

## ENTRE ALIENATION ET “FLUENCE” : UNE PHILOSOPHIE LEVINASSIENNE DE L’ECONOMIE <sup>1</sup>

Christian Arnsperger  
FNRS, Chaire Hoover  
Université catholique de Louvain

Dominique Serzec  
CREME  
Université de Caen

### Introduction

Notre objectif dans cet article est de défricher un terrain jusqu’aujourd’hui encore peu exploré : celui de la place (dont nous verrons qu’elle n’est précisément jamais fixée et qu’elle ne peut l’être) qu’occupe l’économie dans l’œuvre très vaste d’Emmanuel Levinas. Nous tenterons de montrer que le statut de l’économie, et surtout de l’argent, est ambigu chez Levinas, et que cette ambiguïté fait partie du mode de pensée même de l’auteur concernant l’“être”. L’ambiguïté du statut de l’économie nous montrera que Levinas n’est pas, contrairement à ce qu’une lecture facile pourrait peut-être suggérer, un penseur de la “fuite du monde”, que la production et l’argent ont un rôle fondamentalement éthique *dans* le monde, mais que ce rôle est constamment menacé de s’invertir en une négation de l’éthique.

La première section rappellera la visée fondamentale de la pensée levinassienne et débouchera sur une question : l’économie serait-elle “haïssable”, comme le “moi” chez Pascal ? La deuxième section détaillera le contenu de cette question en s’attachant au thème de la *guerre* chez Levinas (au sens d’un antagonisme ontologique), et au problème corrélatif de l’économie comme instrument d’entrée dans *l’histoire* – problème par quoi notre réflexion rejoindra directement le thème du présent colloque. Dans la troisième section, de loin la plus longue, nous proposerons une réponse à la question de l’économie haïssable en identifiant le schème de base de la *pensée volontairement ambiguë de l’être* chez Levinas. Cela nous amènera à détailler la séquence conceptuelle “travail-œuvre-troc-argent”, dont la structure illustre parfaitement le schème de pensée non dialectique de l’auteur. A travers le thème judaïque de l’“errance”, l’argent émergera comme l’institution éthique par excellence, mais nous verrons qu’il sera menacé immédiatement de s’invertir en instrument d’exploitation et d’aliénation. La quatrième section montrera que Levinas, malgré un certain discours qu’il tient sur l’aliénation, se montre incapable de saisir des réalités sociales fondamentales liées aux rapports de pouvoir, parce qu’il rejette la vision marxiste de l’exploitation au nom de la vision marxiste de l’histoire. La cinquième et dernière section

---

<sup>1</sup> Texte préparatoire pour l’atelier sur *Levinas et l’économie* organisé lors du colloque « Emmanuel Levinas et l’histoire », FUNDP, Namur, 20-22 mai 1997.

posera alors la question de l'alternative levinassienne à la théorie marxiste de la révolution. Cette alternative s'avérera reposer sur l'insaisissable *responsabilité individuelle* de *chaque* agent économique, sans "fixation" possible de cette responsabilité dans des institutions ou dans des principes de justice distributive.

## 1. Une question sur l'éthique

Afin de bien situer la *question concrète de l'économie*, extrêmement peu traitée pour elle-même dans l'œuvre de Levinas, il convient probablement de partir d'une formulation générale du projet levinassien comme *projet de "dépassement non dialectique" de l'ontologie comme fondement de philosophie*.

On le sait, la récusation levinassienne du primat de l'ontologie prend place dans une entreprise critique envers trois auteurs allemands de la "totalité". Critique envers Hegel d'abord, en tant que penseur de la dialectique voyant dans l'histoire un acheminement évolutionnaire, orienté ultimement vers une *Aufhebung* finale des contraires par quoi l'Esprit atteindrait à la totale "présence à Soi". Critique envers Husserl ensuite, en tant que penseur de l'intentionnalité selon quoi il est possible, au niveau de la pensée phénoménologique, d'opérer une "réduction" de toutes les activités de la subjectivité à l'activité d'un "ego transcendantal" qui appréhende tous les objets extérieurs — y compris les autres êtres humains — à partir de soi-même, dans une *Sinngebung* qui serait l'auto-donation d'un "sens du monde" par un ego totalement autonome. Critique envers Heidegger enfin, qui rejette la systémique hégélienne et l'intellectualisme husserlien, mais pose comme fondement de toute philosophie la question de l'être en tant qu'être (*Seinsfrage*) qui remplace la question de la catégorisation des étants — question de l'être qui amène Heidegger à regretter l' "oubli de l'être" (*Seinsvergessenheit*) et à prôner, en vue d'une réconciliation avec la totalité de l'être, une *Gelassenheit* s'apparentant à un "laisser-être" des objets et des autres êtres humains.

L'œuvre de Levinas semble avoir pour principal objectif celui de montrer que, si l'ontologie heideggérienne est en quelque manière "originelle" (Heidegger parle d'ontologie fondamentale en ce sens que son approche est plus fondatrice que celle de l'ontologie classique), elle n'en est pas pour autant "fondatrice" en philosophie, et qu'il existe une pensée du "pré-originel".

Cette pensée du pré-originel, qui serait plus fondamentale que la "pensée de l'être", est non seulement possible pour Levinas (toutes les contorsions langagières de son vocabulaire viseront à démontrer cette possibilité), elle serait même la condition *sine qua non* de toute "éthique" considérée comme relation *non violente* à l'altérité (du monde des choses, mais surtout des autres humains). Si l'ontologie est originelle, elle n'en renferme pas moins pour Levinas des formes de violence qu'elle ignore : violences de la "totalisation" par quoi les destins particuliers sont sacrifiés au nom du devenir historique (Hegel), par quoi l'altérité d'autrui est assimilé par *l'ipse* à travers la connaissance (Husserl), et par quoi le train naturel et anonyme de l'être (que Levinas

appelle *l'il y a*) est pris comme fondement de la quiétude personnelle (Heidegger). Ainsi, si l'ontologie est originelle, l'éthique comme arrêt de ces violences ne peut être que pré-originelle. L'éthique ne peut donc en aucun cas être déduite d'une "auto-donation de la moralité" par l'ego transcendantal totalement autonome, ni même d'une "écoute de la totalité de l'être", mais seulement d'un "autrement qu'être".

Si on obéissait aux règles de la logique formelle, on devrait alors affirmer en toute rigueur que, dans la pensée de Levinas, toute situation concrète, puisqu'elle *ne peut qu'être* située dans l'être, est d'emblée et irrémédiablement non éthique. Car Levinas ne nie jamais que l'être est le monde où se déploie la vie ; la mangue, la cathédrale, mon corps, la phrase, le concept, l'extase mystique sont des étants ; aucune concrétude matérielle, mentale ou spirituelle n'est donc concevable qui ne soit d'emblée ontologique. Si l'éthique ne peut jaillir qu'en tant qu' "autre de l'être", si la relation non violente à l'altérité nécessite un "au-delà de l'essance" (c'est-à-dire au-delà du "fait d'être"), comment échapper à la conclusion selon laquelle l'éthique est une question radicalement *extra-mondaine* et le monde, du coup, est haïssable (comme le dit Pascal du "moi", dans une phrase très souvent reprise par Levinas) ?

## 2. Économie et totalité(s) : une vision entièrement négative ?

### a. L' "existence économique"

Cette question se pose tout particulièrement par rapport à l'économie, et ce d'au moins deux manières, nous semble-t-il. Levinas utilise parfois l'expression d'« existence économique » pour qualifier la manière d'exister des individus humains en tant qu'exemplaires d'un "genre". Le terme d' "économie" désigne en effet, en philosophie, la manière dont s'articulent les diverses parties d'un tout, ou d'une totalité. Dans l'existence "économique", les individus sont définis par les rapports qu'ils entretiennent entre eux et qui, eux-mêmes, sont définis en référence au tout.

Il y a donc "économie" dès que des individus sont *saisis par la pensée au moyen d'un concept englobant* – "notre famille", "le genre humain", "la société belge", ou "l'économie française" – et sont définis par le rôle qu'ils occupent dans cette totalité créée par la pensée ; ainsi, pour la comptabilité nationale qui dresse chaque année les comptes des entrées et sorties de fonds d'un pays, chacun de nous est un "agent économique" émanant éventuellement de l'une ou l'autre "catégorie socio-professionnelle" (cadre d'entreprise, profession libérale, ouvrier, inactif, etc.). La taxonomie peut descendre dans des catégories très fines, mais toutes ces catégories se réfèrent ultimement à la totalité de départ : "la" société, "l' " économie nationale. De même, l'analyse conjoncturelle qui tente de dégager semaine après semaine les "grandes tendances" de l'économie nationale ou mondiale, se fonde sur des catégories qui sont fonction des grandeurs

macroéconomiques étudiées : investisseurs, consommateurs, chefs d'entreprise, syndicats, unités de production, épargnants, etc.

Le propre de l'appréhension économique des individus est qu'*il n'y a nulle part des noms propres*. Les personnes uniques et singulières sont, pour les besoins de l'analyse et de la synthèse conceptuelle, arrachées à leurs histoires particulières et à leurs noms propres, pour être simplifiées en parties d'un tout. En ce sens il y a d'emblée, pour Levinas, participation de la pensée à un savoir, et donc à l'ontologie : « En tant que savoir, la pensée porte sur le pensable : sur le pensable appelé être » (CNI 134) <sup>2</sup>. La pensée de l'économiste gomme nécessairement les irréductibles singularités afin de les "posséder" au sein d'un tout analysable. Voilà la première manière dont, chez Levinas, la notion d'économie se rapporte à la "pensée de l'être".

### ***b. Économie et "guerre"***

La seconde manière ne relève, elle, pas d'une opération de pensée *de l'économiste*, mais de la manière dont chacun de nous, vous et moi, nous *comportons effectivement* dans l' "existence économique" quotidienne. La relation de vendeur à acheteur, de patron à salarié, de prêteur à emprunteur — toutes ces relations sont d'emblée, et chaque fois de nouveau, saisies dans des contextes qui les figent. Elles ne sont certainement pas toujours anonymes et conceptuelles (par exemple, le banquier Richard Lambert a face à lui l'emprunteuse Micheline Dumont qui lui demande un crédit pour acheter un appartement deux chambres, à Bruxelles, près de la gare du Luxembourg). Cependant, ce sont des relations réciproques (bien que non nécessairement équitables) au sein d'un genre de rapport prédéfini : achat-vente, emploi-prestation, etc. Par ailleurs, elles *ont pour motivation première* une œuvre à accomplir ensemble *dans un certain contexte qui conditionne d'emblée la relation* : trouver ensemble un montage financier étant donné les contraintes de solvabilité qu'impose la direction de la banque ; négocier un salaire étant donné les conditions du marché du travail et les contraintes de compétitivité ; produire des voitures étant donné la demande anticipée et les conjectures concernant les stratégies des concurrents ; acheter une surface de tissu à un prix qui dépend des "conditions du marché" et aussi de la marge bénéficiaire de la boutique. Enfin, il s'agit donc de relations nécessairement dictées par l'intérêt mutuel, et au sein desquelles — *à première vue en tout cas* — l'engagement mutuel se limite aux intérêts en présence, de sorte qu'il semble ne rien "rester" des parties qui sont entrées en relation, au-delà de ce que nécessitait l'œuvre commune à accomplir.

