valeur investie. C'est grâce à cela que le temps de la circularité avance et s'ouvre à un à-venir. Mais cette ouverture à un dehors est toujours mise en échec, car, étant économique, elle ne peut traiter ce dehors qu'en termes de circularité.

L'économie est donc bel et bien ouverte à l'autre, mais ne peut s'ouvrir à sa singularité qu'en l'inscrivant dans la circularité économique et donc en la ramenant au même. L'ouverture de l'économie à l'autre ou au dehors est ici à prendre au sens fort de l'altérité – aussi empirique et butée qu'on voudra – de toute chose. « L'autre » n'est donc pas à prendre dans un sens moral. Il n'indique pas l'autre personne même si dans son cas aussi, celle-ci interpelle grâce à son altérité. Cette altérité précède donc l'autre comme personne morale dans le sens étroit de ce terme, tout en rendant possible quelque chose comme une loi morale. Elle opère d'ailleurs aussi bien dans l'*economics* que dans l'*economy*, mais d'une manière différente et sur laquelle je ne peux m'étendre ici. L'irréductibilité de l'autre au même de l'économie se révèle dans l'échec. Elle est donc inventée par et dans l'ouverture-tenue-en-échec. Aussi, l'usure réside dans le rapport à la singularité pour autant que l'économie ne peut y faire droit, ne pouvant y faire droit qu'économiquement. C'est cette usure qui fait circuler la circularité, mais en y creusant un écart tenant en échec ce mouvement et biaisant sa circularité. Elle marque une contemporanéité inadéquate à elle-même et un supplément par rapport à ce qui serait son adéquation à elle-même.

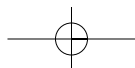
Cette constellation nous est rendue un tant soit peu visible grâce à une interprétation dite « libérale » de l'euro, c'est-à-dire comme indication d'une économi-sation de la société au détriment de sa politisation. L'économie assume désormais la tâche de la totalisation de la société, originellement dévolue au politique. Mais – et c'est là mon hypothèse – dès qu'elle assume cette tâche, elle y faillit. Il va de soi que dans cette constellation il ne peut être question que d'un retrait du politique, puisque sa place s'avère être celle de l'économie. Ceci, du moins, est vrai au sens traditionnel, essentiellement étatique et souverainiste, de la politique comme



réalisation de la raison pratique. Mais l'usure de la raison, dont il est également question dans cette constellation, dessine une sorte de retour du politique tout en transformant le sens traditionnel de celui-ci. Cette constellation est usure de la raison parce qu'elle laisse toujours échapper un en dehors de son cercle. Or, cette brisure constitue l'expérience de la Loi. Cette expérience dessine une nouvelle figure du politique et permet plus particulièrement de préciser le contenu politique de la monnaie.

La Loi, non pas telle ou telle loi formant ce qu'on appelle les règles de conduite en droit, en morale ou en économie, mais ce qui en fait son inconditionnalité, n'est pas une contrainte ou une interdiction positive. Pour la distinguer de ces règles, je l'écris avec une majuscule. Elle marque le fait que la réalité ne coïncide pas avec elle-même et que la raison de ce fait ne peut pas l'embrasser sans que la fêlure de la réalité ne lui assigne une carence, un inaccessible. La Loi ne découle donc pas d'une inaccessibilité de l'autre comme tel ; la Loi n'est pas l'oracle incompréhensible mais impératif que l'autre m'adresserait du dehors. C'est le mouvement circulaire de l'économie, donc le détour par la dépense pour retrouver un revenu, qui est « lui-même » un *double bind* et donc toujours déjà, pour ainsi dire quotidiennement, entamé par le rapport à la singularité, tout comme cette singularité n'existe et n'interpelle que dans sa mise en échec par la circularité économique. Aussi, la Loi se déploie dans l'intrication des deux faces du *double bind* de la raison et du dehors. La Loi est l'interdiction que cette intrication, au lieu d'être une solution, soit autre chose qu'un compromis. De là l'usure de la raison : le lieu de l'origine lui est inaccessible. Elle socialise, mondialise et clôture économiquement le tout social, mais invente justement de ce fait-là ce qui lui échappe et biaise cette totalisation. De là aussi la monnaie.

Nous avons l'habitude de nous représenter l'économie comme un ensemble de choses et processus dans leur mode naturel, voire matériel. L'économie représenterait le monde dans sa prétendue naturalité. N'avons-nous pas longtemps désigné l'objet de l'économie par sa définition matérielle, à savoir la production et la consommation des biens matériels ? Si maintenant la Loi interdit l'accès à l'origine, à une naturalité des choses directement accessible dans leurs présences mêmes, ces choses n'acquiescent de la présence que par des marques qui ne sont pas ces choses, mais les désignent. Ces marques sont un substitut irréductible et donc un supplément venant toujours du dehors pour ce qui, de l'intérieur, a un manque constitutif de présence. Elles hantent comme un spectre toute chose. Celle-ci est désormais saisie par une ombre et parle la langue des valeurs que nous exprimons avec de l'argent. C'est par ce biais que l'économie n'est pas seulement elle-même un système symbolique, mais qu'elle a aussi partie liée avec la rhétorique et avec tous les systèmes de communication et qu'inversement la littérature est hantée par ses thèmes – avarice, richesse, corruption, falsification – et ses personnages – Shylock, Schlemihl, Gobseck. La Loi se loge donc dans la brisure d'une économi- sation et d'un dehors qui s'y annonce et s'en retire. C'est en cela qu'un retour



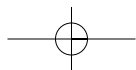
du politique se dessine. Il s'agit d'un retour parce qu'il se révèle dans une économi-
sation et donc dans un retrait. Il s'agit du politique parce que la Loi oblige à
prendre l'autre en charge, dans une circularité économique qui de ce fait est sou-
mise à l'usure, sans pouvoir néanmoins lui faire justice.

Il y a donc là place pour l'invention d'une règle pouvant lui faire justice le
mieux possible. Ce qui laisse ouverte bien entendu aussi la possibilité du pire. Ou
pour le dire autrement, dès que la société est caractérisée par une contempora-
néité inadéquate à elle-même et donc par un manque constitutif de complétude,
les rapports sociaux ne peuvent être déterminés que par des rapports de pouvoir
comme capacité de décision. Mais cette possibilité est elle-même conditionnée par
un dehors qui du coup rapporte la société à la Loi. Je ne dis pas au droit. Il n'est
pas question ici d'une approche juridique du politique. Le droit est dans la constel-
lation que je formule ici, une inscription économique de la Loi. La Loi comme
inconditionnalité nous est donnée dans l'expérience de l'autre à laquelle l'échec
de cette inscription nous confronte. Cette conception du politique est hautement
morale et cela plus dans la tradition de la *Moralität* kantienne que dans celle de la
Sittlichkeit hégélienne. Elle caractériserait le moment politique dans la politique
effective, par exemple aussi celle de nos États européens, non plus par l'exercice
de leur souveraineté mais par l'invention des règles qui respecteraient au mieux
la singularité des autres. C'est le revers de l'économisation et de la juridisation de
la société, ainsi que du retrait du politique qu'elles induisent. Le rapport du citoyen
au droit est abstrait car l'inscription de l'autre (du citoyen ou dans le citoyen) y
est mise en échec, ne fait pas droit à l'autre et lui reste extérieure. Et ce n'est pas
seulement le droit qui est abstrait en Europe. Tout y est abstrait ou, plutôt, devrait
l'être, donnant ainsi une chance à la rencontre de l'autre dans sa singularité.

SPECTRALITÉS FRANCFORTIENNES

S'il y a un retour du politique dans l'économisation de la société, il doit y
avoir aussi du politique dans la monnaie. C'est d'ailleurs le fond du débat dès que
la traditionnelle opposition entre l'économie et le politique touche à sa fin et que,
par conséquent, une présupposition commune rend l'économie toujours déjà
politique et le politique toujours déjà économique. Je veux à présent cerner un
peu plus ce déjà-là du politique dans l'argent et plus particulièrement dans l'euro.

Si la monnaie est une marque, elle met en œuvre, comme toute langue, la
confiance et donc l'intersubjectivité et donc la politique. La tradition philosophique
soutenait déjà ce point de vue. Mon propos se déploie cependant différemment.
Je ne critique donc pas, ou du moins pas en premier lieu, une politique concrète
mais ce qu'elle invoque comme ressort afin de lui en désigner un autre. En effet,
si, comme j'ai essayé de le démontrer dans les lignes qui précèdent, la totalisation
économique de la société inclut toujours un dehors, le rapport à celui-ci ne peut

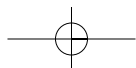


être que celui de la confiance. La monnaie est une créance de la société sur elle-même, créance qu'elle ne peut racheter que par son activité future – et donc incertaine. De plus, la dépense précédant toujours le retour, ou si l'on veut, comme on dit dans ma langue, le coût devant toujours le profit, ce futur reste toujours différé : la fin d'un cycle, toujours nécessaire pour le financement du cycle suivant, dépend ainsi de son incertaine réalisation. Nous réglons nos dettes avec des titres de créance dont la validité dépend d'un à-venir toujours différé et donc d'une confiance ou foi toujours préalable.

Dans la relation que nous avons avec le dehors ou l'autre, celui-ci asymétrise cette relation toujours en sa faveur et c'est pour cela qu'il demande crédit. Pour le dollar ou le florin ce crédit sans fin pouvait se combler dans la toute-puissance divine et pour la tradition philosophique dans la réciprocité du rapport intersubjectif qui caractériserait précisément le politique. C'est bien pour cela que le politique ne désigne plus aux yeux de cette tradition une circularité toujours différée, mais un mouvement circulaire infiniment répété. Il est pour ainsi dire une économie parfaitement réussie, sans perte aucune. L'euro en appelle à une telle situation, mais n'étant justement qu'économique il ne peut éviter la perte. Cela jette une autre lumière sur la confiance et sur le politique qu'elle induit. Car dans ce cas, la confiance provient de l'asymétrie indépassable que toute marque, et donc aussi la marque monétaire, instaure dans la société. Si je la dis « politique », c'est parce qu'elle oblige, non sans pouvoir, à l'invention d'une règle au lieu de son application. Car pour répondre au crédit qu'il demande, l'autre indique un manque de complétude qui conduit toute application pure et simple à son échec.

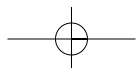
Toutefois, si la monnaie est une langue qui demande, comme toute langue, crédit, elle se distingue des autres langues par le fait qu'elle demande crédit de manière chiffrée. Pour soutenir la confiance qu'elle demande, elle peut faire appel au calcul, créant ainsi de la certitude qui s'accorde mal avec cette confiance. Nous retrouvons ici la figure du *double bind* dont il était déjà question dans le paragraphe précédent. En tant que marque un billet de banque demande une confiance sans limites. Mais simultanément ce même billet ne propose qu'une approche chiffrée de cette confiance. Non pas qu'une autre approche eût été préférable. Certes non. Il y a confiance illimitée justement parce la langue monétaire est chiffrée et donc inadéquate et donc confrontée à la perspective d'une foi sans savoir. En même temps nous sommes obligés de savoir, de calculer, de calculer sans fin une confiance incalculable que l'autre nous impose.

Considérant ce *double bind*, on comprend que la Banque centrale européenne soit déclarée indépendante de la politique. Il y faut en effet des hommes de savoir et des experts en calcul. Mais en insistant lourdement, comme on l'a fait, sur son caractère non politique on commet aussi une erreur grave, puisqu'en fin de compte la valeur de la monnaie est incalculable et suppose de la confiance et donc l'invention politique d'une règle qui fait le mieux possible justice à la singularité des autres. La mission de la BCE est le maintien de la stabilité des prix. Elle doit en



d'autres termes répondre de la stabilité de la valeur de l'euro. Cela met en jeu deux motifs inséparables mais en même temps irréductibles l'un à l'autre : le calcul et la confiance. C'est pour cela que la BCE ne pourra jamais éviter le *double bind*. Pour produire l'effet voulu, à savoir la stabilité de la valeur de l'euro, il faut que les deux motifs soient perçus en même temps sans qu'ils soient réductibles l'un à l'autre. Doit donc rester indécidable si nous avons confiance parce que les banquiers de Francfort calculent sans faute ou si leurs calculs réussissent parce que nous avons confiance.

La BCE ne pourra pas occuper cette position, s'il n'est pas reconnu qu'elle n'est pas seulement une instance technique prétendument neutre et objective, mais aussi une instance du politique tel que j'ai essayé de le définir. Elle doit donc jouer – et de fait joue même s'il est encore tabou de le dire – un rôle politique majeur, alors qu'il est souhaitable de la protéger des influences de la politique. Ces influences sont généralement marquées par des procédures étatiques auxquelles cependant le politique ne se limite pas. Aussi, fermer les yeux sur cette dimension indique ce qui en ce moment manque le plus à l'unification européenne en général, à savoir justement sa crédibilité et la mise en place de politiques qui tout en étant politiques ne coïncident plus avec des procédures de légitimation étatiques.

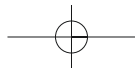


Promesses et angoisses d'une transition monétaire

par Jean-Michel Servet

Une des difficultés majeures, aujourd'hui, pour appréhender la transition à l'euro et les problèmes psychosociologiques qui lui sont liés, est son caractère essentiellement virtuel pour le plus grand nombre des Européens. Ceci tient bien évidemment à sa filiation avec l'écu, *european currency unit*, qui n'était qu'une unité de compte nécessairement très abstraite. Mais surtout, le nombre quotidien d'opérations scripturales en euro est resté très longtemps infime, encore peu accéléré par la livraison de chèquiers en euro en France. Bien que l'euro soit devenu en 1999 la monnaie nationale de douze pays européens et que leurs anciennes monnaies nationales n'en soient plus légalement que des subdivisions, le franc, le mark, la lire, la peseta, etc. restent dans chacun de ces pays la référence car la monnaie est essentiellement pensée par les populations sous sa forme « sonnante et trébuchante » ou plus généralement des billets. À quelques semaines de la disparition des anciennes monnaies nationales, règne massivement une attitude attentiste dans des populations qui, toutes catégories confondues, se disent : « On aura bien le temps de voir quand *il* sera là. » Quand les caissières d'hypermarché demandent à un client si son chèque est en euro ou en franc, il est fréquent que le client réponde : « Non, normal : en franc », ou bien « Non, en franc français », comme si l'euro était une monnaie étrangère.

À défaut de son usage courant, l'euro n'a pris corps qu'à travers des dessins de journaux et de magazines et les métaphores personnifiantes (la naissance de l'euro), religieuses (le passage, la conversion à), sportives (les critères de sélection pour entrer dans le club), qui abondent dans la presse et donnent une réalité toute particulière à la monnaie nouvelle. Une conséquence de cette virtualité de l'euro est le degré élevé d'imprévisibilité des réactions des populations et l'inaillance de certains sondages. Leur technicité et leur scientificité apparentes n'ont d'égal parfois que celles de la météorologie qui, chacun peut le constater tous les



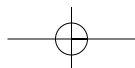
jours en lisant son journal ou en écoutant la radio et en regardant le ciel, ne nous dit que le temps... qu'il aurait pu faire.

LES PROMESSES DE L'EURO, UNE CROYANCE CONSTRUITE SUR LES AVANTAGES SUPPOSÉS DE L'USAGE ET DE LA DIFFUSION DE LA MONNAIE NOUVELLE¹

Il est symptomatique qu'une des premières plaquettes officielles d'information sur l'euro (diffusée en France à partir de novembre 1997) se soit appelée « L'euro et moi », titre de grande taille avec en sous-titre de petite taille « L'euro fait la force ». Un tel titre principal privilégiait de façon évidente les rapports privés à la monnaie. Cette individualisation des utilisateurs se traduisait aussi dans ce même document, largement diffusé par le ministère en charge de l'économie, par l'illustration non de photos de groupes en situation d'échange ou de communication, mais de personnages séparés les uns des autres. Loin donc de consacrer l'euro comme une expression communautaire de la situation politique et culturelle de l'Europe déjà unie, certains ont cru pouvoir agir par la monnaie, pensée à tort comme un instrument essentiellement économique et privé, en vue d'unifier l'Europe par la multiplication des échanges commerciaux. Nombreux sont les projets d'« adaptation » des populations à l'euro, qui ont tourné peu ou prou autour de la fonctionnalité de l'objet monétaire dans les usages privés des consommateurs (double affichage des prix, diffusion d'une calculette, symbole neutre et lisible sur les pièces et billets).

Une logique de l'intérêt individuel a ainsi en quelque sorte été instrumentée par les promoteurs de la « monnaie unique européenne ». Parmi les principales justifications de son introduction, l'idée selon laquelle l'euro facilitera et rendra moins coûteux les déplacements transfrontaliers est fréquente. La facilité de se déplacer et d'échanger dans un même espace de paiements avec une parfaite connaissance des coûts et sans risque d'une évolution défavorable des taux de change a été avancée. Cet argument est objectivement juste, mais formulé au niveau macroéconomique et ne s'appliquant en pratique directement qu'à certains secteurs d'activités et à certains espaces, il ne convaincra pas des populations européennes qui, pour la moitié d'entre elles, ne prennent pas de vacances hors de leur domicile et sont seulement 20 % à franchir pour des raisons personnelles ou professionnelles les frontières nationales intra-européennes. Les déplacements seraient favorisés par la diminution des coûts de transaction, ainsi que le justifie l'exemple fréquemment employé de ce voyageur qui, franchissant successivement toutes les frontières intérieures de l'Union et convertissant successivement dans chacun des pays son avoir, se trouverait, à l'issue de son périple, sans avoir dépensé un sou pour consommer ou investir, en possession de la moitié seulement de son avoir

1. Nous avons développé cette approche notamment dans *L'Euro au quotidien, une question de confiance*, Desclée de Brouwer, Paris, 1998.

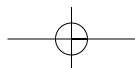


initial, simplement du fait de l'accumulation successive des frais de conversion. Cet argument est limité car s'il est vrai que les frais de change, au sens strict, ont disparu dans la zone euro au 1^{er} janvier 1999, les frais de transaction entre pays différents, eux, sont et seront maintenus, sauf à régler à partir de 2002 l'ensemble des transactions en espèces sonnantes et trébuchantes². L'usage dans un pays de cartes de crédit et surtout de chèques émis dans un autre pays de l'Union continuera en effet de donner lieu à un prélèvement jusqu'à unification des systèmes de compensations à l'échelle de la zone euro, ou jusqu'à une décision politique l'imposant aux établissements financiers.

Un autre argument qui consiste à affirmer que les prix baisseront pour le « consommateur », parce que les commerces des différents pays se feront plus concurrence, ne vaut que pour les zones frontalières et pour les consommateurs ayant la possibilité matérielle de comparer les prix et de se déplacer ; par exemple ceux des vallées de la Moselle et du Rhin, de la Catalogne espagnole et française, des deux versants du Pays basque ou de la région de Gênes et de Nice. Lors d'enquêtes menées dans l'agglomération lilloise sur la préparation des populations en situation de précarité économique et d'exclusion sociale, nous avons constaté une très faible mobilité de ces populations pour ce qui est de leurs achats. On peut remarquer que si 9 % des habitants de l'Europe des Quinze vivent à moins de 30 km d'un autre pays de l'Union, ce pourcentage de populations habitant dans une zone située près d'une frontière intra-communautaire est très différent selon les pays : 100 % au Luxembourg, 39 % aux Pays-Bas ou 26 % en Belgique, 11 % en France et en Allemagne mais 4 % seulement en Espagne et 1 % en Italie ou au Royaume-Uni. L'argument de la concurrence par les prix à l'étranger est sans doute moins ou très peu convaincant pour les habitants de la Bretagne, de la Charente, de la Sicile, de l'Andalousie ou de l'Écosse, autrement dit de régions excentrées et éloignées des frontières d'un autre pays de l'Union européenne. Sur les quelque cent millions d'opérations de règlement par chèque ou par carte effectuées chaque jour dans la zone euro, seulement quelques centaines de milliers impliquent des opérations transfrontalières.

Aux arguments pratiques donnés en faveur de la « monnaie unique » s'ajoutent chez certains les multiples évocations de miracles macroéconomiques supposés lui être dus en matière de baisse du chômage. Ceci laisse plus d'un Européen sceptique compte tenu de l'usure de l'argument au cours du quart de siècle qui a

2. À noter que la Banque de France a fixé en janvier 1999 à 3,5 % la commission pour le change de monnaies de la zone euro contre francs, alors que la plaquette diffusée par les pouvoirs publics à trente-trois millions d'exemplaires au moment de l'introduction de l'euro annonçait que cette opération serait gratuite. Une étude diffusée en septembre 1999 par la Banque centrale européenne a montré que les commissions prélevées sur les virements dans la zone euro variaient de 3,5 à 26 euros pour les virements d'un faible montant et pouvaient atteindre 400 euros pour des virements d'un montant élevé ; il convient d'ajouter que le délai de virement est de 4,8 jours ouvrables en moyenne, avec des écarts importants selon les pays, alors qu'il est de un à trois jours pour les paiements domestiques.



précédé l'introduction de l'euro et du fort déficit de l'Europe « sociale » par rapport à l'Europe « économique » et « financière³ ».

LES CRAINTES DES FUTURS USAGERS DE L'EURO

Les usagers et consommateurs sont plus conscients des pertes (souvent surestimées) que des gains (souvent sous-estimés). Ainsi généralement, les inconvénients réels voire imaginaires du passage à l'euro sont surévalués par rapport aux avantages. Par exemple, joue un effet nominal pouvant se traduire par un effet-prix ou un effet-revenu.

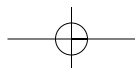
Un effet-prix se produit dans les pays comme l'Irlande ou le Royaume-Uni – si on anticipe l'adhésion de ce pays – dans la mesure où la livre représente une valeur supérieure à l'euro, et donc laisse penser qu'il y aura hausse des prix en cas de changement de monnaie. Il peut aussi se développer dans tous les pays selon la façon dont est comprise la règle des arrondis et dont sont fixés les nouveaux prix psychologiques.

Un effet-revenu se manifeste dans les cas français ou allemand par exemple, car l'euro a une valeur supérieure à l'ancienne unité nationale et la division nominale des valeurs et des revenus, qui s'ensuit, engendre une impression d'appauvrissement.

On doit rappeler que lorsque dans certains pays, telle la France, les retraites jusque-là trimestrielles ont été mensualisées, de nombreuses personnes ont eu l'impression d'une perte de revenu et plus généralement de richesse. Ces réactions, qui se sont traduites par quelques suicides en Italie pour citer ce pays, peuvent paraître absurdes à un public éduqué, mais ne doivent pas être négligées.

Il en va de même de la règle des arrondis, à l'unité supérieure ou à l'unité inférieure, qui devrait être très largement expliquée de façon à dissiper l'impression d'une formule magique permettant aux « gros » de s'enrichir aux dépens des « petits ». Comment expliquer facilement aux usagers d'une calculette que 10 francs convertis en euros donnent 1 euro 52 centimes et que cette dernière somme convertie à son tour en francs ne fasse que 9 francs 97 centimes... Pour mesurer les difficultés du passage, il convient de rappeler qu'au Royaume-Uni, en 1971, en dépit d'une information particulièrement intensive, un sondage a montré qu'un mois et demi après la décimalisation de la livre sterling 45 % des personnes interrogées donnaient une réponse fausse ou n'étaient pas en mesure de répondre à une question simple ayant trait à la conversion de l'ancien système divisant la livre en vingt shillings et le shilling en douze pence, au nouveau système divisant la livre en cent pence. De même, des tests de manipulation effectués auprès du personnel

3. Voir notamment Ph. HERZOG, *Avec l'euro, construire les relations sociales européennes*, Rapport de mission établi à la demande de Pierre Moscovici, ministre chargé des Affaires européennes, juin 1998.



des agences bancaires et des commerçants, avec des billets factices libellés en euro, ont fait apparaître un taux d'erreur élevé : entre 3 % et 5 % du chiffre d'affaires quotidien des entreprises⁴. Aux Pays-Bas, une enquête réalisée à moins d'un an de l'introduction des pièces et des billets en euro, sur le double affichage florin/euro dans les commerces de détail, a révélé 15 % d'erreurs dans les taux de conversion ; les boulangers, épiciers, bouchers, cafés-restaurants et coiffeurs étaient ceux qui commettaient le plus souvent des erreurs⁵.

Une étude, réalisée en France en juin 1997 par l'Union féminine, civique et sociale, montrait que seulement 12,5 % des enquêtées arrivaient à convertir sans calculatrice des francs en euro, 32 % y parvenaient sans difficulté avec une calculatrice, alors que 19 % refusaient d'essayer et que 34,5 % n'arrivaient pas à poser la division dans le bon sens ; si l'on ajoute qu'environ la moitié des enquêtées ne s'étaient jamais servies d'une calculatrice et que 10 % même après une démonstration ne sont toujours pas arrivées à faire la conversion avec calculatrice, on mesure le chemin à parcourir pour le passage à l'euro, n'en déplaise à ceux qui s'imaginent qu'il suffit d'initier des techniques « simples comme une calculatrice » pour y aider. Les enquêtes de terrain sur la préparation à l'euro des populations en situation de précarité économique ou d'exclusion sociale montrent que des personnes n'ayant pas de sérieuses difficultés pour faire leurs courses en francs en ont beaucoup pour passer à l'euro sans commettre d'erreur⁶.

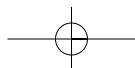
Il existe des différences considérables entre pays quant aux réactions face à l'euro : assez favorables en Italie ou en Espagne, largement indifférentes en Finlande, ou plutôt défavorables comme en Allemagne et, surtout, au Royaume-Uni et au Danemark. Dans certains pays, les experts relèvent que la recherche par la population d'informations sur l'euro est d'autant plus forte que ceux qui font cette démarche sont défavorables à ce qui leur apparaît être une disparition de leur monnaie nationale, alors que dans d'autres pays tels la France ou le Luxembourg on n'observe pas cette corrélation.

Les problèmes ne sont pas seulement pratiques ou plus exactement les questions techniques sont la forme d'apparition de questions essentielles. Le changement monétaire nominal a un effet imaginaire qui exprime et mobilise des craintes plus profondes tenant surtout à une perte d'identité et de repères. Les anticipations, donc les croyances, négatives sur l'évolution des prix ou des revenus peuvent s'appuyer sur des arguments académiques et passer ainsi pour des points de vue « scientifiques », non pour des opinions idéologiques ou des choix politiques. Les inquiétudes sont différentes d'un pays à l'autre.

4. Les erreurs sont de 5 % par exemple dans les restaurants McDonald's et de 3 % dans les hypermarchés Carrefour, alors que la marge d'erreur est habituellement de 0,01 % pour une marge bénéficiaire de 1 % (*Le Monde*, 2 novembre 2001, p. 14).

5. *Le Monde*, 27 mars 2001, p. 20.

6. Ces personnes savent par habitude quel billet il faut donner pour régler une dépense de quarante-deux francs ou de soixante-deux francs par exemple, mais en fait elles ne comptent pas.

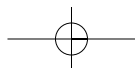


Il est clair par exemple que les arguments anti-euro en Allemagne et en France sont fondés sur des croyances diamétralement opposées, qui ne peuvent se réaliser simultanément. Les Français, pour avoir subi, depuis la fin des années 1960 jusqu'à celle des années 1980, de fortes hausses des prix accompagnées de longues périodes dites de « blocage » et de « contrôle » des prix, craignent une manipulation des prix relatifs et une dévalorisation des salaires et des retraites. Les Allemands posent plus souvent des questions à propos du maintien du pouvoir d'achat de leur épargne, en raison du souvenir difficilement effaçable de la dépréciation monétaire de 1923. Pour les premiers, le laxisme monétaire supposé caractériser la monnaie dite unique, héritage de monnaies prétendues « faibles » du sud de l'Europe, induira une dépréciation de la valeur de l'euro, donc des pertes de revenus réels. Pour les seconds, la rigidité monétaire affirmée du système monétaire mis en place aura des conséquences déflationnistes considérables, d'où une diminution des activités et des revenus au plan interne, la forte valeur de l'euro par rapport au dollar ou au yen permettant aux biens produits hors de la zone euro de venir concurrencer les productions européennes et entraînant un accroissement du chômage.

Ces craintes étaient évidentes dès la préparation du passage à l'euro. Il est de ce point de vue intéressant de commenter un sondage de la SOFRES réalisé en octobre 1997. Il montrait qu'une majorité de Français pensaient que la mise en place de l'euro aurait des effets positifs pour « les échanges de l'Europe vers l'extérieur » (70 %), pour « l'économie française en général » (50 %), pour « la compétitivité des entreprises » (54 %) et pour « le secteur bancaire » (55 %). En revanche, ils étaient une minorité à avoir cette opinion positive pour « la stabilité des prix » (44 %) et surtout pour « l'épargne et le patrimoine » (26 %), pour « le niveau de vie » (24 %), pour « les salaires » (22 %) et pour « l'emploi » (31 %). Or ce sont là autant de questions situées dans un rapport de proximité plus grand avec les préoccupations immédiates des gens. Ceux-ci (selon le même sondage) sont 68 % à penser qu'ils auront certainement ou probablement des difficultés personnelles au moment du passage à l'euro ; 90 % des personnes âgées et 36 % des personnes à « revenus modestes » pensent qu'elles auront des difficultés durables.