Ainsi, nous nous comportons les un(e)s envers les autres en fonction du rôle que nous tenons au sein de la totalité économique, en fonction de notre fonction ... Il y a en quelque sorte dans nos interactions, même lorsqu'elles sont fort complexes fonctionnellement parlant, une

---

<sup>2</sup> Les abréviations correspondent à des titres d'articles et de livres de Levinas. Elles sont reprises dans la bibliographie située à la fin du présent document.

économie de moyens correspondant au but commun visé, et qui — paradoxalement — fait que nous ne nous “absolvons” jamais de ces relations, qu’elles nous *définissent* en quelque sorte les uns par rapport aux autres. (“Ne me parlez pas comme ça, je suis votre supérieur hiérarchique !” ; “Je prendrais bien congé pour t’aider à déménager, mais je ne peux pas me le permettre, le chef de bureau veut que je sois là toute la semaine”) Dans la rencontre de deux unicités (toi et moi), il y a toujours déjà tout le “monde économique”, les quotas de ventes à remplir, les échéances de livraison à tenir, toutes sortes de contraintes qui — elles-mêmes dictées par un ensemble de facteurs intangibles, hors de saisie des individus — empêcheront une réponse réellement adaptée à l’interpellation d’autrui. *Nos relations “économiques” sont d’emblée saisies dans des totalités* qui semblent empêcher l’éthique radicale de l’ “autrement qu’être”.

Et bien entendu, cela peut souvent aller au-delà d’une simple incapacité à aider, pour se muer en volonté de nuire, à travers la rivalité et la concurrence qui sont autant de modalités de ce que Levinas, parlant de l’être, appelle la guerre : « L’intéressement de l’être se dramatise dans les égoïsmes en lutte les uns avec les autres, tous contre tous, dans la multiplicité d’égoïsmes allergiques qui sont en guerre les uns avec les autres et, ainsi, ensemble. La guerre est la geste ou le drame de l’intéressement de l’essence. (...) L’essence ne se retournerait-elle pas en l’autre de l’essence par la paix où règne la Raison suspendant le heurt immédiat des êtres? Les êtres prenant patience, renonçant à l’intolérance allergique de leur persistance dans l’être, ne dramatisent-ils pas *l’autrement qu’être*? Mais cette paix raisonnable, patience et longueur de temps, est calcul, médiation et politique. La lutte de tous contre tous — se fait échange et commerce. Le heurt où, tous contre tous, sont tous avec tous, se fait limitation réciproque et détermination d’une matière. Mais le persister à être, l’intéressement s’y maintient (...). Rien n’est gratuit. La masse demeure permanente et l’intéressement demeure. La transcendance est factice et la paix instable. Elle ne résiste pas aux intérêts » (AE 15-16). Clairement, l’échange et le commerce ne sont pour Levinas qu’une sublimation « instable » de la violence ontologique et ne sauraient donc tenir lieu d’ “autrement qu’être”. D’une part, chacune de nos relations économiques — mais y a-t-il des relations “non économiques” possibles ? — est inscrite dans la totalité économique qui sert de cadre à la relation ; d’autre part, dans chacune de nos relations nous nous servons les un(e)s aux autres de moyen pour arriver à des fins — cela va de la collaboration forcée entre travailleurs et patrons à la guerre explicite entre entreprises.

### *c. Économie, œuvres et histoire*

Le contenu de la description phénoménologique levinassienne de l’économie est assez fruste. Cette simplicité s’explique par le parallèle très strict que Levinas établit entre deux formes de violence : pour emprunter les termes de Derrida, Levinas lie fortement la violence transcendantale qu’il attribue à Husserl et la violence ontologique qu’il attribue à Heidegger (cf.

Derrida, « Violence et métaphysique », in *L'écriture et la différence*, Le Seuil, 1967, 117-228 ; notons que Derrida se démarque lui-même de la vision levinassienne de la “violence”). Pour Levinas, il semble que l'être soit “violent” essentiellement — bien que non uniquement — du fait que la subjectivité se voulant souveraine soit aussi “violente”.

La subjectivité se voulant souveraine est celle de la conception husserlienne ; en elle, toute extériorité est ramenée à une “immanence”. L'aperception transcendantale, selon Levinas, est « un dévoilement et s'achève dans l'adéquation de la vérité, dans la prise que le pensant exerce sur le pensé et ainsi, (...) le sens ou l'intelligibilité [est], au sens étymologique du terme, une économie, celle d'une maison, d'un chez soi, d'un certain investir, du saisir, du posséder, de se satisfaire et de jouir » (TrInt 23). L'image de la maison (*oikos*) et de la demeure, directement présente dans la notion même d'économie (*oiko-nomia*), est absolument centrale dans la description phénoménologique de la subjectivité dans *Totalité et infini* (TI 109-200). Il y a donc un homéomorphisme significatif, dans la pensée levinassienne, entre l'économique et le “chez soi” du sujet husserlien. La violence avec laquelle la subjectivité totalement présente à elle-même totalise le monde en le définissant pour elle-même serait donc complice de la violence avec laquelle l'économie totalise les êtres humains en une “pluralité par addition”, membres d'un tout qui les définit en effaçant leur(s) unicité(s).

Une manière particulièrement frappante par quoi l'économie, en tant que tissu de relations non absolues, viole les unicités est la possibilité d'une inscription des productions humaines, des “œuvres”, dans l'histoire comme liste d'objets accomplis et finis. On pourrait dire que l'économie, où sont produites des œuvres, ouvre la *possibilité* (sans que ce soit une fatalité) d'une confiscation de ces œuvres dans un “musée”. « L'auteur de l'œuvre, *abordé à partir de l'œuvre*, ne se présentera que comme contenu. Ce contenu ne saurait se détacher du contexte, du système où s'intègrent les œuvres mêmes et il répond à la question [du *quid* ?] de par sa place dans le système » (TI 192). « La volonté ne tient donc pas toute la signification de son propre vouloir, elle existe comme jouet d'un destin qui la dépasse. Elle comporte, par son œuvre, une signification imprévisible que lui prêtent les autres en situant l'œuvre détachée de son auteur dans un contexte nouveau. Le destin ne précède pas cette décision, mais lui est postérieur : le destin, c'est l'histoire. La volonté entre dans l'histoire parce qu'elle existe en se séparant d'elle-même : tout en voulant pour elle-même, elle se trouve aussi avoir voulu pour les autres. Aliénation qui ne doit rien à l'histoire, qui institue l'histoire, aliénation ontologique. Elle est à la fois la première injustice. Grâce à cette injustice, les personnes forment autour des œuvres que l'on se dispute la totalité [de l'économie]. Exister en produisant des œuvres dont la volonté productrice s'absente constitue précisément le statut d'un étant qui n'a pas, si l'on peut dire, en main toute la signification de son être. En tant que volonté productrice d'œuvres, la liberté sans être limitée dans son vouloir entre dans une histoire qui se joue d'elle » (MT 38-39).

Le fait que chacun de nous produise des œuvres par son travail — mais nous aurons encore à préciser la portée exacte de cette idée — crée pour Levinas une constellation complexe d'effets.

Premièrement, le travail est arrachement à l'anonymat de l'*il y a* par quoi la subjectivité se réfugie en elle-même et échappe salutairement à l'« élémental » (cf. TI 190) ; deuxièmement, ce refuge se mue directement en égoïsme, violence transcendantale par quoi le Moi se pose en maître absolu de ses perceptions et de ses horizons d'appréhension (cf. MT 23-25) ; troisièmement, la production d'œuvres au sein d'une économie, serait-ce à *partir* de ce refuge égoïste, arrache le Moi à lui-même et interrompt son autosuffisance, mais menace de le projeter simultanément dans l'histoire qui est encore une instance de l'*il y a* (cf. *supra*).

#### **d. La question sur l'éthique, à nouveau**

La question mérite par conséquent vraiment d'être posée : y a-t-il même place, chez Levinas, pour une pensée de l'économie qui soit autre chose que la constatation navrée de la violence "ontologique" qui préside à l' "existence économique" ? Si la réponse était négative, il faudrait ranger Levinas dans les rangs des multiples dénonciateurs unilatéraux de l'*Horreur économique* (Viviane Forrester, Fayard, 1996) ou de l'*Économie triomphante* (Albert Jacquard, Calmann-Lévy, 1996). Nous allons voir, cependant, qu'une telle position de condamnation sans faille n'est pas celle de Levinas, essentiellement parce que sa vision de l'éthique comme "autrement qu'être" est paradoxale en ce sens qu'elle prend nécessairement racine *dans l'être, et non "à côté" de lui*.

### **3. Économie et "fluence"**

#### **a. Ambiguïté du discours levinassien sur l'être**

On trouve à maints endroits l'affirmation de cette ambiguïté fondatrice de l'être, et ce jusque dans la manière dont Levinas conçoit la subjectivité elle-même : « Extraordinaire ambiguïté du Moi : à la fois le point même où l'être et l'effort en vue d'être, se crispent en un *soi-même*, en ipséité tordue sur elle-même, et primordiale et autarcique, et le point où est possible l'étrange abolition ou suspension de cette urgence d'exister et une abnégation dans le souci pour les "affaires" d'autrui » (DU 199). De même, pour la parole qui, dans le dialogue, se parle à elle-même, mais en même temps est déjà signe d'une séparation plus radicale : « Il faut (...) se demander si même le discours qui se dit intérieur – qui demeure ainsi égologique et à la mesure d'une re-présentation (...) – ne repose pas déjà sur une préalable socialité avec autrui où les interlocuteurs sont distincts » (DR 169). Ailleurs encore, concernant la technique souvent diabolisée : il y a « une dialectique qu'on pourrait mener trop aisément jusqu'à la contestation ou à la condamnation de la technique, sans espérer une chance d'équilibre d'un éventuel retour de la science et de la technique sur elles-mêmes » (HS 165). De même, l'État est potentiellement

violent s'il devient sa propre fin, mais un État véritablement libéral « n'est-il pas un permanent retour sur le droit lui-même, réflexion critique sur le droit politique qui n'est qu'une loi de fait ? » (DPA 224). Et Derrida décèle cette même ambiguïté, volontaire chez Levinas, dans la description même de l'intériorité de la maison : « Lévinas (...) décrit l'intimité de la maison ou le *chez soi* : lieux de l'intériorité rassemblée, lieux du recueillement, certes, mais d'un recueillement dans lequel s'accomplit l'accueil hospitalier » (in *Adieu*, Galilée, 1997, 71).

Il y a donc là, manifestement, un schème de pensée constant. La clé pour comprendre l'éthique levinassienne autrement que comme une éthique du pur "retrait du monde" nous semble être celle-ci : *si l'être est bel et bien notre "milieu naturel", l'élément inévitable à l'intérieur duquel se déroulent nos existences, l' "autrement qu'être" est déjà comme "signalé", en quelque sorte, "dans" l'être même.* (La pensée de Levinas n'obéit justement pas, sur ce point, à la logique formelle qui voudrait que l' "autre" de A se trouve nécessairement "en-dehors" de A.) Cette vision ambiguë – en un sens non péjoratif – de l'Être est au cœur de la démarche levinassienne, et nous allons voir qu'elle implique une vision "positive" de l'économie en tant qu'ensemble de relations où, certes, est toujours possible une violence ontologique, mais où, simultanément, est possible une « fluence » (AE 65) qui marque l'avènement de l' "autrement qu'être" en quelque sorte *dans l'être*.

Selon une formule bien connue, Levinas prône la perpétuelle réémergence d'un *Dire* au sein du *Dit*, dont il est corrélatif, mais dans lequel ce *Dire* risque à tout "moment" de se figer. On pourrait faire l'hypothèse que la manière même dont Levinas envisage un "autrement qu'être" *dans l'être* – formule qui semble a priori dénuée de signification logique – reflète précisément cette structure fondamentale de sa pensée. Nous allons à présent la voir à l'œuvre dans la complexe appréhension, par Levinas, de la réalité économique.

***b. Travail-œuvre-troc-argent : sortie progressive, mais toujours à ré-effectuer, de la violence transcendante et ontologique***

*(i) Travail*

Par le travail, l'ipséité que "je" suis s'arrache à l'*il y a* anonyme et se recueille chez soi ; ce recueillement, s'il est la racine même de l'égologie husserlienne selon Levinas, est aussi et tout en même temps la possibilité même de la subjectivité et donc de l' "autrement qu'être". Car le travail, on l'a vu, est nécessairement production d'une œuvre : la volonté productrice rencontre donc son "autre" à travers l'altérité de ceux qui, implicitement et consciemment ou non, ont commandité l'œuvre.

*(ii) Œuvre*

La notion d'œuvre n'est pas clairement définie chez Levinas. Si l'on en croit les quelques passages où il en parle plus longuement, il envisage principalement l'œuvre en tant qu'elle serait le

produit du travail d'un "ouvrier artisan" aisément identifiable et pleinement maître de tout le processus de production. En témoigne notamment la manière dont il décrit la possible aliénation de la volonté dans l'œuvre : « Toute œuvre est (...) un acte manqué. Par là, l'œuvre diffère de l'expression où autrui se présente personnellement. 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 » (MT 39). Cette dernière phrase montre que le cadre implicite de référence de la description phénoménologique de Levinas est l'artisanat : un ouvrier possède l'œuvre qu'il a produite ; cela interrompt la "fluence" de son "expression" car il est comme "figé" dans cette œuvre, et il entre dans l'histoire à travers la vente, ou à travers le vol, de cette œuvre qui le définit.

Cependant, il nous semble qu'on peut sans difficulté généraliser cette notion levinassienne d'œuvre pour localiser les manières dont cette même « aliénation ontologique » (MT 39) joue dans les économies capitalistes occidentales modernes. Par rapport à l'ouvrier de l'industrie, ces commanditaires sont, très directement, les dirigeants d'entreprise et, plus indirectement, les consommateurs. L'entrepreneur lui-même n'est pas directement auteur des produits qui sortent de son usine, mais bien souvent les noms de ces produits, les marques et les modèles, rappellent des personnes concrètes (Citroën, Nina Ricci) ou sont en tout cas être ramenées assez rapidement à des personnes concrètes (la ou les personne(s) qui dirige(nt) l'entreprise "Rue Blanche" ou l'usine des "Tôleries Normandes"). Le banquier produit des œuvres sous forme de "services" en soi invisibles, mais dont l'ensemble se cristallise en une institution bancaire visible et nommable ("la Générale de Banque"), saisissable à travers un immense ensemble de documents portant l'effigie de la banque, d'opérations répertoriées en son nom.

Ainsi, d'une manière plus ou moins directe et à travers des méandres plus ou moins proches de la recherche d'archiviste (sauf peut-être pour certains types de travail "au noir", très anonymes et nulle part répertoriés), toutes les œuvres — bâtiments et garnissage de bâtiments, biens manufacturés, services, œuvres d'art — cristallisent de multiples tâches accomplies à certains moments du temps, par quoi des "auteurs" plus ou moins homogènes (l'artisan, l'écrivain) ou éclatés (les équipes d'usine, la troupe de théâtre) et plus ou moins observables (le chef d'entreprise, le peintre en bâtiment) ou invisibles (le banquier, le fonctionnaire) contribuent à la formation de l'histoire. Pour Levinas, l'histoire est par essence une succession d'œuvres survivant aux volontés qui, un moment, les ont voulues. L'histoire est donc ontologique, et dans la mesure où les diverses œuvres qui la jalonnent ont été produites par des agents  $x$  payés par des agents  $y$  pour fournir des biens ou des services à des agents  $z$  eux-mêmes tributaires des revenus que leur versent les agents  $y$ , etc., l'histoire est aussi économique. *Le flux sans cesse renouvelé des œuvres où se cristallise et se fige l' "expression" vivante d'ipsités uniques* — tel est le flux de l'histoire pour Levinas. « Dans chacun de ses produits, sans mourir tout à fait, sans entrer complaisamment dans l'histoire qu'en conteront les historiens, c'est-à-dire les survivants, [la volonté] se sépare de son œuvre et se fait méconnaître par ses contemporains » (MT 39). C'est donc une forme de *l'il y a*

puisque c'est un stock anonyme, et sans cesse grandissant à la faveur de productions nouvelles et toujours de nouveau figées, d'où les auteurs vivants se sont absentes au point d'être "méconnus". Le vaste et complexe ensemble des œuvres est comme une sorte de musée (où s'entasse tout, des cathédrales gothiques et des carcasses de Volvo aux affiches publicitaires et aux déchets de Tetra-Packs, des revues scientifiques dans les bibliothèques aux panneaux de signalisation le long des routes) à travers lequel les "survivants" feront un portrait-type de telle ou telle époque, portrait incapable de rendre compte du flux sans cesse nouveau des "expressions" individuelles et uniques d'ipsités en mouvement. « Le *qui* de l'activité n'est pas *exprimé* dans l'activité, n'est pas *présent*, n'assiste pas à sa manifestation, mais y est simplement signifié par un signe dans un système de signes, c'est-à-dire comme un être qui se manifeste précisément en tant qu'absent de sa manifestation : une manifestation en l'absence de l'être — un phénomène. Quand on comprend l'homme à partir de ses œuvres, il est plus surpris que compris. Sa vie et son travail le masquent » (TI 193-194).

Cristallisé dans des œuvres de nature diverse déversées dans un "système" économique, le travail humain qui a une double valeur éthique — arrachement à l'être par la "domestication" de l'élément neutre de la nature, et expression fluide d'une ipsité unique — devient facteur de réintégration à l'être-comme-histoire. Mais voilà que reprend immédiatement le mouvement inverse : *au sein même de cet être-comme-histoire*, l'unicité des ipsités n'est-elle pas déjà sauvegardée ? La "séparation" que Levinas voit comme nécessité éthique absolue n'est-elle pas déjà instaurée *dans le système même qu'on dit par ailleurs "économique"* ? En effet, la question "qui est l'auteur de ceci ?" est, pour Levinas, une question qui institue l'histoire mais qui, tout en même temps, signale déjà l' "autrement qu'être" : « Mais la question qui interroge sur la quiddité se pose à quelqu'un. Depuis longtemps, celui qui doit répondre, s'est déjà *présenté* en répondant ainsi à une question antérieure à toute question en quête de quiddités. En réalité le "qui est-ce ?" n'est pas une question et ne se satisfait pas d'un savoir. Celui à qui la question est posée, *s'est déjà présenté*, sans être un contenu. Il s'est présenté comme visage. Le visage n'est pas une modalité de la quiddité, une réponse à une question, mais le corrélatif de ce qui est antérieur à toute question. (...) [L]e *qui* à qui la question est posée, est, en métaphysique, une "notion" aussi fondamentale et aussi universelle que la quiddité et l'être et l'étant et les catégories. (...) La question *qui ?* vise un visage. La notion du visage diffère de tout contenu représenté. Si la question *qui* ne questionne pas dans le même sens que la question *quoi*, c'est qu'ici ce qu'on demande et celui qu'on interroge, coïncident » (TI 193). L'inscription de l'ipsité dans l'histoire n'est donc qu'incomplète : en demandant à Monsieur Dujardin, "C'est bien *vous qui* aviez lancé la ligne de produits "Europa" ?", je le fige un moment dans une histoire qui le méconnaît en tant que différent de ses actes passés mais, tout en même temps, je *lui parle face à face*. Et cette même ré-inversion s'opère même en l'absence physique de l' "auteur", comme quand on demande : "Madame de la Canardière, est-ce *elle qui* vous avait servi à l'époque ?" Dans tous les cas, « à la

question *qui ?* répond la présence non qualifiable d'un étant qui *se présente* sans se référer à rien et qui, cependant, se distingue de tout autre étant » (TI 193).

On retrouve donc à l'égard de l'économie cette ambiguïté fondamentale, et volontaire chez Levinas, dont nous avons déjà parlé : « L'intégration dans un monde économique n'engage pas l'intériorité dont les œuvres procèdent. Cette vie intérieure ne meurt pas comme feu de paille, mais ne se reconnaît pas dans l'existence qu'on lui attribue dans l'économie » (TI 191).