Il en va de même en Allemagne où un sondage publié en février 1998 par le quotidien économique *Handelsblatt* révélait que 40 % des Allemands pensaient que l'introduction de l'euro entraînerait une aggravation du chômage (contre 18 % d'opinion contraire), 57 % affirmant que l'euro provoquerait une baisse de la protection sociale. Ceci explique que 58 % des Allemands apparaissaient dans le même sondage comme hostiles à l'euro et que quatre Allemands sur dix pouvaient alors être persuadés que le calendrier de sa mise en place ne serait pas respecté.

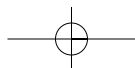
Dans cette perspective, il est symptomatique que le taux d'adhésion des femmes à l'euro soit beaucoup plus faible que celui des hommes. Une des raisons pour expliquer la différence longtemps proche de dix points entre le pourcentage des hommes et celui des femmes favorables à l'euro est que celles-ci sont généralement beaucoup moins sensibles à des arguments techniques. Parmi les pratiques



culturelles qui risquent d'être bouleversées par l'introduction de la monnaie nouvelle, il y a celle relative à la façon de faire l'appoint et de rendre la monnaie. Ceci peut contribuer au malaise diffus face à la monnaie nouvelle. Nombreuses sont les personnes qui affirment que nous aurons beaucoup plus de pièces en poche car nous allons redécouvrir les centimes.

Les différents pays européens ont un nombre de pièces et de billets très différents : le nombre de type de pièces est beaucoup plus grand en France et en Espagne – neuf types de pièces – et en Allemagne et en Autriche – huit types de pièces, ce qui sera le cas de l'euro –, qu'en Belgique, au Luxembourg et en Finlande – cinq types de pièces –, ou en Suède – quatre types de pièces seulement –, par exemple. Ajoutons que le choix de donner une face nationale aux pièces risque de complexifier leur usage à travers le continent et d'entraîner le refus de certaines d'entre elles. Si les quinze pays de l'Union adoptaient l'euro et frappaient huit types de pièces plus des pièces commémoratives, jusqu'à trois cent quinze pièces en euro différentes circuleraient en Europe, sauf à décider que ces commémorations ne pourraient qu'être communes et européennes (ce qui limiterait sans doute le nombre à cent cinquante environ). Cette introduction d'une face nationale sur les pièces, que la majorité des organisations de consommateurs n'a pas demandée, loin de favoriser l'usage de l'euro, peut donc au contraire, par crainte de fausses monnaies, induire un refus de pièces en euro mais « non nationales », rejet *a priori* étonnant pour une monnaie réputée européenne. Ces faces nationales peuvent poser des problèmes pratiques plus nombreux dans des pays comme la France, occupant une position géographique centrale dans l'Union et recevant touristes et voyageurs de provenances variées. Ces faces nationales sont même un danger potentiel pour la monnaie unique : si des décrochages monétaires étaient envisagés dans quelques pays, certains types nationaux d'euro pourraient être plus recherchés que d'autres ; la « mauvaise monnaie » chasserait alors la « bonne monnaie », qui disparaîtrait de la circulation. Fort heureusement, la valeur libératoire des pièces est limitée et aucun signe distinctif national ne figure sur les billets.

Enfin, certaines dénominations élevées (par exemple en France, les billets ayant une dénomination supérieure à 500 francs) sont inconnues alors que seront introduits des billets de 500 euros, dénomination proche de la plus forte valeur des billets en mark. D'où des changements possibles dans les usages nationaux de paiement ; ceci est à mettre en rapport, quand elle n'existe pas, avec l'introduction possible en France de la facturation de règlements internes par chèque, qui provoquerait le développement de transactions en espèces (ou par carte) au détriment des premiers. Or, pour nombre de Français, donner ou recevoir un seul billet pour régler une somme élevée, alors qu'ils sont habitués à le faire dans ce cas, soit par chèque (personnalisé par nature), soit avec une liasse de billets, peut laisser l'impression d'un paiement inachevé, autrement dit de ne pas avoir ou de pas avoir été suffisamment payé, impression compensée peut-être par le format du billet.



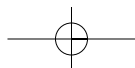
Deux conditions du passage à l'euro au quotidien sont essentielles pour ce qui est de la reconstruction des référents monétaires. Ce sont, d'une part, l'apprentissage d'un nouveau code monétaire (nouvelle échelle de valeurs et de prix des biens et services ; d'autre part, la reconstruction d'une mémoire des prix, déterminant notamment les comportements de consommation, d'épargne et d'investissement.

La gestion des budgets familiaux permet d'observer une certaine planification des dépenses, certaines permanentes comme les loyers, les factures d'électricité, la nourriture, d'autres ponctuelles, occasions parfois de « faire une bonne affaire ». Une norme essentielle en matière monétaire est pour le consommateur l'échelle de grandeur de ses dépenses en proportion de ses revenus. Rappelons que les différentes catégories de consommateurs se font une idée de la hiérarchie des prix, une image de ce qui est cher et de ce qui l'est moins, en mémorisant une gamme de prix de biens et de services tout à la fois limitée – le prix de vingt à cinquante biens ou services sans doute – et différente, quant aux prix retenus comme référents, selon les modes de vie des divers milieux sociaux et culturels, les sexes et les tranches d'âge. Les commerçants et les publicitaires doivent redéfinir les seuils psychologiques de prix en euro pour chaque type de produits et services⁷.

On doit noter ici que la connaissance plus étendue et plus précise, qu'ont les femmes, des prix des biens de consommation courante, explicable par leur pratique plus fréquente des achats quotidiens, éclaire une facette de leur opposition plus forte (ou de leur moindre adhésion) à l'euro : le changement monétaire entraîne une perte considérable de leur savoir-faire dans la gestion des budgets familiaux. Les populations à faible revenu, toujours anxieuses de « joindre les deux bouts », doivent donc être particulièrement préparées au passage à l'euro, afin de calmer l'inquiétude qu'elles éprouvent d'être perdues dans ce nouvel espace de prix et de courir le risque de se faire bernier.

C'est aussi la raison pour laquelle chacun a été dûment informé avant même la disparition des anciennes monnaies nationales du montant en euro de ses revenus, salaire, retraite, dividende, intérêt, rente, allocation chômage, prestation familiale, bourse, etc. Cette information devant être accompagnée, pour relativiser le choc éventuel causé par une diminution nominale forte, de celle portant sur le montant de certaines dépenses ou du prélèvement fiscal, par exemple. Il est significatif qu'en France, selon les milieux sociaux et les tranches d'âge, l'usage des « anciens francs » se fasse à partir de niveaux différents : pour les uns à partir de mille francs/cent mille francs, pour d'autres, du prix d'une voiture et pour certains, du prix d'un appartement ; généralement, seules les tranches d'âge nées après 1956, les personnes arrivées en France depuis la fin des années cinquante, ainsi que celles gérant des budgets très élevés dans un cadre professionnel, pensent toutes les valeurs en francs actuels (la plupart perdent au-delà d'un certain seuil l'échelle de

7. De la même façon, les travailleurs sociaux qui contrôlent les budgets des personnes en situation de forte précarité doivent réapprendre les niveaux normaux de dépense exprimés en euro.

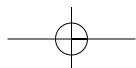


grandeur d'un prix ; plusieurs millions de francs ou plusieurs milliards, « ça ne parle plus »). Un certain nombre de personnes âgées justifient le recours aux « anciens francs » comme unité de compte par le fait qu'ainsi elles ont l'impression d'être plus riches : « Un million, disent-elles, c'est quelque chose ; dix mille francs, c'est rien du tout » ; alors que pour des jeunes de banlieues : « Les anciens francs, ça gonfle les poches », et l'euro, « ça les dégonfle ». Une question implicite risque donc d'être, pour ce qui est de l'adoption de l'euro et à défaut de la représentation d'un intérêt collectif supérieur : « À qui va profiter l'euro ? Vais-je personnellement y gagner ou y perdre, et dans ce cas, au profit de qui ? »

QUE SE CACHE-T-IL DERRIÈRE LES CRAINTES EXPRIMÉES FACE À L'EURO ?

Nous l'avons vu, l'argumentaire économique en faveur de l'euro est essentiellement fondé sur une vision neutre et sans dimensions sociales de la monnaie. Celle-ci est appréhendée dans sa fonctionnalité et elle ne présente d'autre épaisseur sociale ou culturelle que celle des signes apposés sur les moyens de paiement. De ce point de vue, l'image des billets en euro est révélatrice. Leur conception a certes dû composer avec des cultures différentes et de nombreuses susceptibilités historiques ; les signes identitaires y sont par conséquent réduits à néant. Les images de ponts, de fenêtres et de grilles, tout comme la carte européenne sans tracé de frontières, sont les symboles d'un univers d'ouverture sans limites internes (ce que soulignent, dans les enquêtes, notamment les personnes issues de l'immigration). Cependant, en éliminant tout ce qui pouvait choquer (tous les symboles religieux, politiques, les personnages historiques et littéraires nationaux) et en choisissant des formes architecturales volontairement non identifiables à un lieu précis, on a rendu très difficile et différé l'appropriation de ces images par leurs utilisateurs. Et on a réduit la possibilité que ceux-ci se projettent collectivement à brève échéance dans ces images – autrement dit expriment un projet commun ; seule la figure presque anamorphique de la carte européenne et le nom « euro » (Europe) peuvent introduire cette dimension de projet collectif et contribuer à la reconnaissance d'une souveraineté historiquement nouvelle.

Cela paraît traduire une volonté implicite d'encastrement économique du politique et une réduction du citoyen à l'état de sujet usager-consommateur. Cette individualisation de la monnaie ne peut que rendre plus difficile l'inscription explicite de l'euro dans un projet collectif. Le changement monétaire nominal opère un effet imaginaire qui exprime et mobilise des craintes allant au-delà des habitudes et des routines perdues en matière de paiement et de gestion et tenant surtout à une perte d'identité et de repères collectifs. L'euro interroge et déconstruit les attachements particuliers aux anciennes monnaies nationales, produits d'histoires pluriséculaires, et reconstruit, ou reconstruira, une forme spécifique de rapport à l'argent pour l'ensemble des populations européennes. Le rapport à



« l'argent » doit être compris comme un rapport à soi-même, aux autres et au « tout » que constitue la société. Le lien monétaire mobilise en effet trois niveaux : celui de *l'organisation et du fonctionnement qui permettent les échanges*, celui de *la solidarité et de la dynamique des rapports sociaux*, et celui de *l'intégration à toute collectivité*, à travers la reconnaissance et l'expression d'une souveraineté et d'une hiérarchie en valeurs⁸.

Ce lien est donc à la fois intime et individuel, quand la personne mentalise consciemment ou inconsciemment ses relations d'existence en termes monétaires ; quand, comme le montrent certaines études psychanalytiques, « l'argent » fait corps avec la personne et est un élément de son identité⁹. Il est social à travers la fonctionnalité des échanges et les relations de solidarité d'une part, et les relations de souveraineté impliquant l'État comme incarnation du collectif, d'autre part.

Ce qui est en jeu dans ces rapports à « l'argent », interpellés par le passage à l'euro, ce ne sont pas les autres en tant qu'agrégat d'individus agissant selon une logique fondée sur le seul intérêt personnel. Se trouve interpellé l'invisible du grand Autre faisant totalité sociale¹⁰.

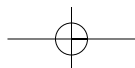
Des expressions familières voire argotiques comme « blé », « fric », « brique », etc., pour désigner « l'argent », traduisent les investissements, les projections multiples et les liens intimes qui sont en jeu, notamment avec la nourriture, l'habitat, l'habillement, le corps. Ces investissements et ces projections ne réduisent pas « l'argent » à une dimension fonctionnelle de média, mais de façon bien plus profonde participent à la définition et à la construction de l'identité de chacun¹¹ dans sa culture. Qu'une personne en situation d'exclusion prenne son livret A pour une pièce d'identité ou qu'un cadre en vacances refuse d'utiliser sa carte de crédit pour préserver son anonymat, ces cas illustrent au-delà des différences sociales un phénomène commun. Pour exprimer cette dimension de lien de l'« argent », rappelons qu'on dit *dénouer* une relation pour signifier que l'on paie, ou encore qu'on est *étranglé* de dettes, faisant ainsi de cette image de la dette financière comme lien et comme attache un élément quasi universel. Et dans le mot « *intérêt* », un linguiste ne trouverait-il pas, avec sa décomposition en « *inter est* », l'expression même du lien ?

8. J. BIROUSTE, « Aspects psychologiques du passage à l'euro », université Paris-X-Nanterre, rapport d'expertise pour le groupe Euro du Comité consommateurs, Commission européenne, DG XXIV, décembre 1997, p. 1.

9. Cf. D. ANZIEU, « Le dehors et le dedans. Le Moi-peau », *Nouvelle Revue de psychanalyse*, n° 9, printemps 1974, Gallimard, Paris.

10. M. AGLIETTA, A. ORLÉAN (éd.), *La Monnaie souveraine*, Paris, Odile Jacob, 1998.

11. M. L. SAGNA, *Les Usages sociaux et culturels de la monnaie : une clientèle en difficulté à la Poste et la gestion de ses incertitudes*, Thèse de doctorat en sociologie, Université de Caen, 1998, p. 155-160. Voir aussi la contribution de M. SALMONA au Rapport : *Exclusion et liens financiers*, 1999-2000, Paris, Economica, 1999.



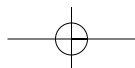
Si l'argent est au cœur tant de l'intime que du collectif et est un élément essentiel des attachements de l'individuel au collectif, rien d'étonnant à ce que l'introduction de l'euro soit porteuse d'angoisses et de promesses, de tensions contradictoires entre ce qui est espéré et redouté, chacun étant, par les contraintes de sa situation particulière et de son vécu immédiat et passé, porteur d'un degré différent des unes et des autres.