La raison principale de cette ambiguïté est que, bien que l'on soit de plain-pied dans ce « champ anonyme de la vie économique où je me tiens égoïste et séparé, identifiant par le travail et la possession, dans le divers, mon identité de Même » (TI 192), il y a sans cesse une multitude d'échanges (de biens, de services) inscrits dans des *transactions*, c'est-à-dire dans des actions économiques qui sont *actions transcendant* les moi's, malgré — mais aussi grâce — à l'intéressement mutuel des parties en présence : le vendeur et l'acheteur ne se rencontrent *que* parce que l'un a besoin de ce que détient l'autre ; il y a donc, en ce sens, intérêt mutuel et égoïsme ; et cependant, dans la rencontre elle-même, et indépendamment de sa motivation "officielle", il se passe "quelque chose" que, selon Levinas, on ne peut ramener à aucun intéressement : c'est la fameuse "épiphany du visage d'autrui", qui peut me surprendre même dans la relation économique la plus intéressée. Levinas irait même jusqu'à dire que le caractère "économique" de l'existence est la *condition de possibilité* de cette rencontre d' "autrui en tant qu'autre" : « Se séparer, ne pas rester solidaire d'une totalité, c'est positivement être *quelque part*, dans la maison, être économiquement » (TI 190) ; « Le rapport [à la fois d'inclusion et de conservation de sa singularité] du moi avec une totalité est donc essentiellement économique. La "morale terrestre" se méfie à juste titre de toute relation qui n'ait été au préalable relation économique » (MT 39).

Mais Levinas ne peut s'arrêter à ce constat "optimiste" sur l'émergence du visage d'autrui au sein de la relation économique ; en rester là serait céder à la tentation dialectique selon laquelle l'avènement du visage dans l'économique serait une sorte d'*Aufhebung* finale, résolvant une opposition logique — être/autrement qu'être — en une synthèse qui exclut toute remise en question. Non : la prochaine remise en question est tout près ; elle a rapport à la nature éventuelle de la relation qui pourrait se nouer *réellement, et malgré l'épiphany du visage*, dans l'échange économique. En effet, l'échange fait des ipsités individuelles deux "termes" d'une opposition logique. La symétrie est nécessaire à l'échange — symétrie qui, à la réflexion, ne peut certes être que meilleure que la non-réciprocité violente du "je prends sans que tu me donnes", mais qui reste aussi en-deçà de la non-réciprocité désintéressée du "je donne sans que tu me rendes". Dans l'échange économique, la relation est arrachée au face-à-face pré-intentionnel visé par Levinas dans son éthique du visage. Le face-à-face réellement au-delà de l'être n'est pas du tout un échange ; précisément, il est antériorité d'autrui sur "moi" — il consacre « l'irréversibilité de la relation entre Moi et l'Autre, dans la Maîtrise du Maître coïncidant avec sa position d'autre et d'extérieur » (TI 104). L'échange économique, au contraire, et *malgré la manifestation déjà de l'altérité*

*dans le visage d'autrui*, scelle une relation qui est et reste constitutivement réciproque (i.e., l'acheteur et le vendeur ont un intérêt mutuel), réversible (e.g., l'acheteur peut revendre le bien à celui à qui il l'avait acheté), biunivoque (i.e., chacun a l'initiative d'entrer en relation avec l'autre). C'est *pour cela précisément* que l'échange peut se muer en prise de pouvoir, car la réversibilité offre un canal *possible* à l'indécence, à la non-indépendance du besoin étalé aux yeux d'autrui.

### (iii) Troc

Imaginons, en effet, qu'ayant produit une œuvre, j'aie besoin de recourir au troc pour obtenir, en échange de mon œuvre, des biens ou des services dont j'ai moi-même besoin. Dans la perspective levinassienne, il y aurait dans ce troc une tyrannie, une sorte d' "indécence" qui m'obligerait à révéler à autrui la nature exacte et l'ampleur de mon (mes) besoin(s).

Le troc, pour Levinas, apparaîtrait donc comme facteur de non-séparation par quoi j'attesterais d'une insuffisance fondamentale. « Concevoir la séparation [du Même et de l'Autre] comme déchéance ou privation ou rupture provisoire de la totalité, c'est ne pas connaître d'autre séparation que celle dont témoigne le *besoin*. Le besoin atteste le vide et le manque dans le besogneux, sa dépendance à l'égard de l'extérieur, l'insuffisance de l'être besogneux, précisément parce qu'il ne possède pas entièrement son être et qui, par conséquent, n'est pas à proprement parler, *séparé*. (...) Le Bien est Bien *en soi* et non par rapport au besoin auquel il manque. Il est un luxe par rapport aux besoins. C'est par là qu'il est précisément au-delà de l'être » (TI 105). Certes, l'aliénation ontologique jouait déjà dans l'œuvre elle-même et dans sa possible inscription dans l'histoire ; mais ne serait-elle pas démesurément approfondie à partir du moment où, auteur d'une œuvre, je dois attester ma non-séparation non seulement envers l'être, *mais envers celui ou celle à qui je décris le détail de mes besoins que le troc devrait servir à satisfaire* ? Il se pourrait par exemple que l'une des choses que j'aie à dire à mon vis-à-vis soit la suivante : "Contre une partie de mes services de peintre en bâtiment, il me faudrait de la crème contre les hémorroïdes. Et je t'échangerai une autre heure de ce travail contre un service : que tu ailles voir mon créancier Dulieu et que tu lui donnes les dix kilos de grains de maïs que je lui dois". Il me faudrait exposer ma misère, sans détours et dans l'indécence toujours possible, car le troc est *hautement intensif en information* : il nécessite beaucoup de coïncidences réciproques entre besoins.

Cette indécence, qui fait partie de ce que Levinas appelle les « embarras » et les « inspirations subjectives du troc », est ce dont l'argent « libère » l'échange économique (SA 217). L'argent, c'est bien connu, rompt la nécessité d'une double coïncidence des besoins. Il "décolle" ainsi les individus les uns des autres en évitant toute nécessité d'une entrée en contact qui, parce que conditionnée fondamentalement par le besoin, ne serait pas face-à-face mais plutôt non-séparation.

### (iv) Argent

La valeur éthique de l'argent réside, pour Levinas, dans la possibilité d'empêcher l'indécence. Le besoin, certes, reste inchangé, mais il n'est plus nécessaire qu'il soit "déballé" devant celui ou

celle qui rémunère. Le “moi” qui perçoit de l’argent en échange de son œuvre peut garder le secret intime de son besoin. Verser de l’argent en contrepartie de travail ou de biens, c’est respecter profondément le secret de l’autre et l’indigence de son besoin, c’est ne pas conditionner la satisfaction de ce besoin par son dévoilement préalable. S’il n’y avait pas l’argent comme vecteur de l’échange, ce non-dévoilement du besoin d’autrui se ramènerait bien entendu à une simple “décence-pour-moi”, dont Levinas dit clairement qu’elle reste entièrement prise dans l’intéressement : « Dans ses formes les plus naturelles, n’est-elle [l’intention de l’intéressement] pas d’emblée sans égards pour les autres ? Intéressement qui demeure contraignant à travers les besoins humains. Le *pour soi*, lumière de la conscience, ne reste-t-il pas persévérance dans l’être malgré ses variantes ou poèmes prometteurs, reçus à partir de “l’expérience” d’autrui où le prochain se montre en vérité ou en beauté, sans “décontenancer”, sans dénuder, sans avouer son visage ou sa misère ? » (SA 108). Ce qui permet de rompre l’intéressement, c’est l’appel du visage d’autrui (non dramatisé par un dévoilement impudique de ses besoins secrets) qui me pousse à payer en argent. Ce n’est que par l’anonymat de l’argent que je pourrai assurer autrui dans la décence de *son* secret, plutôt que de le faire seulement taire par décence pour *moi-même*.

Le versement d’argent évite donc les “pièges” du troc, mais à la réflexion il permet même davantage. En effet, s’il est suffisamment important, le versement d’argent (par exemple de l’employeur à l’employé) permet de ne pas avoir à passer par le calcul des *prix* associés aux besoins particuliers, de ne pas devoir dresser une liste détaillée des besoins personnels en vue de calculer le coût précis de leur satisfaction à tel ou tel moment. Ainsi l’argent permet d’affirmer la dignité d’autrui, de lui dire : “Voici une somme d’argent qui *couvrira* vos besoins, quels qu’ils soient”. Le problème est que la pensée levinassienne ne donne aucun outil pour penser l’idée d’une rémunération “suffisante” *du travail en général*, puisque chaque personne est unique et incomparable. Faut-il alors avoir recours à une standardisation administrative des besoins (comme c’est le cas, par exemple, pour les déclarations d’impôts des indépendants en Belgique), permettant alors de définir “du dehors” une norme de rémunération ? La question qui se pose alors est de savoir dans quelle mesure le calcul d’un “indice de prix” qui reprend une liste prédéterminée de biens et de services, tel le “panier de la ménagère”, serait acceptable pour Levinas. Ne serait-ce pas une façon de violer la dignité de certains en ne reprenant pas dans cet indice les prix des biens ou services dont ils ont besoin (indépendamment de la “légitimité sociale” de ces besoins, notion certainement difficilement acceptable pour Levinas), et en ne permettant donc pas que leur salaire soit indexé sur ces prix-là ? Quoi qu’il en soit, l’argent chez Levinas serait un vecteur potentiel de ce que Derrida a appelé le “sans prix” : « “Dans le règne des fins, dit Kant, tout a un prix [*Preis*] ou une dignité [*Würde*]. Ce qui a un prix peut être aussi bien remplacé par quelque chose d’autre, à titre d’équivalent [*Äquivalent*] ; au contraire, ce qui est supérieur à tout prix [*über allen Preis erhaben*], ce qui n’admet pas d’équivalent, c’est ce qui a une dignité [*Würde*]”. Autrement dit, supérieure à tout prix, la dignité est de l’ordre de ce qu’on

appelle le “sans prix” » (in « Du “sans prix”, ou le “juste prix” dans la transaction », in *Comment penser l'argent ?*, R.-P. Droit, éd., Le Monde Éditions, 1992, 397).

Ainsi, sans remédier à l'aliénation ontologique qui agit d'ores et déjà au sein de la structure économique de l'existence par la possibilité de réduction des “expressions” à des “œuvres” se figeant en “histoire”, l'argent permet de ne pas y ajouter une “épaisseur” supplémentaire. Et en ce sens, évidemment, l'argent devient un instrument crucial du face-à-face lui-même. En effet, là aussi le versement d'argent (mais comme *don* et non comme salaire) plutôt que l'offre de services qui nécessitent le dévoilement détaillé des misères *peut* être une modalité essentielle du respect d'autrui en tant qu'autre (sans que cela soit le cas systématiquement, quand le besoin d'autrui est, justement, besoin d'un geste ou d'un acte particulier). En fait, tout comme dans l'échange économique en tant que rencontre, l'argent est pour Levinas un instrument primordial de la “fluence” du *Dire* s'arrachant au *Dit* qu'il a instauré, et donc instrument primordial de l'émergence, au sein même de l'être, d'un “autrement qu'être”. Bien plus, *c'est l'argent en tant que médiateur de la transaction qui consolide réellement le caractère éthique de l'échange économique* : « Déjà dans l'événement de l'échange — où l'argent s'insère, où il commence seulement son rôle de médiateur et auquel il ne cesse pas de se référer — l'homme *aura eu recours* à l'autre homme dans la *rencontre* qui n'est ni simple adjonction d'individu à individu, ni violence d'une conquête, ni perception d'un objet s'offrant en sa vérité, mais un *tout-contre-le-visage* de l'autre homme précisément qui, déjà silencieusement, l'interpelle et auquel il porte réponse : déclaration de paix dans le *chalom*, ou vœu de bien dans le *bonjour*. Reconnaissance sans préalable connaissance. Salutation. Réponse ou responsabilité originelle, le “s'adresser à” de tout discours. Dans l'argent ne peut jamais s'oublier cette proximité interhumaine, transcendance et socialité qui déjà la traverse, d'unique à unique, d'étranger à étranger, la *transaction* dont tout argent procède, que tout argent ranime » (SA 106).

Cet attribut de *liquidité* de l'argent, que les économistes connaissent bien et qui est même passé dans le vocabulaire quotidien (on paie souvent encore “en liquide” ; un commerçant, en début de journée, peut aisément être “à court de liquidités”), nous semble offrir de multiples avantages dans une perspective levinassienne. Le premier, déjà discuté en détail, est que la rencontre dans l'échange est libérée des indécentes potentielles du troc. Mais au-delà de cela, on trouve un lien profond entre l'idée levinassienne de “fluence” et la notion d’“errance” au nom de laquelle certains penseurs juifs comme Édouard Valdman ont affirmé la valeur éthique de l'argent : « Là dans ce “Vers”, dans cette “Tension”, dans cette “Marche” Abraham a marqué l'homme d'un sceau indélébile. Il l'a marqué au fer de sa pensée. Il l'a marqué d'un sceau nouveau et toujours à renouveler. Pour ces hommes-là, pour les Juifs, le monde sera désormais cette marche et cette quête. Il n'y aura plus de repos. (...) Le Juif est celui qui sort de la terre du seigneur et du paysan, pour créer avec le monde un rapport autre, qui s'apparente à son errance primordiale. L'argent lui ressemble. L'argent et le Juif sont en fait la même chose. Tous deux errent » (in *Les Juifs et l'argent : Pour une métaphysique de l'argent*, Galilée, 1994, 19, 39). Ces mots, qui

ne sont pas de Levinas lui-même et dont on ne sait pas s'il les aurait cautionnés tels quels, indiquent néanmoins une voie que trace la pensée levinassienne : une pensée qui voit en l'homme une « unicité sans lieu, (...) ne trouvant pas davantage repos en soi » (AE 21), donc une "anthropologie nomadique" visant à « penser la possibilité d'un arrachement à l'essence. Pour aller où ? Pour aller dans quelle région ? Pour se tenir à quel plan ontologique ? Mais l'arrachement à l'essence conteste le privilège inconditionnel de la question : *où ?* Il signifie le non-lieu » (*ibid.*). L'argent, de par sa liquidité, est de moins en moins lié à l'être comme *physis*, à la lourde charge de la matière à transporter d'un lieu à l'autre en vue de l'échange. Même l'or et l'argent, métaux précieux, deviennent superflus et même leur transport physique peut être évité. (On sait que ce fut là l'une des motivations principales pour le développement de la lettre de change au Moyen Age.) L'argent, en devenant de plus en plus abstrait — selon la séquence bien connue : monnaie marchandise-monnaie métallique-monnaie fiduciaire-monnaie scripturale-monnaie électronique — s'arrache sinon à l'être lui-même, du moins à la nature physique et à ses contraintes, et consacre ainsi cette *possibilité de l'errance* si chère à une certaine pensée judaïque.

Mais cette "errance" elle-même, si on la en quoi est-elle d'une quelconque importance éthique pour Levinas ? Il semble que la réponse soit de nouveau à chercher du côté de l'histoire, mais d'une histoire considérée très différemment : *histoire non plus comme stock sans cesse grandissant d'œuvres où les ipsités sont figées, mais comme flux continu de relations où rien, jamais, ne se fige*. Cela permet de préciser ce que Levinas entend par l'aliénation ontologique liée à l'œuvre produite : il ne s'agit pas seulement du seul fait de l'inscription du *Dasein* dans l'être, de sa dépendance pour ainsi dire constitutive vis-à-vis de l'être ; il s'agit plutôt du moment où cette inscription dans l'être — et dans l'histoire dans laquelle se cristallisent les œuvres produites — devient instrument de thématization de ce *Dasein*, instrument de conceptualisation de l'ipsité, laquelle est alors réduite à un ensemble d'attributs qu'elle avait imposés à la matière par son travail ponctuel. L'argent lui-même ne permet pas d'inverser complètement cette aliénation, mais il l'atténue fortement, en créant un mouvement de *ré-extraction* du moi hors du *Dit* figé que le troc ne faisait que figer davantage : l'œuvre, cristallisatrice d'un devenir arbitrairement tronqué, redevient totalement *anonyme* dans l'échange monétisé — et cet anonymat s'avère *ici* salutaire (contrairement à la relation éthique du face-à-face dont l'anonymat serait la pure et simple négation). Au niveau d'une économie d'emblée inscrite dans l'ontologie, l'argent apparaît donc pour Levinas comme l'institution éthique par excellence parce qu'approchant autant qu'il est possible la diachronie du *Dire* se *dédisant* sans cesse. L'œuvre personnelle se fige en un *Dit*, mais par la vente contre de l'argent, le "moi" s'en détache sans s'y cristalliser, il *dédit* le lien avec l'œuvre et sectionne autant que possible le cordon qui l'identifie comme "auteur" en l'anonymisant — non plus "la chemise rose du couturier Dupont" mais "la chemise x qui coûte y".

L'argent, pour Levinas, acquiert une « dignité de catégorie philosophique » (MT 48) par le fait qu'il décrit la nature même de la relation éthique *en tant qu'inscription dans le temps du crédit* : « Il n'est pas une forme simplement contingente que revêt le rapport entre personnes. 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. Il est le propre des hommes capables de laisser attendre leurs besoins et désirs. Ce qui est possédé dans l'argent, ce n'est pas l'objet, mais la possession d'objets. 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 société » (*ibid.*). Le jeu de mots, nullement gratuit, sur le mot "crédit" ouvre sur une interprétation insolite, mais tout-à-fait cohérente avec la pensée de Levinas : la banque, en tant qu'elle a pour activité principale de "faire crédit", remplit un rôle éthique fondamental — celui de *rendre possible une société en tant que totalité d'êtres humains qui, à la fois, existent économiquement (chacun dans son "chez soi", mais en interdépendance avec d'autres "chez soi") et s' "absolvent" des relations économiques grâce au "quant-à-soi" que permet l'argent "ramené chez soi"*.

A la limite, Levinas verrait dans l'argent le lien social par excellence, et ce pour deux raisons. Tout d'abord, l'argent comme médiateur de l'échange permet au "moi" de n'être rivié à aucune place physique déterminée : « Les œuvres ont une destinée indépendante du moi, s'intègrent dans un ensemble d'œuvres : elles peuvent être échangées, c'est-à-dire se tiennent dans l'anonymat de l'argent. L'intégration dans un monde économique n'engage pas l'intériorité dont les œuvres procèdent » (TI 191). Dans la dernière section du « Moi et la Totalité », intitulée « L'argent », Levinas écrit que « le moi entre dans un tout sans tirer son identité de ce tout, sans coïncider avec sa situation, sa fortune ou son œuvre par lesquelles il s'agrège cependant à l'ordre universel » (MT 47). On pourrait même aller plus loin encore et affirmer que l'identification même de la personne à sa *fortune pécuniaire* serait certainement, dans une perspective levinassienne, plus éthique que son identification à une série d'œuvres — non pas parce que (caricature souvent présentée du judaïsme) la fortune aurait un prestige en soi et serait donc signe de succès dans l'être, mais au contraire *parce que l'argent possédé est la seule possibilité de l'argent donné*. Il y a pour Levinas une « 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'axiologique du désintéressement à l'activité financière préoccupée par le *donner ?* » (SA 110).

La seconde raison faisant de l'argent le lien social par excellence est qu'il permet l'exercice de la justice. « Si la radicale différence entre les hommes [en tant qu'ipsités irréductibles] n'était pas surmontée par l'égalité quantitative de l'économie, la violence humaine ne saurait se réparer que par la vengeance ou le pardon. Une telle réparation ne met pas fin à la violence : le mal engendre le mal et le pardon à l'infini l'encourage. Ainsi marche l'histoire. Mais la justice interrompt cette histoire » (MT 48). Ce même thème est repris de manière centrale dans « Envers autrui ». Il s'agit moins là de l'argent comme médiateur dans les échanges économiques (achat, vente d'œuvres) que de l'argent comme médiateur dans les litiges judiciaires au sens large, comme moyen de calcul des réparations et des amendes. « Que l'étendue de l'engagement se compte en numéraire, que, dans un certain sens, le sacrifice d'argent soit celui qui coûte le plus est une constante

talmudique. Loin d'exprimer un sordide matérialisme quelconque, elle dénonce l'hypocrisie que recèle le spiritualisme éthéré des possédants. L' "insister-auprès-du-débiteur" et le "livrer-un-assaut-à-son-prochain" dont parle le Livre des Proverbes sont nécessaires à la réparation du tort causé au créancier si cette réparation ne doit pas rester gratuite ou spirituelle. L'offense verbale n'en demande pas moins : sans le dur labeur de la conciliation de volontés nombreuses, sans le sacrifice matériel, la demande de pardon et même l'humiliation morale qu'elle comporte, s'accommodent de veulerie et de paresse. Les vœux pieux sont faciles. L'effort de l'acte commence quand on se dépouille de son bien et quand on mobilise des volontés » (EnvA, 47). Dans la circulation des œuvres, l'auteur s'absout de son œuvre en la vendant contre de l'argent, et plus avant s'absout de toute relation de troc "totalitaire" ; dans la détermination des réparations financières, le coupable s'absout de la nécessité d'entrer dans un cycle nécessairement arbitraire de pardon et de vengeance, et plus avant s'absout tout court en montrant sa détermination à "demander pardon" à travers le sacrifice financier — ouverture, de nouveau, du temps du "crédit" où, en attendant le pardon effectif qui peut-être ne viendra jamais, le coupable verse au moins de l'argent.