LA GESTION DES ANGOISSES FACE À L'EURO

Pour cerner les difficultés de la transition à partir des angoisses privées et collectives, exprimées ou latentes, ou encore des rumeurs, il est tentant de vouloir opposer des groupes dits « à problèmes » à des groupes supposés « sans problème » (en distinguant jeunes, seniors, actifs et inactifs, etc.). Cette galerie de portraits supposés « typiques » donne une gamme de caractéristiques, supports de handicaps potentiels dans l'adoption de l'euro ; elle peut être étendue à l'infini (certaines personnes cumulent des handicaps supposés en termes de mobilité, de ressources économiques ou cognitives, notamment). Les caractéristiques peuvent ainsi se décliner jusqu'aux individualités et se recomposer à l'infini pour former des groupes et des sous-groupes sociaux. Ceux qui sont chargés de préparer des réponses à ces supposés handicaps risquent ainsi de stigmatiser tel groupe (personnes âgées, ou porteuses d'un handicap physique, mental, socio-culturel, socio-économique, etc.) en termes de « difficultés face à l'euro », produisant ainsi une stigmatisation négative. Exceptionnellement, sont mis en avant, pour un groupe, un élément positif et des avantages comparatifs dans la transition (par exemple du fait des mobilités transfrontalières ou de la maîtrise des nouvelles techniques de communication et de paiement). Cela masque aussi les difficultés que pourraient rencontrer des individus appartenant à des groupes prétendus sans problème dans la transition du franc à l'euro.

Autrement dit, la démarche spontanée consiste à repérer un handicap, pensé comme caractéristique essentielle du groupe, et d'imaginer, d'une part, quel type d'obstacle ou de problème se posera à ce groupe, lors de l'introduction de l'euro et compte tenu de sa « déficience », et d'autre part, comment pratiquement il sera possible d'y répondre.

Il paraît essentiel ici de ne pas partir des problèmes supposés particuliers à tel ou tel groupe, défini par un critère unique. Il convient au contraire de partir des problèmes généraux qui se posent dans l'introduction d'une monnaie nouvelle, en mesurant très précisément où se trouve la nouveauté et quels sont les façons habituelles d'agir, ou les processus cognitifs, affectés ou mobilisés par le changement. Dans un deuxième temps seulement, il faut aborder les problèmes généraux posés par la nouveauté et analyser comment chacun d'eux se décline, se multiplie et avec quel degré d'intensité et de fréquence selon les multiples groupes.



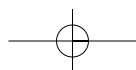
Toutefois, les éventuelles difficultés rencontrées par les individus lors de la transition vont dépendre non seulement du degré de ces handicaps qui sont généralement reconnus, mais aussi des psychopathologies individuelles face à l'argent.

Les difficultés éprouvées sont également déterminées par le degré de confiance que les individus ont en eux-mêmes et dans les autres¹². Or, de ce point de vue, l'argent est un élément essentiel car il met en cause un rapport à soi, un rapport horizontal aux autres membres de la société et un rapport hiérarchique à la souveraineté et à l'État. En outre, il lie le présent à l'avenir et au passé. Compte tenu de ces dimensions complexes et longtemps négligées du passage à l'euro, rien ne serait plus faux que de réduire la question de l'abandon des anciennes monnaies nationales à ses dimensions macroéconomiques et à de simples problèmes techniques. Rien ne serait plus dangereux aussi que de s'arrêter à la seule confiance (certes nécessaire mais tout à fait insuffisante) des marchés financiers pour comprendre ce processus en cours de déconstruction-reconstruction. Ce serait, encore une fois, réduire les citoyens à des consommateurs-usagers, utilisateurs de moyens de paiement, socialement indifférenciés, simplement attentifs aux coûts transactionnels, et dont les peurs et malaises seraient réglés par une bonne communication.

De toute évidence, la mémoire des expériences passées est une référence collective et individuelle. Le passage à l'euro en Europe ne peut se faire sans tenir compte des aventures monétaires particulières qui ont été celles de chacune des monnaies nationales et des monnaies qui les ont précédées. Cette mémoire induit confiance, méfiance ou défiance¹³ dans le changement monétaire. Parmi les souvenirs de ces changements en Europe, on peut citer pêle-mêle : pendant la Seconde Guerre mondiale, l'introduction au Luxembourg de la monnaie allemande ; après la guerre, en Belgique, l'opération *Gutt* qui, entre autres, fit disparaître les réserves monétaires nées du marché noir en limitant les conversions possibles des anciens billets en nouveaux ; l'adoption du schilling en Autriche et, en Allemagne, l'hyperinflation et l'avènement du mark ; en 1971, en Irlande et au Royaume-Uni, la décimalisation ; au Portugal, la disparition de subdivisions monétaires tels le *tostao* ou le *meio-tostao* ; en France le passage au nouveau franc et la réapparition des centimes (1960), en Finlande l'adoption du nouveau mark ; tout comme l'intégration monétaire de l'Allemagne de l'Est, en 1990, par la RFA, après la chute du Mur. Toutefois, le passage à l'euro est, par son ampleur et par les conditions de sa réalisation, très différent de ces changements monétaires encore vivants dans la mémoire des Européens.

12. Voir les travaux menés par Jacques Birouste, professeur de psychopathologie à l'université de Paris-X-Nanterre.

13. Pour une approche en termes de confiance, nous renvoyons à des travaux antérieurs, notamment : *La Construction sociale de la confiance*, Paris, Montchrestien, 1997 ; *L'Euro au quotidien, une question de confiance*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998 et *Une économie sans argent, les systèmes d'échange local*, Paris, Le Seuil, 1999.

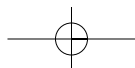


Nous avons cité certains éléments de la mémoire monétaire des Européens au xx^e siècle. Cette mémoire est évidemment plus longue. L'attachement des Anglais à la livre sterling dont l'origine remonte à huit siècles (la décimalisation n'a pas touché à cette unité, seulement à ses fractions), ou celui des Français à une monnaie dont le nom apparaît en 1360, qui naît sous sa forme moderne de la Révolution française (en 1795) et qui a survécu à tous les régimes politiques pendant deux siècles (deux empires et cinq républiques¹⁴), sont sans doute plus enracinés que ceux de peuples ayant encore la mémoire de changements monétaires modernes profonds. Des monnaies plus récentes peuvent faire l'objet d'un attachement marqué à des moments ou époques décisifs pour l'indépendance ou l'unification du pays ; ainsi le franc belge (1832), la drachme grecque (1833), la lire italienne (1862) ou le mark allemand (1871). À la différence d'autres nations, ces deux derniers pays gardent dans leurs annales un processus d'unification monétaire par abandon de monnaies locales dû à une unification partielle (en Allemagne, florin au sud en 1837 et thaler au nord en 1838, puis unification autour du mark en 1871).

Mais cette mémoire peut être trompeuse. La conversion du franc français en nouveau franc (1960) est la référence principale en France, pays où après plus de quarante ans un grand nombre de personnes évaluent encore en « anciens francs ». De ce fait, beaucoup de Français qui n'ont pas encore assimilé les nouveaux francs ont la conviction profonde qu'ils utiliseront des euros mais qu'ils évalueront en francs. Or, un rapport de un à cent (cas du passage des anciens aux nouveaux francs) est beaucoup plus facilement réalisable qu'une multiplication ou une division approximatives par 6,56, sauf à recourir sans interruption à une calculatrice ou à une table, à la manière de Voltaire qui disait ne pas pouvoir acheter ou vendre en livres, sous et deniers sans le secours de son Barème. Et peut-être doit-on croire ces seniors qui affirment leur confiance dans l'euro, car il leur permettra d'abandonner définitivement les « anciens francs » et les mettra sur un pied d'égalité avec leurs petits-enfants. À moins que, le double affichage perdurant, les Français ne retrouvent la distinction entre compte (aujourd'hui en franc) et paiement (aujourd'hui en euro), qu'ils pratiquaient jusqu'à la fin du xviii^e siècle, comptant en livres, sous et deniers et réglant leurs dettes avec des pièces aux dénominations et valeurs très variées. L'usage de compter en sous a perduré jusque dans les années 1970, dans certains milieux sociaux, pour des achats quotidiens. De nombreux Anglais ont évalué en guinées certains biens comme les vêtements, jusque dans les années 1960, alors que ces pièces avaient disparu depuis plus d'un siècle et demi.

Chez de nombreux décideurs, l'optique a longtemps prévalu de négliger cette « irrationalité » de la confiance et de croire que la question était, outre les problèmes de politique macroéconomique, fondamentalement et seulement

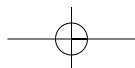
14. Ainsi, le général de Gaulle avait renoncé à réintroduire le terme « livre » pour désigner le nouveau franc, comme il l'avait d'abord pensé, afin de marquer sa rupture avec la IV^e République.



technique, confondant un tel changement avec des opérations telles que le passage à la conduite à droite en Suède, la substitution du kilo à l'oka, l'ancienne unité de poids grecque, ou des degrés Celsius aux Fahrenheit. Aussi, les gouvernants ont (trop) longtemps pensé que la préparation active et l'« apprentissage » des populations européennes au passage à l'euro se feraient spontanément dans les premières semaines de 2002 par une circulation parallèle des euros et des anciennes monnaies nationales. Cette approche a fort heureusement été dépassée au cours de la période précédant le 1^{er} janvier 2002, date d'introduction des pièces et billets en euro.

Les réflexions d'institutions multiples, à l'initiative notamment de la Direction générale de la Commission européenne en charge des consommateurs¹⁵, ont permis une meilleure appréhension de la notion de passage d'une monnaie à une autre. Les actions en direction de l'enseignement et des populations dites sensibles se sont multipliées. Les contraintes et les résistances, de plus en plus prévisibles, du réel et l'attentisme de l'immense majorité des Européens ont ainsi obligé les décideurs à prendre conscience des mécanismes de construction de la confiance dans une nouvelle monnaie. Les problèmes pratiques multiples posés par le passage à l'euro ont progressivement été compris selon cette problématique. Les opérations de préparation au passage s'appuient résolument sur le rôle médiateur de certains acteurs (par exemple, les gardiens d'immeubles pour les groupes de logements sociaux, les travailleurs du social dans les foyers d'hébergement d'urgence ou de jeunes travailleurs, les médecins de famille en Italie, très souvent les enseignants pour les préadolescents, les responsables associatifs, etc.). L'euro est devenu une opération à risque. Les politiques ont tardivement pris conscience des nombreux problèmes du passage, plus complexes au quotidien que ne l'avaient cru les économistes travaillant à macroéchelle. Nous voici au pied du mur. Lorsque s'échappent les maux et les biens de la boîte de Pandore, il ne reste plus au fond que... l'espérance.

15. Voir notamment T. VISSOL, (éd.), *The Euro : Consequences for Consumer and the Citizen*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1999, trad. italienne *Passagio all'euro*, Francoangeli/Censis, Milan.



Les deux faces de l'euro

par Denis Guénoun

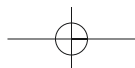
Partons de ce dialogue fameux, rapporté dans le texte connu sous le nom d'Évangile de Marc : « Ils lui envoient alors quelques-uns des Pharisiens et des Hérodiens pour le prendre au piège dans sa parole. Ils viennent à lui et lui disent : “Maître, nous savons que tu es véridique et que tu ne te préoccupes pas de qui que ce soit, car tu ne regardes pas au rang des personnes, mais tu enseignes en toute vérité la voie de Dieu. Est-il permis ou non de payer l'impôt à César ? Devons-nous payer, oui ou non ?” Mais lui, sachant leur hypocrisie, leur dit : “Pourquoi me tendez-vous un piège ? Apportez-moi un denier, que je le voie.” Ils en apportèrent un et il leur dit : “De qui est l'effigie que voici ? Et l'inscription ?” Ils lui dirent : “De César.” Alors Jésus leur dit : “Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu.” Et ils étaient fort surpris à son sujet¹. »

L'incident est relaté dans les trois synoptiques en des termes assez proches. Pour tenter de comprendre ce que son récit peut éventuellement nous dire, il me semble nécessaire d'en éclairer, si possible, quelques détails. D'abord, la détermination des participants. « Ils lui envoient alors quelques-uns des Pharisiens et des Hérodiens ». Qui sont ces « ils », qui lui adressent les interlocuteurs qui vont le questionner ? Apparemment, si l'on remonte le cours du récit, il s'agit des « grands prêtres, scribes et anciens » qui apparaissent un peu plus haut, dans les circonstances que voici : « Ils viennent de nouveau à Jérusalem². Et tandis qu'il circule dans le temple, les grands prêtres, les scribes et les anciens viennent à lui et ils lui disent : “Par quelle autorité fais-tu cela ? Ou qui t'a donné autorité pour le faire ?”³ »

1. *Mc* 12, 13-17, trad. *Bible de Jérusalem*, DDB 1975.

2. Il s'agit de Jésus et des Douze. *Mc* 11, 11.

3. *Mc* 11, 27-28.



« Autorité » – plusieurs traducteurs s'accordent sur ce mot –, c'est *exousia*, que le latin avait traduit : *potestas*. Autorité, puissance : il s'agit de savoir quel est cet être, ou cette essence (*ousia*) qui rend possible l'acte commis, en tant qu'il ou elle se manifeste en lui, s'extériorise, ou s'exprime (*ex*) par ce qu'il fait. La question porte donc sur l'autorité, entendue comme origine, source ou fondation, être d'avant l'acte, dont Jésus se prévaut pour faire ce qu'il fait. Mais que fait-il ? Quel est le « cela » dont il s'agit dans : « Par quelle autorité fais-tu cela ? » On peut bien sûr entendre : cela, tout ce que tu fais et qui te rend célèbre⁴. Mais dans le texte, la réponse semble plus précise. En effet, Jésus et les Douze viennent d'arriver à Jérusalem. Leur arrivée est relatée par Marc en deux temps.

« Il entra à Jérusalem dans le temple et, après avoir tout regardé autour de lui, comme il était déjà tard, il sortit pour aller à Béthanie avec les Douze⁵. » Il entre donc dans la ville une première fois, se rend directement au temple, le regarde, et ressort (du temple, et de la ville). Le lendemain, il revient. « Ils arrivent à Jérusalem. Étant entré dans le temple, il se mit à chasser les vendeurs et les acheteurs qui s'y trouvaient : il culbuta les tables des changeurs et les sièges des marchands de colombes, et il ne laissait personne transporter d'objet à travers le temple. Et il les enseignait et leur disait : "N'est-il pas écrit : *Ma maison sera appelée une maison de prière pour toutes les nations*⁶ ? Mais vous, vous en avez fait un repaire de brigands⁷ !" » Cela vint aux oreilles des grands prêtres et des scribes et ils cherchaient comment le faire périr ; [...] Le soir venu, il s'en allait hors de la ville⁸. »

Résumons. Le premier jour, il entre, et regarde. Le deuxième, il chasse les marchands (vendeurs, acheteurs, changeurs aussi), et repart. Le troisième jour, alors qu'il est revenu dans le temple et y circule⁹, « les grands prêtres, scribes et anciens¹⁰ » lui demandent : de quelle autorité fais-tu cela ? « Cela », c'est donc, assez manifestement semble-t-il, le geste brutal de chasser marchands et changeurs. Le premier acte qu'il a commis en arrivant dans la ville, et le temple, et à ce moment du récit le seul acte accompli, le seul geste – et il s'agit en effet d'un geste, physique, brutal, assez violent, tables renversées, peut-être personnes poussées au-dehors – c'est cette façon d'éconduire, de chasser du lieu les échanges de commerce. Il y faut de l'autorité : apparemment, il l'a fait tout seul (il n'est pas dit que les Douze y aient mis la main, les actions sont rapportées au singulier), à l'encontre de négociants qui sont, eux, désignés au pluriel. Il rentre, renverse les tables, chasse ceux qui s'y affairant. Il montre là une certaine *potestas*, sur quoi dès le lendemain on

4. Dès Mc 1, 22, on peut lire : « Ils étaient frappés de son enseignement, car il les enseignait comme ayant autorité (*exousian*), et non pas comme les scribes. »

5. Mc 11, 11.

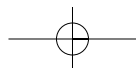
6. Is 56, 7.

7. Jer 7, 11.

8. Mc 11, 15-19.

9. Mc 11, 27-28.

10. *Ibid.*



le questionne. Or, il refuse de répondre à cette question. « Je ne vous dis pas par quelle autorité je fais cela¹¹. » Il produit seulement la parabole des vigneronniers homicides¹².

C'est alors qu'ils lui envoient « quelques-uns des Pharisiens et des Hérodiens pour le prendre au piège dans sa parole » – c'est-à-dire, littéralement, pour l'attraper dans ce qu'il dit, le capturer dans le filet de ses mots, *ut eum caperent in verbo*, ou *agreu souzin logo*, terme de chasse. La parole, donc, au piège de laquelle il s'agit de le prendre, concerne l'*exousia*. L'autorité comme origine, la *potestas* comme puissance ou provenance fondatrice. Le piège ou le filet lui-même, l'attrape, c'est la question concernant l'impôt, *kensôn*, le cens. Faut-il le payer à César, ou non ? Ce qui veut dire : reconnais-tu l'autorité de César ? L'autorité de César est-elle compatible avec celle dont tu te réclames (sans accepter de la nommer), avec la provenance ou l'être intime qui t'autorise à faire ce que tu fais, avec ton *exousia* ? Ou encore, pour retourner sans doute comme un piège la parabole des vigneronniers, doit-on payer à César ce qu'il demande comme son dû ? La réponse est inattendue, elle étonnera (*exethaumazon*)¹³.

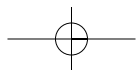
Il demande qu'on lui apporte un denier (*denarion*), pour voir. On l'apporte, et il dit : « De qui est cette effigie ? » Effigie : c'est-à-dire *eikon*. « Et l'inscription ? » – *Epigraphè*. On lui répond : de César. Arrêtons-nous un instant sur ce bref échange, où se concentre évidemment notre intérêt ici. On lui apporte à sa demande une pièce de monnaie. Quel usage veut-il en faire ? Un usage dérogatoire, puisqu'il veut la regarder. C'est-à-dire la garder, d'abord, et non pas la transmettre, l'échanger, s'en servir dans l'achat ou la vente, ou pour le change. Ce qu'il veut, c'est interrompre le mouvement de l'échange, s'arrêter sur la pièce, la considérer en elle-même. Ce que font les philosophes avec les mots : interrompre leur circulation incessante, forcer l'arrêt, pour observer ce qui passe. Couper un instant le flux, surtout des mots les plus courants (être, avoir, bien, vrai, moi, monde, etc.), qui circulent sans halte, pris dans l'incessant usage, dans l'usure, les retenir un instant comme dans la main, les soumettre au regard attentif. Nos pièces, nous les regardons peu. Si nous devons, de mémoire, décrire ce qu'elles portent, il me semble (c'est mon cas au moins, je l'ai vérifié pour préparer ces pages) que nous ferions beaucoup d'erreurs. Comme c'est vrai aussi des mots, sauf si nous faisons professions de l'arrêt sur leurs figures (graphies et images), et de leur examen¹⁴.

11. Mc 11, 33.

12. Mc 12, 1-12. Un cultivateur loue à des vigneronniers la vigne qu'il a plantée. Il leur envoie des serviteurs pour réclamer sa part de la récolte : mais les vigneronniers chassent les envoyés, les outragent ou les tuent. Ils tuent même le fils du cultivateur, envoyé en dernier. Que fera le maître de la vigne ? « Il viendra, fera périr les vigneronniers et donnera la vigne à d'autres » (11, 9).

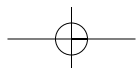
13. Mc 12, 17.

14. Et encore : faisons-nous beaucoup de cas de ce que veulent dire *pièce*, par exemple, *billet*, *monnaie*, *franc* ?



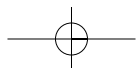
Ce que fait ici le perturbateur, c'est déplacer l'attention. Notre attention ordinairement se porte, dans un échange, vers la donnée ou la visée, la chose achetée ou vendue, la quantité numérique obtenue ou cédée, beaucoup moins (ou pas du tout) sur le médium de l'échange, le véhicule, le suppôt transitoire, qui se retire, que l'attention oublie, sinon comme abstraction, opération, transit. Ainsi en vait-il souvent des mots : c'est leur portée ou leur usage qui retient, l'affect qu'ils expriment ou l'effet qu'ils enclenchent. Ce que demande ici l'intrus, c'est un instant d'arrêt au point médian, d'oubli de ce qu'on vend ou de ce qu'on achète, afin que soit considéré l'équivalent, mais non pour sa valence : pour ce qu'il montre et fait voir, pour sa surface : comme chose ou signe, dans sa signifiante propre, non dans son équivaloir général et sémiotique. Que voit-il alors sur la pièce ? une inscription, et une icône. Toutes deux renvoient à César. Elles sont « de » lui. Qu'est-ce que cela veut dire ? La figure (l'icône, l'image) est « de » César : c'est son effigie, son portrait. Sa figure, peut-on imaginer. Je ne connais pas les pièces de ce temps : je me prends à imaginer qu'il s'agit du visage de César, face ou profil. Peut-être sa silhouette, son allure, l'emblème de son corps. Peu importe, pour l'instant au moins. C'est une image de César : puisqu'elle diffère clairement de l'inscription (*epigraphè*), qui est « de » César aussi, et le représente mais par l'intermédiaire de mots écrits, peut-être comme une sorte de formule (ou son simple nom) indiquant que la monnaie vaut dans la République tombante, ou l'Empire qui vient. Fuse alors la réponse : puisque l'icône et le graphe sont « de » César, on peut lui rendre son dû, sa part. La monnaie est affaire d'Empire. C'est écrit, et ça se voit. Un autre dû est pour Dieu.

Si l'énoncé répond à la question quant à l'autorité, on peut donc entendre, semble-t-il, que l'emblème figurant sur le denier renvoie à ce qu'il figure comme à la source, la provenance, l'autorité qui l'émet et le garantit. L'autorité, l'*exousia* qui fonde la validité du denier et que celui-ci exprime, c'est la *potestas* impériale, l'être-César, le fonds de l'Empire. Le jugement répète ainsi, et sanctionne, le geste accompli dans le temple. Le brutal chasseur des marchands n'a pas prétendu abolir l'échange ni le change, la vente, le commerce. Il a seulement indiqué, reprenant Isaïe, que cette « maison est une maison de prière, pour toutes les nations », et, citant Jérémie, qu'elle est changée en « caverne de bandits ». Il faut deux lieux, parce qu'il y a deux règnes. Dans le domaine d'Empire, c'est-à-dire le monde, l'autorité se donne à voir dans ses images, qu'elle frappe et signe : émet, blasonne et paraphe. Il faut les lui laisser. Ainsi, l'inscription et la figure portées sur la monnaie désignent l'autorité émettrice, qui vaut comme origine et comme garant de sa valeur. Cette observation s'applique, sans trop de difficultés, à nos pièces d'aujourd'hui. Si je considère un franc, par exemple, je vois d'un côté la devise, l'*épigraphe* républicaine, qui entoure la valeur (1 franc), la date d'émission (1961, pour la pièce que j'ai sous les yeux), et une sorte de rameau dont la signification à l'instant m'échappe quelque peu. Sur l'autre face, le nom de l'autorité (République française) et une figure, *eikon* de femme en marche, emblème



de ladite République. On retrouve donc là, à peu près, les deux marques que portait le denier de César : écriture et image, selon une répartition qui semble s'être fixée – sur une face de la pièce, plutôt l'écrit (devise, valeur, mot ou chiffres très visibles au centre), et sur l'autre, plus d'image, en tant que motif principal : visage ou allure de femme, blason ou symbole de l'institution républicaine de l'État. Pile ou face, si l'on veut.

Mais sur les billets ? La chose se complique. En effet, on y trouve bien des inscriptions, apparemment de même portée : le nom de l'Autorité – la Banque de France, avec les signatures de son secrétaire général, de son contrôleur général et de son caissier général –, un numéro, celui du billet, chacun étant identifiable par ces chiffres singulièrement attribués, la valeur aussi (par exemple 50 F), la date (1999) et, d'un côté seulement, un visage, une face d'homme ou de femme, reproduit avec beaucoup de soin et très évocateur. Ici, la figure en général n'est pas allégorique : il s'agit d'une personne humaine singulière, ayant existé, dont s'affiche l'identité reconnaissable et unique, le visage et le nom. On se rapproche là du cas de César, qui lui aussi était quelqu'un, et non la seule allégorie référant à une abstraction (même si on peut penser qu'à certains égards il l'était aussi). Qui est César ? C'est le détenteur de l'Autorité, ou peut-être son fondateur, selon l'acception du terme. Comme on sait, les empereurs étaient dits Césars, par extension, comme le seront les Tsars ou Kaisers qui suivront. Sur certains de nos billets on retrouve cette figure tutélaire. Par exemple celui, vert en effet, de 1 dollar. Il se présente comme on vient de dire : inscriptions, signatures, montants, numéros, dates etc., et un visage, celui de Washington. Washington, qui fut quelqu'un, ici portraiture comme fondateur de l'État, figure de son institution, de sa Constitution fondatrice. Pour ce billet, s'observe la même accentuation des deux faces : sur l'une, plutôt les chiffres et lettres (avec quelques images, plus petites, plus décentrées : au centre paraît en très gros le mot *ONE* – portant au-dessus, comme on sait, la devise, *In God we trust*). Et sur l'autre face, au centre, le visage, la figure première, la face institutrice. C'est la face de la face, pour ainsi dire. La face humaine, la face-visage, la face de quelqu'un. Au fond, on peut ici transférer sans difficulté aucune le raisonnement de Jésus. Admettons que je m'interroge sur la légitimité du dollar, sur son autorité, sur sa valeur, ce qui arrive à plus d'un. Que pour m'éclairer je questionne le Nazaréen : c'est plus rare, ou délicat. Il me demande de regarder un billet. Et le billet me dit : cette valeur est émise et fondée par *The United States of America*. La valeur de ce billet se réfère à l'Autorité de ces États, unis. Si je veux en définir la source, la puissance d'émission, le point d'origine, c'est dans l'institution de l'État que je dois la chercher, dans sa fondation, ici présentée par la face du fondateur, Washington blasonné. Comme l'Empire se figurait dans l'Empereur, en tant que César l'ayant porté, fait naître, l'État se figure dans la face humaine de son instituteur, le visage humain, singulier, personnel, témoin de sa constitution. Cela fait une différence avec notre République qui sur les pièces apparaissait par l'humanité d'une allégorie, le corps

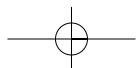


visible et féminin d'une entité abstraite. Mais sur nos billets, justement, il n'en va pas ainsi.

Et alors l'affaire s'embrouille un peu plus. Car si l'on y trouve l'inscription qui assurément désigne l'autorité émettrice (la Banque de France et ses responsables généraux, individuellement, personnellement signataires), le visage ne peut que nous dérouter : puisque c'est celui de Saint-Exupéry, d'Eiffel, de Cézanne ou de Debussy – comme précédemment, on s'en souvient, de Hugo ou Voltaire. La question devient donc : de quelle autorité fondatrice, émettrice, témoignent le visage de Saint-Exupéry ou celui de Cézanne ? Ou encore, pour reprendre l'épreuve proposée par le perturbateur du temple et le chasseur de ses marchands, à supposer que l'un des interlocuteurs (fourbes, hypocrites, voulant le prendre au piège ou au filet de sa parole) se voie sommé d'apporter un billet, et qu'on lui demande : de qui est l'icône, l'image ? Et qu'il réponde : de Saint-Exupéry, ou de Cézanne, que serait devenue la réponse christique ? Rends à Cézanne ce qui appartient à Cézanne ? Mais qu'est-ce qui appartient à Cézanne, ou à Saint-Exupéry, ou à Eiffel, que l'on doive ici leur rendre ? Quel est le tribut dont leur figure serait la légitimation ? Ma réponse, tout à fait hypothétique, se bornera à relever deux quasi-évidences.

Deux faits à ce point avoués, patents, qu'ils n'éclairent peut-être pas beaucoup notre énigme. Premièrement : la présence de ces personnes sur nos billets peut s'interpréter comme l'affirmation que ce qui fonde nos États, et particulièrement la République, et donc la valeur des signes qu'elle émet et des échanges qu'elle garantit, c'est sa culture. Sa production ou son passé littéraire, artistique, technique, même récents : puisque Saint-Exupéry, Cézanne, Debussy ou Eiffel sont tous des figures d'un passé peu ancien. C'est la culture qui fonde la valeur, et que l'image assigne. La chose fut encore plus manifeste quand c'était Voltaire : puisqu'on pouvait alors y lire la thèse très courante selon laquelle la pensée de Voltaire (ou de Rousseau, ou des Lumières) fut à la fondation de la République. Le Panthéon est le monument de cette assertion. Nous devons à Voltaire, ou Rousseau, d'être français, et républicains. Et donc, par extension, nous le devons à Hugo, cela va presque de soi, et donc aussi bien à Saint-Exupéry ou Cézanne. C'est la culture qui nous institue. Sur chacun des billets la figure se dédouble : le Petit Prince jouxte le visage de Saint-Ex, comme les pommes et les joueurs de cartes celui de Cézanne, et la tour bien sûr, celui d'Eiffel. Le Petit Prince, les joueurs de cartes, la tour Eiffel et même le plat de pommes sont les garants de notre républicanité, de notre condition française en tant que républicaine. C'est là que se fonde la valeur de nos billets : dans ce qui fait de la France une culture.