Cette longue analyse de la pensée de l'argent chez Levinas semble nous avoir menés au bord de l'éthique définitivement établie ; l'argent serait-il donc le remède miraculeux qui permettrait de retourner définitivement la violence transcendantale et ontologique en « bonté de donner » (SA 110) ? A nouveau l'*Aufhebung* nous guette, et à nouveau il faut nous secouer pour sortir des étoiles. D'abord sur un point plutôt mineur, puis sur deux points majeurs.

### *c. L'argent "domestiqué" : l'hypermarché et le minitel*

La notion de "non-lieu", développée plus haut en lien avec l'arrachement de la *physis* rendu possible par l'argent, peut prendre simultanément une signification qui semble aller en sens inverse. En effet, par la possibilité d'une non-coïncidence des besoins dans la transaction, possibilité qu'introduit l'échange monétisé en évitant les "embarras" du troc, s'ouvre une nouvelle possibilité : celle de ne plus avoir à se rencontrer *du tout* pour effectuer la transaction. On lira avec profit l'édifiante description que fait Maurice Bellet de la visite hebdomadaire à l'hypermarché, dans *L'Europe au-delà d'elle-même* (Desclée de Brouwer, 1996, 56-58) : « Vous y êtes seul, dans l'hypermarché, absolument seul. Bien sûr, il y a foule. Mais ce sont des atomes humains qui vous frôlent, vous l'atome, dans cette grande chimie bouillonnante de l'hyperconsommation. Vous y êtes dans le face à face — avec quoi ? Avec l'objet de votre désir, un objet qui va se résoudre là, s'y remplir et s'y défaire. (...) Quand enfin vous n'en pouvez plus, vous glissez vers les caisses ; elles sont là, en batterie, avec derrière chacune, une caissière. (...) Dire le prix, prendre l'argent, rendre la monnaie — ou bien c'est la carte bleue, enregistrer, faire le code, tirer la double feuille, décoller la partie "client", classer le reste. Classer, classer, prendre la monnaie, rendre la monnaie.

Faire vite. Il y a queue. Les gens sont pressés de *rentrer chez eux*. On ne parle pas à la caissière. Les gens ne se parlent pas entre eux » (nous soulignons).

La *rapidité* croissante des transactions monétaires, ainsi que l'*affranchissement* de la monnaie électronique par rapport « à la fois à la signature non chiffrée et au signe monétaire, à son support de papier ou de métal » (Derrida, « Du “sans prix”, ou le “juste prix” dans la transaction », *loc. cit.*, 400) créent sans conteste un “pente glissante” vers l’anonymat le plus total, dans lequel toute trace de la « déclaration de paix dans le *chalom* » ou du « vœu de bien dans le *bonjour* » (SA 107) a définitivement disparu de la transaction. A la limite (et c’est déjà le cas en France, pour certains paiements par carte bleue à partir du minitel), il est possible de transacter avec le monde *en restant “chez soi”*, et le passage au supermarché ne diffère guère d’un télé-achat à partir d’un terminal d’ordinateur ou d’un téléphone à touches. Il y a donc une difficulté fondamentale dans la pensée de l’argent comme “errance”, et que Levinas ne relève pas à notre connaissance : l’errance peut devenir tellement abstraite qu’elle s’invertit en sédentarité absolue de celui qui possède l’argent. Ne franchit-on pas alors un pas néfaste qui mène de la saine séparation (que l’argent, selon Levinas, permet de garantir) à la malsaine a-socialité (que l’argent, rendu de plus en plus abstrait, ne permet pas d’éviter) ? On peut se demander si, pour fuir le remue-ménage du troc et sa bruyante violence, l’humanité ne se condamne pas en fin de compte au silence glacial des flux informatiques.

La question est plus que rhétorique dans la mesure où la “sphère monétaire et financière” n’est jamais entièrement déconnectée de la “sphère réelle”. Les flux informatiques ne concernent pas seulement les transactions de consommation que nous venons de décrire brièvement, et qui sont somme toute très marginales en volume, mais concernent surtout les flux financiers eux-mêmes (achat et vente de titres et de devises), qui atteignent des volumes journaliers astronomiques. Il peut y avoir des “bulles boursières”, des “décrochages” ou des “surévaluations”, mais à un moment ou à un autre les transactions financières produisent des “retombées”. Les silencieux flux informatiques se matérialisent tôt ou tard par des décisions touchant *au monde concret et charnel du travail* — là où l’être humain se tient peut-être dans sa plus grande *vulnérabilité*, là où le PDG assuré d’un emploi sur-rémunéré côtoie ceux que Levinas appelle à de nombreux endroits “la veuve et l’orphelin”. Et Levinas sait parfaitement lui-même que l’argent, même devenu scriptural ou électronique, a toutes les chances de “peser pour lui-même” dans la logique économique. Nous voilà donc, encore une fois, arrachés à ce qui pouvait apparaître comme une idylle enfin atteinte grâce à la médiation éthique de l’argent : le *Dit* se dédit de nouveau pour *dire* à présent le danger de l’argent.

## 4. Finance et “exploitation”

### a. Argent et violence ontologique

La seule catégorie d'agents économiques dont la nature (serait-ce “éclatée”) d’“auteurs d'œuvres” pourrait être mise en cause est celle des *actionnaires d'entreprises*. En tant que détenteur d'une part de capital, à moins que cette part ne soit suffisamment importante pour me donner un pouvoir de décision réel au sein de l'entreprise, je n'exerce aucun travail, si “éthéré” soit-il, qui puisse justifier qu'on me qualifie d'auteur. L'actionnaire, dont Levinas ne pense pas du tout le rôle explicite, et plus généralement le spéculateur, est peut-être l'un des seuls *non-auteurs* dans le système économique moderne. C'est en tout cas notre hypothèse, qui mériterait une étude en elle-même ; le sujet est vaste et complexe, mais si elle se confirmait, cette hypothèse nous permettrait d'identifier les lieux économiques (les bourses de valeur et les marchés des changes dans leur composante purement spéculative) qui créent l'impulsion initiale par quoi, à travers des effets “en cascade”, l'argent finit par peser pour lui-même à presque tous les échelons de l'existence économique. Si, comme ce fut plusieurs fois le cas récemment, le cours des actions d'une entreprise montent le jour où des licenciements massifs sont annoncés, il devient impossible d'encore penser l'argent comme vecteur de l'éthique.

On retrouve alors, une fois de plus, cette façon qu'a la pensée levinassienne de cultiver sciemment l'ambiguïté. C'est par « une étrange ou remarquable ambiguïté de l'humain » (SA 107) que l'argent, alors qu'il ouvre l'espace d'une errance fondatrice d'éthique, peut faire que « dans l'aventure — ou dans l'anecdote — de l'être, l'homme aura eu, par l'argent, le pouvoir d'acquérir choses et services — choses et travail humain — et d'entrer invisiblement dans l'enchaînement de l'économie, par le versement des salaires, comme en possession des hommes qui travaillent » (*ibid.*). Levinas adopte ici des positions résolument marxistes, prolongées quelques pages plus loin par une affirmation forte du lien toujours possible entre l'argent et la violence ontologique : « La valeur commerciale des services et du travail humains accrédite l'idée forte de l'être totalisé en un, et entré dans l'économie et dans l'arithmétique de l'argent, ordre ou système recouvrant ou dissimulant les désordres des luttes impitoyables de l'inter-essement où l'autre homme s'évalue en argent au prix de son *faire* et de son *savoir-faire*. Intégration de l'homme au système économique, sa mise à prix aux différentes articulations du développement économique » (SA 109). Cette possibilité de totalisation et d'« entrée de l'être dans l'économie » (on notera l'expression qui interdit toute simplification de la pensée économique levinassienne comme simple rejet de l'économie comme mauvaise en soi) — cette possibilité, certes toujours présente dans toute logique économique, est certainement exacerbée par la structuration des activités économiques réelles (production, investissement) selon une logique financière (orientation des décisions en fonction de la réaction attendue d'un actionnariat fortement dilué et souvent volatil).

Par la généralisation de l'argent, l'homme est donc arraché à la pleine emprise de l'aliénation ontologique qui le faisait s'engluer dans l'histoire par l'intermédiaire de ses diverses œuvres ; mais *l'aliénation au sens marxiste* n'en est-elle pas renforcée, dans la mesure précisément où la monétisation a rendu possible une dilution progressive des centres de décision ?

### **b. Exploitation et aliénation**

Il faut avouer que la discussion de l'exploitation économique est quasi-absente de l'œuvre de Levinas, si l'on excepte quelques mentions elliptiques telle que celle-ci : « Mais par la mesure objective que l'argent introduit partout, il libère les échanges où il naquit des embarras et des inspirations subjectives du troc : à partir de l'argent, les “biens” constituent un tout objectif malgré les surprises — faut-il les mentionner — dont la plus-value — ainsi dénommée plus tard — menace les calculs exacts des valeurs du travail » (SA 107). Serait-ce à cause de la trop grande connivence entre la pensée de Marx et celle de Hegel, en tout cas concernant l'histoire et son *telos* ? Nous allons voir qu'il y a de cela, mais qu'en plus Levinas semble réticent à accepter la dénonciation de l'aliénation comme *perte d'autonomie* des ouvriers. De ce fait, Levinas proposerait une notion d'aliénation *plus fondamentale* (parce que non téléologique et non liée à une notion d'autonomie) *que celle de Marx*, mais en même temps moins en prise sur certaines réalités sociales actuelles.

On sait quelle place la notion d'aliénation a eu au cœur du débat (aujourd'hui largement éteint, mais rendu peut-être d'autant plus nécessaire) concernant l'exploitation des ouvriers. Pour Marx, l'aliénation relève principalement de ce que l'ouvrier, en tant qu'*unique fournisseur d'une activité productive à proprement parler*, se voit dépossédé du fruit de son travail par des propriétaires de capitaux exerçant un pouvoir injustifié. Comme le souligne Marc Fleurbaey, l'aliénation au sens marxiste « est principalement la perte d'autonomie subie par un sujet qui ne maîtrise plus les fins de ses actes et leur résultat : c'est le cas en particulier du salarié dont les conditions et la nature du travail sont décidées par l'employeur, et dont le produit s'évanouit dans l'anonymat de l'entreprise » (in *Théories économiques de la justice*, Economica, 1996, 168).