Deuxièmement. On remarquera que le Petit Prince ou encore plus la tour Eiffel auraient pu suffire – emblèmes de la France mère des Arts, sinon des armes et des lois. Et une remarque ici s'impose : apparemment, il faut aussi le visage. Pourquoi le visage ? Pourquoi la face humaine, à ce point nécessaire sur une face au moins des billets ? Je ne sais si l'observation est générale, mais au moins n'est-elle pas spécifiquement française. Sur les lires par exemple, on trouve le visage de Bellini

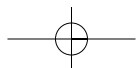


le musicien, de Montessori la pédagogue, ou de Volta l'électrique. Mais des visages toujours, comme celui de Washington, et peut-être de César. Cela semble vouloir dire : le fondement de la valeur est dans la personne – ou au moins dans quelque chose, quelque source ou quelque provenance, qui ne peut se tenir quitte du visage de la personne. On peut y voir la meilleure ou la pire des choses, selon le goût : pour le meilleur, la déférence, très étrange sur ce support, envers ceci que l'abstraction monétaire, la puissance marchande, la valeur de l'échange universel, ne se séparent pas de la plus grande singularité de quelqu'un. Pour le pire, une trace de césarisme, une séquelle ou variante d'idolâtrie, selon quoi les techniciens ou artistes d'aujourd'hui serviraient de substituts aux monarques ou Napoléons destitués.

Venons-en alors, il est temps sans doute, à l'euro. Pour les billets, se confirment plusieurs des observations déjà faites : dualité des grammes et des images, inscriptions qui renvoient à l'autorité émettrice (ici la Banque centrale européenne, dont le sigle s'écrit en plusieurs codes graphiques – puisqu'il y a en Europe plusieurs types d'écritures, avec une signature souscrite qui paraît celle d'un responsable de la banque, sans sa fonction) –, indication chiffrée de la valeur du billet (seulement chiffrée, sans doute du fait de la différence des langues). En revanche, une importante différence apparaît.

Car (pour les billets, je parlerai des pièces dans un instant), la polarité entre face imagée et face graphique est moins nette. Les deux faces semblent également imagées, ou également graphiques. À quoi tient cette impression ? Le dollar, par exemple, porte autant d'images d'un côté que de l'autre. Mais une face paraît plus figurale : c'est la face de la face, la face du visage de Washington. Or, il n'y a pas de visage sur les billets en euros. Je ne sais si la chose est unique, mais en tout cas elle paraît singulière à un observateur peu informé comme je le suis. Aucune face humaine, sur aucune des deux faces. Or, il y a bien une sorte de différence d'accentuation iconique entre les deux côtés des billets. Sur l'un, on voit des bâtiments, des sortes de façades, des vues de front, incluant une ou deux portes, massives, d'aspect monumental. Sur l'autre, deux motifs qui s'interpénètrent : des ponts – surtout des ponts, anciens ou modernes, de profil –, et une carte de l'Europe, dont le bord est très net à l'ouest, au sud et au nord, mais incertain à l'est, ce qui entre comme nous le savons dans la définition même de notre étrange « continent ». Paraissent aussi, inégalement visibles, des étoiles en couronne, allusions au drapeau.

Que nous présente, comme emblème, ce dispositif iconographique complexe ? Tentons de le résumer. D'un côté, toujours le même, la terre d'abord, semi-continentale. Face terrienne, géo-graphique : ce visage de l'Europe, c'est sa carte. De l'autre : les façades, le front des bâtiments. Cette autre face de l'Europe, c'est sa construction. Elle s'y présente comme édifice, architecture. Elle livre son fronton, portes ou fenêtres. Pose face à nous sa monumentalité. Entre les deux, des ponts, qui étrangement les relie. L'Europe se donne ainsi comme figure le



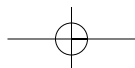
passage, le gué, la traversée – entre une terre et un édifice. On pense à Heidegger : sol et temple, dualité de l'ouvrage d'art. Je ne sais, bien sûr, ce qu'ont prétendu manifester ici les faiseurs d'icône. Mais admettons que j'adresse aux billets la question christique. Si je les regarde, les considère, les tiens en main un instant – par exemple avant, ou après, le premier échange (privilège, que de pouvoir suspendre ainsi pour une monnaie la toute première donne), et qu'alors je me demande : de qui sont l'inscription, et l'image ? Que répondre ? De la construction, et de la terre ? Et se voir enjoint alors de rendre à la terre ce qui est à la terre, au bâti ce qui est au bâti ? Et donc à l'art, l'ouvrage d'art, qui les lie et les articule, le lien entre eux, le passage ? La réponse serait embrouillée. De qui est l'euro ? De la terre ? De l'édification ? De l'art ? En fin de compte, on peut dire peut-être que ce à quoi renvoient inscriptions et images, la source ou l'autorité dont les billets se prévalent et qui les garantit, c'est un territoire – délimitation, configuration d'une terre, dessiné par la carte –, et une idée : l'idée de construction – à la fois édification et patrimoine, et aussi voie de passage, traversée, figurée par les ponts¹⁵. L'Europe, c'est alors une terre, et une idée. « De qui » est l'euro ? : on est tenté de répondre, à l'examen des billets : de la terre d'Europe, et de son idée constructrice.

Or, il se trouve que cette observation doit être nuancée, ou compliquée, par l'examen des pièces. Et celles-ci vont nous fournir la matière d'une dernière remarque, et d'une interrogation conclusive. Car le plus surprenant est que, comme chacun le sait, c'est avec les pièces que réapparaît la distinction, très forte, des deux faces, et que l'on peut parler sans réserve de deux faces de l'euro. Il y a sur chaque pièce une face qui valide à peu près tous les constats que nous venons de faire pour les billets : un nombre à un ou deux chiffres (valeur de la pièce, en euro ou centimes) ; une inscription (euro, ou euro cent), un graphisme un peu abstrait, qui semble évoquer le nombre de pays de la zone (douze) et enfin une image, celle de la carte du quasi-continent. Cette face, on le sait, est proprement la face européenne, celle qui renvoie à l'unité monétaire, et qui est commune à tous les pays. Mais sur les pièces se trouve une autre face, bien distincte. C'est la face émise par chaque État participant, et dont le graphisme renvoie directement à son identification étatique. C'est donc la face infra- ou pré-européenne, la face nationale pour tout dire.

Or, on a la surprise de remarquer que sur cette face, non pas dans tous les cas mais dans un grand nombre de cas, reparait un visage. Pour être précis, et si je ne me suis pas trompé, il semble que sur 96 types de pièces différentes (8 valeurs¹⁶ pour 12 pays), on relève 46 figures humaines, dont 38 visages et 8 silhouettes de

15. C'est ce qu'indique le graphiste, Robert Kalina (*Le Monde*, supplément « Euro » au numéro du 23 novembre 2001, p. XXV) : « Sur l'autre face, les ponts, du plus ancien au plus contemporain, expriment l'idée de liens entre les nations et les hommes. »

16. 1, 2, 5, 10, 20, 50 centimes, 1 et 2 euros.

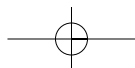


corps. Ce n'est pas la majorité – mais encore faudrait-il interpréter le nombre de pièces émises dans chaque cas, comme une estimation de la fréquence potentielle du passage dans nos mains. Ces visages sont divers : monarques d'aujourd'hui ou d'hier, mais aussi hommes ou femmes de culture (Dante, Mozart) ou encore figures citées d'après des œuvres (la *Vénus* de Botticelli). Il y a des personnes allégoriques (la République française), et, si je sors un instant pour la raison que je vais dire, de la simple évocation humaine, des monuments existants et reconnaissables (la porte de Brandebourg, le Colisée), ou encore des emblèmes nationaux fixés par l'histoire (l'aigle germanique, la harpe d'Irlande).

Il semble donc bien que la face nationale des pièces soit très chargée en signes de reconnaissance. On dira que les billets européens appellent une reconnaissance aussi, et cela va de soi : monétaire d'abord (de quelle monnaie s'agit-il, quelle est sa zone), numérique ensuite (quelle est la valeur garantie). Mais je parle de reconnaissance iconique : « de quoi », ou de qui, est cette figure, ici montrée ? Sur les billets, la reconnaissance me semble porter sur une carte (le continent), et sur un thème : la construction, qui court d'une face à l'autre, atténuée leur différence, les relie même par la grâce des ponts. Alors que sur les pièces, pour ce qui est de la face nationale, on peut reconnaître la reine Béatrix, le roi des Belges, le roi Juan Carlos, mais aussi bien telle cathédrale, tel visage historique, ou telle allégorie, déjà établie et fixée, de la nation. Or c'est précisément, semble-t-il, la possibilité même d'une telle reconnaissance (de quoi que ce soit, de concret, d'effectif, de réel ou de déjà connu) qu'ont voulu exclure les prescripteurs de l'image, côté européen. Le graphiste vainqueur des concours l'indique : « *Q. – L'absence des visages ou de silhouettes humaines était-elle une contrainte impérative ?* R. – Non, il était permis de dessiner des visages ou des personnages, mais ils ne devaient pas appartenir à des figures connues ou identifiables. J'ai été un des rares à ne pas choisir de représenter des personnages. De toute façon, je savais aussi que les dessins seraient retravaillés [...]. Pour l'architecture et les ponts, les modèles initiaux existent. Mais le travail ultérieur a consisté à gommer toute indication qui permette de les situer exactement¹⁷. » Ce serait donc cela, au bout du compte, qui opposerait, et si fort, les deux versants des pièces. D'un côté, l'identifiable (comme personne réelle, ou emblème fixé), de l'autre, le thème ou l'idée, abstraits à partir de choses vues mais s'en dégageant, en refoulant ou gommant la singularité effective, donnée. Et c'est cette volonté de brouillage de l'identification qui rapprocherait cette face et les billets, les deux côtés des billets, un peu indistincts.

Les deux faces de l'euro, ce seraient alors, comme face nationale et face européenne, la face de la reconnaissance acquise et la face du modèle projectif, ou aussi

17. R. KALINA, *art. cit.*, qui poursuit ainsi : « *Si l'on regarde les portails, on devine dans votre exemple de style roman une forte inspiration venue du sud de la France ?* – Mais non, on trouve de tels exemples aussi dans d'autres pays d'Europe. Pour mes premières esquisses, j'ai pioché dans des livres d'architecture, mais tout a été retravaillé sur l'ordinateur. – *Avez-vous tenté le même exercice avec des figures humaines ?* – Pas du tout. Je pensais qu'avec un visage anonyme le billet n'aurait aucune valeur. »

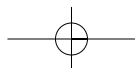


bien la face de la chair figurale et celle de l'idée, ou encore, si l'on veut, la face pleine (pleine de reconnaissance) et la face vide (vide de déjà-donné, chair ou figure, de déjà-vu, de retrouvaille). La face du passé charnu et celle de l'à-venir incertain. C'est dans cette ambivalence profonde que l'on peut reconnaître la marque du spécifiquement européen, si, comme j'ai tenté de le montrer ailleurs¹⁸, il n'y a d'Europe que par cette dualité entre désidentification et identité en retour : désidentification, qui est un autre nom de l'universel, de l'universel comme devenir, transfert, transport ou saut hors de soi, du soi, du moi et du même. Désidentification qui porte donc toujours l'Europe au-delà de ce qu'elle est ou paraît être, vers un vide, un abîme, une sorte de vertige de ce qui n'est pas et ne peut pas se reconnaître. Et de l'autre côté, identification en retour, réactive, réursive ou régressive peut-être, où l'Europe se retrouve, mais toujours dans ce qui la précède comme Europe, dans le non-encore ou le pré-européen, dans le national. L'Europe comme port ou transport entre l'en-deçà et l'au-delà d'elle-même¹⁹ – c'est-à-dire entre la nation et le monde. L'Europe toujours prise entre nation et monde, redevenir-nation et devenir-monde, et tenant de cette ambiguïté sa singularité la plus constitutive. C'est ce que nous montrerait l'incertitude du graphisme.

Que penser, alors, de l'affaire du visage ? Qu'avons-nous perdu (ou aussi bien : de quoi nous sommes-nous affranchis) en voyant disparaître de nos billets, de leur chiffonnement dans nos mains, ces faces humaines que nous n'y trouverons plus ? Je ne peux me défaire de l'idée qu'on retrouve ici l'ambiguïté, l'incertitude du devenir : ou bien nous avons perdu, ou sommes en passe de perdre, cette co-implication essentielle de la valeur et de la personne, qui fait qu'il n'est dans notre monde jusqu'à ce jour de valeur que se référant à la figure (visage ou corps) d'un homme ou d'une femme, de tel homme ou de telle femme comme singularité sans appel. Et c'est un immense, un abyssal danger. Ou bien : nous nous sommes libérés, ou sommes en passe de nous libérer, d'un des vertiges, d'un des abîmes possibles de la reconnaissance : de nous affranchir, donc, de la fausse garantie d'une personne abstraite, figurale, monétaire et pour tout dire idolâtrique, d'une personne fausse et mensongère dont le masque plutôt que le visage, la face blasonnée, royale ou artistique, n'est là que pour nous faire oublier la facticité, la figuralité trompeuse, ne vaut que comme écran, ou idole – idole frappée, monnayable, censée valoir comme source et garantie de l'infini commerce des images. En un mot : en passe de nous affranchir du césarisme. C'est l'hypothèse confiante – l'hypothèse de la confiance : celle qui nous conduirait à répondre (pour la première fois ?) qu'il n'y a plus rien à rendre à César peut-être, que tout royaume est de ce monde, et que c'est lui, désormais, qu'il s'agit de trans-figurer.