L'histoire et ses mouvements sont causés, dans la vision marxiste, par l'évolution des rapports de production, vus comme superstructure des rapports inter-individuels. L'*Aufhebung* hegelienne est à l'œuvre, dans le *telos* marxiste, et doit *fine finalis* mener par étapes successives d'un capitalisme auto-contradictoire à un communisme ayant transcendé le mouvement dialectique. L'aliénation ontologique décrite par Levinas se trouve donc doublée, *mais non remplacée*, par une aliénation liée à des rapports de force dans la répartition de la plus-value. En effet, le *telos* marxiste voit principalement comme point d'aboutissement un état de la société dans lequel, à travers la maxime “De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins”, la racine même de toute évolution historique — à savoir l'aliénation provoquée par des rapports de production

exploitatifs — aura été extirpée. L'aliénation ontologique, quant à elle, restera intacte dans cette situation idyllique, puisque cette aliénation ne repose en rien sur un mode de production spécifique : elle est inscrite dans l'émergence même de *toute* œuvre, même de l'œuvre d'art fabriquée avec passion et engagement. Même la vision plus phénoménologique de l'aliénation marxiste proposée par Michel Henry ne saisit pas la profondeur de l'aliénation levinassienne ; s'aliéner dans l'économie, écrit Michel Henry, c'est « d'abord pour la vie, d'une manière encore indéterminée, devenir autre, revêtir une nature d'emprunt, étrangère à sa nature originelle, laquelle se trouve ainsi falsifiée et perdue. Par une telle aliénation les déterminations, les lois, les relations de la vie, entendons des individus vivants, deviennent des déterminations, des lois, des relations économiques. (...) Ce qui caractérise une telle économie, en effet, c'est que les relations qui s'instituent entre les individus ne procèdent pas d'eux et ne trouvent pas en eux leur principe, ne sont pas chaque fois l'expression de leurs déterminations subjectives essentielles. Ce ne sont pas des relations d'amour, d'amitié, de collaboration dans un travail entrepris en commun en vue d'un but commun, porteur ou représentatif de leurs besoins vitaux et spirituels les plus profonds et les plus personnels. L'économie marchande se définit par l'échange des produits du travail humain qui, dans cet échange, deviennent des marchandises. Dès lors, les individus se définissent comme possesseurs de marchandises, les relations qu'ils nouent entre eux sont des relations de vendeurs et d'acheteurs. (...) Ce qui fait que de telles relations n'ont pas leur origine dans les individualités entre lesquelles pourtant ils se nouent, c'est que la marchandise qu'offre le vendeur, lors même qu'elle est produite par lui, n'entre pas dans l'échange comme expression de son travail individuel et par conséquent de sa personnalité propre, mais précisément à titre de marchandise ayant telle valeur, représentant tant d'argent » (in *Marx II*, Gallimard, 1976, 70-71).

S'il nous a semblé opportun ici de citer longuement Michel Henry, c'est parce que sa reformulation (que d'aucuns considéreraient peut-être comme fort éloignée de Marx lui-même) permet de mieux comprendre encore la nature exacte de l'aliénation ontologique par l'œuvre, et donc de la "dynamique" de l'histoire économique, chez Levinas. Il serait en effet tentant, à première vue, de lire Levinas dans cette perspective henryenne, c'est-à-dire d'assimiler l'aliénation ontologique à une sorte de "perte de sa vraie nature", de dévitalisation du "travail vivant" à travers la marchandisation et l'argent. En réalité, nous l'avons déjà souligné, Levinas vise à travers sa notion d'aliénation tout autre chose. S'il la qualifie d'ontologique, c'est parce que pour lui l'aliénation *ne peut pas ne pas avoir lieu* à partir du moment où il y a œuvre, c'est-à-dire travail cristallisé, "arrêté" dans son *Dire* et figé dans un *Dit*. Cette aliénation-là, en tant qu' "inscrite dans les choses" pourrait-on dire, n'a aucun lien organique avec quelque rapport de production que ce soit. Certes, elle est probablement perpétuée d'autant plus aisément et massivement que la production d'œuvres est *causée* puis *accélérée* par l'existence de l'échange monétisé et de la division du travail qui force chacun de nous à se spécialiser pour gagner sa vie. Mais il semble bien qu'aucun "monde", au sens précisément d'un ensemble de *choses* jalonnant un

*devenir* et s'agrégant en *histoire* — qu'aucun monde ne puisse exister sans cette aliénation ontologique dont parle Levinas.

Et cependant, paradoxalement, nous sommes à une époque où (en tout cas dans les sociétés capitalistes d'occident) l'auteur s'est dilué derrière les œuvres. Plus que jamais, on assiste à la production d'œuvres *par une multitude d'agents* (sous-traitants, ouvriers, techniciens, cadres, PDG, etc.) coopérant au sein d'un vaste "réseau" où personne en particulier n'est *tributaire* de l'œuvre — de sorte que le capitalisme moderne s'avère contre toute attente être l'apogée de ce que Michel Henry lui oppose, à savoir « collaboration dans un travail entrepris en commun en vue d'un but commun » (cf. *supra*) ! La collaboration en question est, certes, anonyme et non intentionnelle dans l'immense majorité des cas, mais elle reste une collaboration *de facto*. On objectera alors — et c'est en effet l'essence des caractérisations de l'aliénation marxiste, chez Marc Fleurbaey autant que chez Michel Henry — que la collaboration dans un travail « *entrepris en commun en vue d'un but commun* » n'a de sens que si elle est *intentionnelle* — que si elle est, dans les termes de Fleurbaey, expression de l'« autonomie » d'un sujet qui « maîtrise les fins de ses actes et leurs résultats » ou si, dans les termes de Michel Henry, elle « relève de ce sujet lui-même », exprimant ses « déterminations subjectives essentielles ».

User de ces notions d'autonomie et de subjectivité pour critiquer l'aliénation marxiste soulèverait, dans une perspective levinassienne, une question difficile : comment pourrait-on concilier le recours à une non-intentionnalité pour motiver le *rejet* de l'aliénation marxiste avec le recours à une non-intentionnalité pour motiver l'*accueil* du visage d'autrui ? Pour Fleurbaey, la perversion du capitalisme telle que diagnostiquée par Marx repose sur la perte d'autonomie et d'initiative des ouvriers. Pour Michel Henry, le fond de la perversion de l'économie vient de ce que la *Vie* s'auto-affectant en chaque individu de manière unique et irréductible est nivelée à travers une double fiction : le passage du travail vivant au travail social (mesuré en temps et ainsi arraché à l'insondable auto-affection de l'ipséité), puis le passage du travail social à la valeur monétaire (cf. « Penser philosophiquement l'argent », in *Comment penser l'argent ?*, *op. cit.*, 73-80). Levinas, quant à lui, accorde un poids éthique non négligeable certes, mais strictement limité, à la subjectivité en tant qu'intériorité. Il n'est donc pas facile de savoir quel statut pourrait recevoir, dans une perspective levinassienne, la notion henryienne de la "personnalité propre", d'une "vraie nature" comme ce qui serait à sauvegarder contre l'aliénation. Le fond de l'humain n'est-il pas, pour Levinas, le "non-lieu" ? Est-ce conciliable avec une quelconque "vraie nature" ? Les catégories de Michel Henry relèvent malgré tout, en termes levinassiens, d'une inscription au moins partielle dans l'égoïsme du quant-à-soi, de la maison — et l'ambiguïté de Levinas quant au statut de l'intériorité, à laquelle nous avons déjà fait allusion, réapparaît ici. Pour savoir quel poids aurait la critique henryienne de l'aliénation, il faudrait savoir dans quelle mesure la part d'intériorité que Michel Henry veut protéger de l'aliénation (marxiste) est aussi la part d'intériorité que Levinas, lui aussi, désire protéger face à l'aliénation (ontologique) de *l'il y a* de l'histoire. Aucun des deux auteurs ne fournit réellement de piste pour trancher cette question. La

conséquence, du côté de Levinas, est qu'il est difficile de savoir quel poids effectif il *peut* accorder, dans sa pensée, à l'aliénation marxiste.

C'est d'autant plus vrai que Levinas diverge également radicalement de la vision marxiste de l'histoire. Marx fondait sa dénonciation de l'exploitation capitaliste sur l'idée selon laquelle, en dernière analyse, tous les facteurs de production accumulés par la bourgeoisie ne sont rien d'autre que du *travail passé "cristallisé"* – ce qui ne contredit pas la vision levinassienne. Là où Levinas se sépare de Marx, c'est dans son jugement quant à la *valorisation* de ce fait ontologique : Marx fonde son matérialisme sur une inscription *maximale* des actions collectives dans l'histoire, tendant vers une *Aufhebung* finale ; Levinas, quant à lui, fonde son éthique sur une inscription *minimale* des ipsités dans l'histoire, essayant de se tenir dans une fluidité perpétuelle où aucun *Dit* jamais ne doit proclamer le parachèvement du *Dire*. La pensée de Levinas, dans le champ économique pas davantage que dans les autres, ne peut donc jamais "argumenter contre" la violence ou le pouvoir ; elle ne tente pas de montrer que l'exercice du pouvoir conféré par l'argent et la propriété serait contraire à la "raison", ou qu'il aurait des "conséquences sociales" globalement négatives. Ni la déontologie kantienne, ni la téléologie utilitariste n'ont prise ; il s'agit bien plutôt, pour Levinas, de pointer vers l' "autre de la violence", vers l' "autre du pouvoir", et de *faire voir* (faire « venir à l'idée » ; cf. DDVI) leur caractère d'obligation sans pouvoir. La révolution, si un tel terme peut avoir un sens chez Levinas, ne peut être qu'une révolution des consciences individuelles, révolution nécessairement non violente. Mais n'y a-t-il pas alors pour Levinas le risque de ne pas "avoir prise" sur des réalités sociales cruelles et pour lesquelles il n'a pas de grille de lecture *parce qu'il rejette* pour des raisons philosophiques fondamentales le phylum hégéliano-marxiste qui a donné naissance à la notion d'aliénation – alors même que cette notion serait peut-être la plus pertinente pour lire les rapports de pouvoir actuels ?

Il faut bien admettre, en effet, que Levinas ne pense pas la propriété dans toute sa violence *concrète*. La raison est qu'il analyse la propriété principalement par analogie à la "possession transcendante de soi" du sujet husserlien. Il y a donc une violence, certes, mais la question concrète du pouvoir et de la réaction aux abus de pouvoir n'est jamais réellement posée. Faire la fine bouche devant la notion marxiste d'exploitation, de surcroît à cause de raisons philosophiques apparemment fort peu en prise sur la "réalité sociale" concrète de classes opprimées – n'est-ce pas là faire passer un rejet intellectuel du hégélianisme avant une « éthique des convictions », pour reprendre l'expression de Marc Maesschalck (in *Pour une éthique des convictions*, Éditions des Facultés Saint-Louis, 1994) ?