18. Cf. D. GUÉNOUN, *Hypothèses sur l'Europe*, Circé, 2000.

19. Cf. T. DOMMANGE, « L'Europe au-delà d'elle-même », *Transeuropéennes*, n° 21, automne 2001.

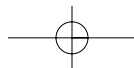


Table

Avant-propos	7
<i>Marcel Drach</i>	

I. Le tiers : la croyance et la dette

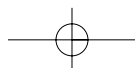
1. L'argent ou le simulacre maintenu	
<i>Marcel Drach</i>	27
<i>L'argent considéré comme objet conceptuel.</i>	27
<i>Qu'est-ce que l'appropriation de l'argent en tant qu'objet conceptuel ?</i>	
<i>La théorie kantienne de la « possession simplement juridique »</i>	28
<i>Comment se main-tient le simulacre qu'est l'argent ?</i>	30
2. L'inestimable valeur de l'Autre : argent, altérité et socialité.	33
<i>Christian Arnsperger</i>	
Capitalisme, marchandise et argent : « argent-flux » et « argent-stock » .	33
Altérité et temporalité	34
<i>La primauté du pouvoir d'achat</i>	34
<i>Le sujet de l'accumulation</i>	35
Altérité, mortalité et réception	37
<i>Réception et temporalité</i>	38
<i>Vision de l'homme et vision de l'argent</i>	39
Le moi et la totalité : les médiations possibles de l'argent	40
<i>L'archè du Dasein levinassien.</i>	40
<i>La relation économique du moi à la totalité.</i>	42
L'argent, opérateur de l'archaïque totalisation séparante	44
<i>La notion de totalisation séparante.</i>	44
<i>Le « commandement non tyrannique »</i>	45
<i>L'homologie entre argent et parole.</i>	46



<i>La temporalité du crédit</i>	48
Le temps et l'argent.	50
<i>L'inestimable valeur de l'autre</i>	59
<i>Les « grâces » de l'argent donné</i>	51
<i>« Le temps c'est de l'argent », ou la Gelassenheit économique</i>	54
<i>« L'argent, c'est le temps »</i>	55
Argent, égalité et hospitalité radicale	57
3. L'argent à l'épreuve de la psychanalyse. Le symptôme social et son envers inconscient	
<i>Paul-Laurent Assoun</i>	61
L'argent, entre symptôme social et désir inconscient	61
L'économie pulsionnelle de l'argent. Argent et érotique anale.	63
<i>Pecunia non olet ?</i>	63
<i>Le « complexe de l'argent » : le déchet sacralisé</i>	64
<i>Pecunia olet</i>	65
<i>La rencontre de l'argent</i>	66
<i>Du cadeau à l'argent, de l'argent à l'enfant</i>	67
L'argent et ses symptômes	68
<i>L'argent et l'amour</i>	69
<i>Le partage et l'impartageable : questions d'héritage</i>	70
<i>L'argent comme symptôme social : la jouissance inavouable</i>	79
<i>L'argent comme compulsion ou la monnaie du désir</i>	71
<i>L'argent qui travaille au corps. L'Homme aux loups ou la constipation généreuse</i>	72
<i>L'argent, l'amour et le père</i>	73
L'argent dans l'analyse. Éthique et symbolique	75
<i>Le prix de l'argent dans l'analyse</i>	76
<i>Argent et éthique de l'analyse</i>	77
<i>Le coût de la gratuité</i>	78
<i>Le prix de l'argent : entre désir et jouissance</i>	79
<i>Ni fétiche ni démon : du « bon usage » symbolique de l'argent</i>	81
<i>D'un gratuit qui ne serait pas « gratis »</i>	82

II. La mesure

4. Monnaie et mesure chez Aristote	
<i>Arnaud Berthoud</i>	85
5. Le contrat social des marchandises et la constitution marxienne de la monnaie (contribution à la question de l'universalité de l'argent)	
<i>Étienne Balibar</i>	95
6. Valeur, équivalent général et numéraire : « Le mot <i>franc</i> est le nom d'une chose qui n'existe pas »	
<i>Antoine Rebeyrol</i>	113
7. Marx et Walras : un déplacement éthique	
<i>Jean-Joseph Goux</i>	131



III. La spéculation

8. L'insatiable

<i>Pierre Bruno</i>	141
---------------------------	-----

9. La spéculation boursière dans un monde non gaussien

<i>Christian Walter</i>	147
La spéculation boursière face à l'économie réelle	147
<i>La déconnexion prix-valeur ou la violence de la finance</i>	147
<i>La finalité de l'échange et le contenu informationnel du prix</i>	148
Du problème moral de la spéculation boursière à la question de l'efficacité informationnelle des marchés	150
<i>Justesse du prix et efficacité informationnelle d'un marché.</i>	150
<i>Les deux sortes d'information et le consensus de modélisation</i>	153
Du hasard boursier aux aléas de l'économie réelle.	156
<i>Le hasard boursier et le consensus de normalité</i>	156
<i>La non-normalité financière et les deux hypothèses sur l'économie réelle</i>	158
Conclusion : violence de la finance ou vérité de l'économie réelle ?... ..	164

10. Dmesure, jeu et ironie. Argent et don au féminin à Dakar

<i>Ismael Moya</i>	167
<i>Dans quelle mesure l'Afrique est-elle concernée par ce travail de réduction de l'argent.</i>	168
Thiaroye-sur-Mer (Dakar, Sénégal) : argent, dette et don au féminin ..	171
<i>Flux</i>	174
<i>Reflux et dissémination</i>	175
Ironie, jeu et reprise en main.	177

11. Des découvertes et des cuivres. D'une forme de monétarisation du potlatch

<i>Marie Mauzé</i>	181
Potlatch et colonisation	183
Le cuivre : un objet précieux.	186
La valeur des cuivres.	190
Du rôle de la monnaie	192

IV. L'esprit de l'argent

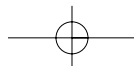
12. Autour des écrits de Jacques Derrida sur l'argent

<i>Christian Arnsperger, Egidius Berns, Simon Critchley, Jacques Derrida, Marcel Drach, Jean-Joseph Goux.</i>	201
---	-----

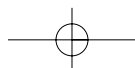
V. Philosophie de l'euro

13. Espoirs et inquiétudes de l'euro

<i>Michel Aglietta</i>	235
L'euro et les marchés.	235

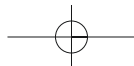


<i>L'essor des marchés financiers</i>	236
<i>L'espace monétaire de trois cents millions d'Européens</i>	238
L'euro et les nations	239
<i>Le déficit des capacités de décision politique dans la zone euro</i>	240
<i>Le libéralisme bâtard de l'Europe</i>	243
14. L'euro et le politique	
<i>Egidius Berns</i>	249
Le concept libéral de l'euro	250
Le retour européen de la politique	252
Spectralités francfortiennes	255
15. Promesses et angoisses d'une transition monétaire	
<i>Jean-Michel Servet</i>	259
Les promesses de l'euro, une croyance construite sur les avantages supposés de l'usage et de la diffusion de la monnaie nouvelle	260
Les craintes des futurs usagers de l'euro	262
Que se cache-t-il derrière les craintes exprimées face à l'euro ?	267
La gestion des angoisses face à l'euro	269
16. Les deux faces de l'euro	
<i>Denis Guénoun</i>	273
Les auteurs-e-s	283
Index	285



Index

- Accumulation 16, 33-4, 36, 42, 59,
71, 88, 110, 182, 192-3, 245
- Action commune 107
- Altérité 8, 23, 28, 33-4, 37, 253
- Arbitrage 122-4, 152
- Archè* 41, 44-5, 49, 51-2, 58
- Archi-écriture 207
- Argent-flux 33-4
- Argent-stock 33-4, 59
- Auto-déconstruction (du
capitalisme) 230
- Autorité (gr. *exousia* ; lat. *potestas*)
20, 274-5, 278
- Banque Centrale Européenne (BCE)
18-9, 232, 235-6, 240-7, 250,
256-7, 221
- Business potlatch 16, 192-4
- Besoin 9, 11-2, 42, 47-9, 52, 85, 87-
8, 90, 103, 106, 109, 133, 225-6,
228-9
- Calculabilité 213, 219, 228-9
- Capital, capitalisme 9, 12, 33, 35,
43, 59, 71, 142-4, 184, 191-3,
226-31, 245-6
- Capital-argent 35
- Caractère anal 66
- Certitude 31, 32, 256
- Chrématisique 9, 12, 16, 86-93,
194, 225-6, 229, 251, 253
- Chrémato-logie 227, 230
- Circularité 19, 252-6
- Circulation monétaire cérémonielle
175-7, 179
- Commensurabilité 85
- Comportement spéculatif (versus
comportements d'« entreprise »)
148, 154
- Comportements mimétiques 13, 150
(n. 9), 161
- Comptabilisation du plus-de-jouir
13, 143
- Confiance (foi) 49, 152, 236, 249,
255-7, 260, 271-2
- Consensus de modélisation 13, 152-
3, 155-7, 162
- Consensus de normalité 156-7
- Contrefactibilité 210-11
- Contrat social (des marchandises)

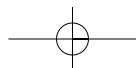


- 10, 95, 104, 107-8, 111
 Corps-marchandise 136
 Crédit (croyance) 8, 16-9, 31, 49, 50, 137-8, 161, 201, 203-5, 211-2, 225-6, 228, 230, 253, 256
 Cuivres (Nord-Ouest américain) 15-6, 181, 184, 186-9, 190-4

 Déconstruction 16, 202-5, 207-10, 225-30
 Dématérialisation 12, 110, 135, 204
 Dépense 9, 10, 145 (n. 1), 177-80, 254
 Désidentification 282
 Désir d'argent 9, 12, 16, 22, 88-92
 Dette (apurable, inapurable) 8, 20-1, 31-2, 74, 132, 134, 177-8, 192 (n. 32), 193, 194 (n. 7), 203, 211, 213, 217, 221, 229, 236-7, 244, 256
 Différance 16, 22, 201, 225-8
 Différence 22-3, 28, 41, 52-3, 206
 Dignité 8, 15, 17, 23, 46-7, 52, 219-20
Dikè (opposée à *jus*) 17, 218
 Division sociale du travail 10, 27, 42, 91-2, 103
 Dissociation 218
 Don 8, 14-5, 17, 23, 49, 52-6, 67, 69, 80, 92, 177-8, 181-2, 192 (n. 32), 193, 203, 213-4, 220-6, 228-9, 231
 Droit 17, 28-9, 30-1, 46, 53, 101-2, 186, 190, 215-8, 222-3, 246, 251, 255

 Échange cérémoniel 173, 176, 181, 185, 189, 190
 Échange 9, 10, 21, 23, 27, 31, 42, 48, 71, 81, 85-93, 95-7, 100-1, 105-6, 115, 117, 135, 148-9, 178, 192, 206, 209, 213, 221-3, 228-9, 236, 239, 246, 264, 274-6
 Économie des extrêmes 161
 Économie réelle 13, 14, 17-8, 138, 151-3, 155-8, 160-5
 Économie réelle fractale (non-normale) 161, 164-5
 Économisation 251-5
 Effet-prix, effet-revenu 262
 Efficacité informationnelle (des marchés de capitaux) 13, 150-3, 160, 164
 Effigie (gr. *Eikon*) 273, 275-7
 Endettement 14, 19, 22, 174-5, 193, 244
 Épocal, épocalité, épocalisation 202-5, 207-8, 225
 Équilibre général 114, 123, 136-7
 Équivalent général 10-1, 13, 15, 20, 22, 27, 96, 10'-5, 108-9, 110-1, 113, 116, 118-9, 124-5, 128-9, 131-2, 168, 193, 205-6
 Espace monétaire 236, 246
 Étalon 42, 90, 127, 130, 193-4
 Éthos monétaire 8, 19, 22, 30-2
 Euro 7, 8, 17-20, 204, 213, 215, 227, 231-2, 235-7, 239-40, 242-3, 245-7, 249-51, 253, 255-7, 259-69, 270-2
 Événement 12, 17, 22-3, 135, 207-8, 212-3, 226, 229-30, 252
 Exclusion 105, 246

 Fétiche 9, 10, 81, 96, 99, 116
 Fétichisme de la marchandise 9, 10-1, 96-100, 102-4, 106, 108-10, 130, 226
Fiducia 49



Forme argent 11, 115, 119-20
 Forme équivalent (de la valeur) 106-7, 115-6
 Forme phénoménale
 (*Erscheinungsform*) 96-7, 99, 109 (n. 8)
 Forme relative (de la valeur) 115-6
 Forme valeur 10-1, 98, 103, 105-6, 109, 115, 119
 Frivolité de la valeur 12, 135

 Gage 12, 22, 78, 82, 85, 137
 Grande république commerçante 107-8

 Hasard « sage » (gaussien), hasard « sauvage » (parétien) 14, 159, 160, 165
 Hasard boursier 156-7, 159
 Hospitalité 34, 59, 203, 226, 228, 231

 Idéalité appropriable 27
 Identification 14, 16, 21, 74, 214, 281-2
 Incalculable, incalculabilité 13, 17-8, 21-2, 51, 144, 201, 209, 212, 219, 226, 228-9, 256
 Inconvertibilité (du signe monétaire) 16, 202, 207-9, 212
 Indifférence 17, 52-3, 135, 215-6, 219, 229
 Information (exogène, endogène) 149, 150-7, 160, 163
 Insatiable, insatiabilité 13, 141, 143-4
 Inversion 102-3, 116, 118, 125

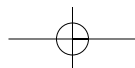
 Jeu financier féminin 173, 176
 Jouissance 13, 15-6, 23, 70-1, 73-4, 81-2, 135, 142-5

Justesse 148, 150
 Justice (hétéronomique, « du tiers », distributive) 9, 17, 19, 47, 52, 55, 85, 88-9, 90, 92, 134, 148, 215-20, 222-4, 226, 228, 230-1, 243-4, 246, 255-6

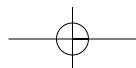
Khrema 28
**kred* 8, 31-2

 Langage, langue (et monnaie) 7, 9, 16, 36-8, 47-9, 74, 93, 100, 108, 137, 142-3, 202, 206, 208-9, 213, 218, 224, 228, 255-6
 « Laisser-être » 8, 54-5
 Libéralisme 18, 235, 243-5, 249-51
 Liquidité (absolue) 236-8
 Logique autoréférentielle (mimétique) 255, 160, 163
 Loi (et double bind de la circularité économique) 254
 Loi de Walras 114, 117 (n. 10), 121
 Loi régulatrice 133-5

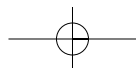
 Manque-à-jouir 13, 144-5
 Marchandisation 33, 47, 169
 Marchandises fictives 11, 111
 Marché mondial 11, 97, 110
 Marque 132-3, 254-6
 Marxlust (plus-de-jouir de Marx) 144
 Mesure 8, 9, 10-2, 17, 21-2, 27, 47, 85, 87, 89, 90, 92-3, 96, 102, 104-5, 127-8, 132-4, 136-7, 185, 193-4, 228, 236
 Médiation 40, 97-8, 100, 170, 192, 202
 Métaphore 10, 11, 20, 100, 131, 187 (n. 14), 188
 Métonymie 11



- Modèle d'évaluation (des actifs financiers) 13, 152, 155
- Monnaie 8, 9, 10-1, 16, 19, 22, 32, 49, 64, 71-2, 82, 85-93, 95-6, 99, 100-1, 107-11, 113, 123-4, 131-2, 135-7, 149 (n. 6, 7), 179-80, 192-3, 201-3, 206, 208, 210-2, 214, 220, 225, 228-9, 235-6, 238-9, 242, 245, 247, 249-50, 254-6, 259, 260-7, 269, 270-2
- Monnaie de circulation 136
- Monnaie de renommée (cuivre) 192
- Monnaie d'épargne 136
- Monnaie du monde 107
- Monnaie-marchandise 136
- Monnaie-talisman 192
- Morale, moralité 8, 12, 17, 19, 53, 92, 134-5, 137, 213, 215, 217-8, 253, 255
- Moralität* kantienne 19, 255
- Mystique, mysticisme profane 10, 11, 99, 130
- Neutralisation éthique (opposée à marchande) 17, 215-6
- Nomisma* 9, 85-6, 132
- Non-normalité (distribution parétienne) 14, 158, 160-5
- Numéraire 11, 72, 85, 113, 118-9, 124, 134, 136, 193-4
- Objet a (objet cause du désir) 13, 143
- Objet anal 66, 79
- Objet conceptuel 27-8
- Objectivation des personnes 100
- Oikos* 9
- Pacte de stabilité 16, 18-9, 215, 242-3, 245, 247
- Perte 8, 13, 19, 21, 31-2, 135, 143-4, 145 (n. 1), 256
- Personnification des choses 100
- Phallus 9, 15, 21, 32, 68, 82, 206
- Phénomène leptokurtique (leptokurticité) 158, 160-1
- Plein-emploi 244-5
- Plus-de-jouir 13, 22, 142-3, 145
- Plus-value 13, 71, 80, 135, 142, 144, 153
- Politique anticyclique 242
- Politique budgétaire 242-3, 247
- Politique monétaire 18, 236, 238, 240-2, 244, 246
- Possession simplement juridique 28-9
- Potlatch 15, 16, 145 (n. 1), 181-5, 190-1, 193-4
- Prêteur en dernier ressort 237-8
- Principe de plaisir 141-2
- Prix 12-3, 18-9, 52, 76, 87-8, 93, 117, 127, 133-4-5, 145, 147-9, 150-2, 155-7, 161, 164, 191, 219-20, 236, 238-9, 242-3, 245, 250-1, 256, 261-4, 266-7
- Prix relatif 90, 117, 120
- Promesse 12, 19, 30, 31, 243, 259-60, 269
- Proto-unités de compte (cuivres) 190
- Pulsion de mort (Thanatos) 142
- Pure relativité de la valeur 127
- Quantité pure 27, 89
- Rang (d'un cuivre) 190
- Rareté 11, 125-6
- Réciprocité 23, 27, 118, 122, 125
- Règle et *Moralität* kantienne 255
- Relation d'équivalence 115, 128-9

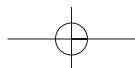


- Rente de symptôme 79
- Réserve Fédérale américaine (Fed)
240-1, 244, 246, 250
- Reste 17, 229
- Richesse 46, 73, 87-8, 90-1, 93, 148,
187 (n. 14, 15, 16), 188, 192-4,
212, 226, 236, 254, 262
- Risque de modèle 156
- Sans-prix 17, 53, 201, 203, 215, 219
- Sensible suprasensible 99, 103
- Signe (monétaire) 11, 12, 16, 136-7,
202, 204-5, 207-8, 210, 225,
227-8
- Signe-dollar 136
- Signifiant 11-13, 143, 209-10
- Simulacre 8, 9, 12, 16, 22, 27, 28,
30, 210-2, 215, 218
- Solidarité 209, 220, 222-3, 228, 244-
5
- Souverain, souveraineté 16, 18, 22,
31-2, 81-2, 110-1, 149 (n. 8),
204, 210, 212, 214-5, 230-2, 239,
241-3, 250, 252, 255, 268, 270
- Spectre, logique spectrale 17-8, 21,
104, 108, 147, 222, 226-7, 230-1,
254
- Spéculation boursière 13, 141, 147-
9, 151, 165
- Stabilité (des prix, de la valeur de
l'Euro) 256-7
- Structure triadique 29
- Subjectivité 97-8, 100-2, 135
- Symbolique, symbolisation, 7, 8, 9,
11-3, 15-6, 21-2, 50, 61-5, 74-5,
81-2, 99, 100, 137, 183-4, 186-7,
190, 193, 206, 210-1, 218, 221,
249, 254
- Symbolon* 15, 31-2, 131-2
- Taux de change 12, 123-4
- Théorie (structure) fractale 159
- Thésaurisation 43, 73, 136
- Tiers 8, 20, 21, 23, 29, 31, 217-8,
224
- Titre (structure de —) 8
- Tokos* 86, 89
- Totalité, totalisation 11, 18-9, 22, 40,
43-6, 48, 50, 52, 98, 101, 112,
217, 252-3, 255, 268
- Trahison 43, 46
- Translatio* (d'une possession à une
autre) 28
- Troc 86, 123
- Trou 144-5
- Union monétaire 236, 239, 242-3
- Universalité (extensive et intensive)
de l'argent 10, 111
- Usure (de la raison) 18, 252-5
- Valeur 10-3, 17, 20, 27, 42, 53, 76,
88, 93, 96, 99, 100, 103-9, 119,
127, 131-7, 141-2, 145, 147-8,
150-3, 155-8, 161, 184, 188
(n. 19), 194-4, 202, 212, 253-4,
256-7, 266, 278-9
- Valeur absolue 117, 126, 128-9
- Valeur d'échange 42, 102, 109, 115,
117, 119, 126, 133, 135, 184, 226
- Valeur d'usage 27-8, 42, 10(-6, 115,
126
- Valeur nominale 113, 137
- Valeur relative 126, 128
- Valeur travail 104, 115, 119, 120,
125, 128-9, 133, 135
- Valeur-utilité (ou valeur-désir) 125,
133
- Vivant formel 28

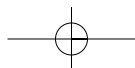


Dans la même collection

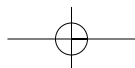
- Norbert ALTER, *Les logiques de l'innovation. Approche pluridisciplinaire*, 2002.
- Wladimir ANDREFF (dir.), *Analyses économiques de la transition postsocialiste*, 2002.
- Dominique ANDOLFATTO et Dominique LABBÉ, *La CGT. Organisation et audience depuis 1945*, 1997.
- L'Année de la régulation. Économie, institutions, pouvoirs*, vol. 1, 1997.
- L'Année de la régulation. Économie, institutions, pouvoirs*, vol. 2, 1998.
- L'Année de la régulation. Économie, institutions, pouvoirs*, vol. 3, 1999.
- L'Année de la régulation. Fonds de pension et nouveau capitalisme*, 2000.
- Arnaldo BAGNASCO et Charles F. SABEL (dir.), *PME et développement économique en Europe*, 1994.
- Bernard BARRAQUÉ (dir.), *Les politiques de l'eau en Europe*, 1995.
- Guylaine BEAUDRY et Gérard BOISMENU, *Le nouveau monde numérique. Le cas des revues universitaires*, 2002.
- Vincent BERDOULAY et Olivier SOUBEYRAN, *L'écologie urbaine et l'urbanisme. Aux fondements des enjeux actuels*, 2002.
- Bernard BOËNE et Christopher DANDEKER (dir.), *Les armées en Europe*, 1998.
- Gérard BOUCHARD et Martine SEGALÉN (dir.), *Une langue, deux cultures. Rites symboles en France et au Québec*, 1997.
- Paul BOUFFARTIGUE (dir.), *Cadres : la grande rupture*, 2001.
- Robert BOYER et Ronald DORE (dir.), *Les politiques des revenus en Europe*, 1994.
- Robert BOYER et Yves SAILLARD (dir.), *La théorie de la régulation, l'état des savoirs*, 2002.
- Sabino CASSESE et Vincent WRIGHT (dir.), *La recomposition de l'État en Europe*, 1996.
- Juan José CASTILLO et Paul STEWART (dir.), *L'avenir du travail à la chaîne. Une comparaison internationale dans l'industrie automobile*, 1998.
- Bernard CHAVANCE, Éric MAGNIN, Ramine MATAMED-NEJAD, Jacques SAPIR (dir.), *Capitalisme et socialisme en perspective. Évolution et transformation des systèmes économiques*, 1999.

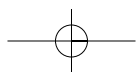


- Gégory CINGAL et Sonia COMBE (dir.), *Retour de Moscou. Les archives de la Ligue des droits de l'homme, 1898-1940*, 2004.
- Colin CROUCH et Wolfgang STREECK, *Les capitalismes en Europe*, 1996.
- Grace DAVIE et Danièle HERVIEU-LÉGER (dir.), *Identités religieuses en Europe*, 1996.
- Michel DE DORNEL, Albert OGIEIN, Louis QUÉRÉ (dir.), *L'ethnométhodologie. Une sociologie radicale*, 2001.
- Jean-Pierre DUPUY et Pierre LIVET (dir.), *Les limites de la rationalité. Tome 1 : Rationalité, éthique et cognition*, 1997.
- EPHESIA, *La place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, 1995.
- Didier FASSIN (dir.), *Les figures urbaines de la santé publique. Enquêtes sur des expériences locales*, 1998.
- Didier FASSIN, Hélène GRANDJEAN, Monique KAMINSKI, Thierry LANG, Annette LECLERC (dir.), *Les inégalités sociales de santé*, 2000.
- Michel FREYSSINET et Andrew MAIR (dir.), *Quel modèle productif ? Trajectoires et modèles industriels des constructeurs automobiles mondiaux*, 2000.
- Marianne GULLESTAD et Martine SEGALEN (dir.), *La famille en Europe. Parenté et perpétuation familiale*, 1995.
- Randall HANSEN et Patrick WEIL (dir.), *Nationalité et citoyenneté en Europe*, 1999.
- Serge HEFEZ et Jonathan MANN (dir.), *Sida et vie psychique. Approche clinique et prise en charge*, 1996.
- Olivier IHL, Janine CHÊNE, Éric VIAL, Ghislain WATERLOT, *La tentation populista au cœur de l'Europe*, 2003.
- Bernard JOUVE, Vincent SPENLEHAUER, Philippe WARIN (dir.), *La région, laboratoire politique. Une radioscopie de Rhône-Alpes*, 2001.
- Geneviève KOUBI et Gilles J. GUGLIELMI (dir.), *L'égalité des chances. Analyses, évolutions, perspectives*, 2000.
- Hugues LAGRANGE et Brigitte LHOMOND, *L'entrée dans la sexualité. Le comportement des jeunes dans le contexte du sida*, 1997.
- Bruno LATOUR et Pierre LEMONIER (dir.), *De la préhistoire aux missiles balistiques. L'intelligence sociale des techniques*, 1994.
- Patrick LE GALÈS et Christian LEQUESNE (dir.), *Les paradoxes des régions en Europe*, 1997.
- Margaret MARUANI (dir.), *Les nouvelles frontières de l'inégalité. Hommes et femmes sur le marché du travail*, 1998.
- Margaret MARUANI, Jacqueline LAUFER, Catherine MARRY (dir.), *Le travail du genre. Les sciences sociales à l'épreuve des différences de sexe*, 2003.
- Henri MENDRAS et Ezra SULEIMAN (dir.), *Le recrutement des élites en Europe*, 1995.
- Laurent MUCCHIELLI, *Mythes et histoire des sciences humaines*, 2004.

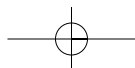


- Pascal PETIT (dir.), *L'économie de l'information. Les enseignements des théories économiques*, 1998.
- Emmanuel RENAULT et Yves SINTOMER (dir.), *Où en est la théorie critique aujourd'hui ?*, 2003.
- Benedicte REYNAUD (dir.), *Les limites de la rationalité*, tome 2 : *Les figures du collectif*, 1997.
- Gilbert de TERSSAC (dir.), *La théorie de la régulation sociale de Jean-Daniel Reynaud. Débats et prolongements*, 2003.
- Pierre-Eric TIXIER et Nelly MAUCHAMP (dir.), *EDF-GDF : une entreprise publique en mutation*, 2000.
- Jacques VALLIN (dir.), *Populations africaines et sida*, 1994.
- Pierre VERMEREN, *La formation des élites marocaines et tunisiennes. Des nationalistes aux islamistes, 1920-2000*, 2002.
- Philippe WARIN (dir.), *Quelle modernisation des services publics ? Les usages au cœur des réformes*, 1997.





Composition : Carmen Fabre, La Magdelaine-sur-Tarn (31340)
Achevé d'imprimer en avril 2004
par l'Imprimerie France Quercy à Cahors
Dépôt légal : mai 2004
N° d'impression : 00 000
Imprimé en France



Liste des auteur-e-s

Michel Aglietta : économiste, professeur à l'université de Paris-X.

Christian Arnsperger : économiste et philosophe, chercheur au Fonds national belge de la recherche scientifique (FNRS, Bruxelles), rattaché à la chaire Hoover d'éthique économique et sociale.

Paul-Laurent Assoun : psychanalyste et philosophe, professeur à l'université de Paris-VII.

Étienne Balibar : philosophe, professeur émérite à l'université de Paris-X.

Egidius Berns : philosophe et économiste, professeur à l'université de Tilburg (Pays-Bas).

Arnaud Berthoud : économiste, professeur à l'université des sciences et technologies de Lille-I.

Pierre Bruno : psychanalyste, professeur à l'université de Paris-VIII.

Jacques Derrida : philosophe, directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales (Paris).

Marcel Drach : économiste et philosophe, directeur de programme au Collège international de philosophie, maître de conférences à l'université de Paris-Dauphine.

Jean-Joseph Goux : philosophe, professeur de philosophie française à l'université Rice (Houston, États-Unis).

Denis Guénoun : écrivain, professeur de littérature française à l'université de Paris-IV.

Marie Mauzé : anthropologue, directeur de recherches au CNRS, laboratoire d'anthropologie sociale (Collège de France, Paris).

Ismaël Moya : économiste, doctorant à l'École des hautes études en sciences sociales (Paris).

Antoine Rebeyrol : économiste, professeur à l'université de Paris-VIII.

Jean-Michel Servet : professeur à l'Institut universitaire d'études du développement (Genève).

Christian Walter : directeur de la recherche du secteur financier de PricewaterhouseCoopers (Paris), professeur associé à l'Institut d'études politiques (Paris).