La réponse de Levinas serait, bien entendu, que l'adoption de la notion marxiste d'exploitation ne peut qu'entraîner aussi l'adoption *dans les pratiques concrètes de lutte sociale* de la vision hégélienne de l'histoire, qu'il rejette. La pensée levinassienne apparaissant rebelle à la séparation entre théorie et pratique, elle se méfierait donc de toute action sociale collective qui serait menée au nom de la notion marxiste d'exploitation, parce que cette notion porterait les acteurs de la lutte sociale à chercher à seulement *substituer, en une sorte d'apothéose*, une "dictature du

prolétariat” en lieu et place de l’ancienne “dictature du capital” — perpétuation de la même violence sous le couvert d’un “aboutissement” de l’histoire. Il ne doit donc, de nouveau, pas y avoir d’*Aufhebung* finale : le *Dit* où se cristallise la critique marxiste de l’exploitation doit se *dédire* pour laisser place à la vision plus éthique de l’argent et de l’économie que Levinas avait précédemment mise en avant — vision qui, à son tour, doit sans cesse se *dédire* pour ne pas s’installer dans un *Dit* de l’optimisme éthique, qui serait profondément contraire au réalisme de Levinas quant aux potentialités de violence de la “nature humaine”. L’argent *est et n’est pas* (sans qu’il y ait là une quelconque dialectique où l’une des modalités succéderait à l’autre en la dépassant ou en la remplaçant même provisoirement), dans la pensée levinassienne, le vecteur de l’éthique ; aucun système institutionnel, ni aucun ensemble de “lois” ou de “principes”, ne pourra définitivement trancher l’alternative. Le seul recours éthique que voit Levinas semble être, en fin de compte, qu’à chaque décision économique soit renouvelé le “choix pré-originel” en faveur de l’utilisation éthique de l’argent ; aucune garantie n’est donnée.

## 5. La responsabilité individuelle au-delà des institutions économiques et des principes redistributifs

### a. Révolution silencieuse de la conscience individuelle

Il n’en reste pas moins que, pour toute personne habitée de convictions “sociales”, la réponse levinassienne au défi marxiste peut apparaître comme faiblesse et, à la limite, comme démission. (Dans le contexte un peu différent du débat autour d’Auschwitz, Gillian Rose a qualifié la position éthique de Levinas, selon elle trop passive, de “judaïsme bouddhique”, in *Mourning Becomes the Law*, Cambridge University Press, 1996.) A moins qu’on ne renonce à la vision révolutionnaire de Marx en essayant de lui substituer un *encadrement des pratiques économiques* par un ensemble de règles de droit (législation de la concurrence, du travail, etc.), d’associations militantes (Oxfam) et d’instances de contrôle (de la police financière, de la commission de contrôle des banques et de la commission contre les délits d’initiés, jusqu’au GATT). De telles instances, combinées avec des principes constitutionnels de justice sociale exprimant des objectifs redistributifs (sécurité sociale, assurance-chômage, etc.) ne permettraient-elles pas d’empêcher que l’argent ne pèse pour lui-même ?

La question est complexe, et dépasse en fait le cadre de cette étude. En effet, il faudrait ici entrer dans le détail de la réflexion de Levinas sur l’État libéral, sur le droit “rationnel” et sur l’éthique procédurale — réflexion qui fait l’objet d’un autre atelier de ce colloque. Disons seulement que, *pour Levinas, aucune “action collective” ni aucun “arrangement institutionnel” ne permet de garantir la perversion toujours possible de l’élan éthique.* Ceci vaut donc aussi pour la possibilité de retournement de l’argent en vecteur de l’exploitation. C’est bien toujours l’union des individus au

sein d'un "genre" qui préside, selon Levinas, à la justice sociale en tant qu'elle est fruit de la "raison" : « La Raison qui surmonte l'altérité de la nature extérieure par la science et la technique, préside à la répartition égale des choses. Dès lors, la conscience, le savoir, la vérité et la sagesse (...) seraient la spiritualité même de l'Individu humain, l'humanité de l'homme, la personne dans l'Individu humain, source du droit de l'homme et principe de toute justification. Spiritualité qui signifie l'égalité entre personnes en paix. (...) Égalité à laquelle l'État aspire le long de l'histoire, et où se promet, à travers la Raison, pour les Individus humains, si différemment doués par la Nature, l'égalité formelle des Individus dans un genre » (DU 196). Institutions et redistribution, si elles relèvent en elles-mêmes d'une pensée de l'être où règne l'économie d'un genre, sont cependant *signes, dans l'être*, de la possibilité de l'éthique du face-à-face (toujours la même "ambiguïté" concernant le statut de l'être), et ce à travers l'idée de rationalité présidant à la redistribution et à l'institutionnalisation est toujours déjà "dérivée" de quelque chose de plus fondamental : « La justification — dans son contexte sémantique de droit et de justice — ne remonte-t-elle pas (...) à la responsabilité pour autrui — c'est-à-dire à la proximité du prochain — comme au domaine même de l'intelligibilité ou de la rationalité originelle, où, en deçà de toute explication théorétique, où, dans l'humain, l'être, jusqu'alors justifié dans son déroulement naturel en tant qu'être et s'y donnant pour le commencement de toute rationalisation, se met brusquement en question en moi et se cherche un droit préinitial ? (...) Que la justice se trouve ainsi source de l'objectivité du jugement logique et qu'elle ait à porter tout le plan de la pensée théorétique, ne revient pas à dénoncer la rationalité ou la structure de la pensée intentionnelle, ni la synchronisation du divers qu'elle comporte, ni la thématization de l'être par la pensée synthétique, ni la problématique de l'ontologie. Mais nous pensons aussi que c'est là une rationalité d'un ordre déjà dérivé, que la responsabilité pour autrui signifie une temporalité originelle et concrète et que l'universalisation de la présence la présuppose » (DR 171).

On voit par ces longues citations que Levinas ne *résout* jamais la tension entre une justice raisonnable (de la juxtaposition) et une responsabilité éthique (du face-à-face). La seconde est cependant irréductible à la première, car la seconde "dérive" de la première tout en étant le signe "visible" et irremplaçable (mais toujours corruptible) dans le monde. Mais Levinas n'acceptera jamais d'aller moins loin que l'affirmation ultime de la responsabilité infinie (et sans symétrie) de chacun envers chacun.

L'échange des œuvres produites, et de la force de travail, contre de l'argent est, lui aussi, signe "visible" et irremplaçable (mais toujours corruptible) de la responsabilité éthique. Il l'est principalement — nous l'avons vu — parce qu'il privilégie la *relation* "fluide" médiatisée par l'argent sur la *possession* "statique" de l'œuvre. Il l'est aussi — nous l'avons vu — parce que la vente du travail contre l'argent assure une certaine "décence". Mais c'est particulièrement dans ce domaine du travail vendu et acheté que — nous l'avons vu — le danger d'invertissement de l'argent en instrument de violence est important.

La *relation* entre employé et employeur devient *exploitative* quand, précisément, elle s'apparente fortement à un état statique de *possession*, quand la force de travail devient à la limite une *Zuhandenheit* équivalente à celle de l'outil. Le travail diffère en effet des autres "marchandises" dans le fait que toute force de travail est d'emblée attachée à un visage. Et ce visage se présente même au cœur de la relation la plus exploitative qui soit et adresse à l'exploiteur son commandement silencieux. Ici, et indépendamment de toute considération de philosophie de l'histoire, le schéma marxiste de subordination du "travail" au "capital" nous semble rester, de nos jours encore, entièrement valable (même si la notion de classe sociale peut, elle, être mise en question). Le risque permanent de violence qui, à travers le désir d'accumuler une plus-value monétaire, pèse sur le cœur même de la relation de travail ne peut être contrebalancé que par un appel éthique à la responsabilité des détenteurs du capital. Loin d'être ici une "revendication de classe" destinée à remplacer une brutalité par une autre, l'appel à la responsabilité des "économiquement forts" envers les "économiquement faibles" n'est qu'en proportion de leur potentiel de violence — potentiel d'autant plus dangereux qu'il est occulté par les méandres de la finance qui rendent invisibles les lieux effectifs de décision.

Cet appel éthique à la responsabilité ne diffère *en rien* du même appel adressé par Levinas à chacun d'entre nous, dans chacune de nos relations humaines. La responsabilité au sens de Levinas *précède en chaque relation tout engagement conscient* de moi envers autrui ; exercer cette responsabilité revient donc à acquiescer à un "droit préinitial" d'autrui sur moi. Le comportement éthique n'est jamais séparable, pour Levinas, de l'écoute d'un *enseignement*. « La contradiction entre l'intériorité libre et l'extériorité qui devrait la limiter, se concilie dans l'homme ouvert à l'enseignement » (TI 196). Ainsi l'appel éthique ne peut-il innover l'économie et instaurer (jamais définitivement) le règne pacifique de l'argent-médiateur qu'à travers une "révolution silencieuse" des consciences individuelles.

### ***b. Responsabilité individuelle et "œuvre éthique"***

A l'extrême limite — non comme point d'aboutissement chronologique, mais comme "frontière" sans cesse à ré-atteindre dans l'exercice de la responsabilité — se trouve ce qu'on pourrait appeler l' "œuvre éthique" : « Une orientation qui va *librement* du Même à l'Autre est Œuvre [en un sens éthique et non plus ontologique]. Mais il faut dès lors penser l'Œuvre non pas comme une apparente agitation d'un fond qui, après coup, demeure identique à lui-même, telle une énergie qui, à travers toutes ses manifestations, reste égale à elle-même. Il ne faut pas davantage penser l'Œuvre semblable à la technique qui, par la fameuse négativité, transforme un monde étranger en un monde dont l'altérité se convertit à mon idée. L'une et l'autre conception continue à affirmer l'être comme identique à lui-même et réduisent son événement fondamental à la pensée qui est (...) pensée de soi, pensée de la pensée (...). Or, l'Œuvre pensée radicalement

[c'est-à-dire éthiquement] *est un mouvement du Même vers l'Autre qui ne retourne jamais au Même. L'Œuvre pensée jusqu'au bout exige une générosité radicale du mouvement qui dans le Même va vers l'Autre* » (HAH 43-44).

On peut imaginer la difficulté, l'exigence effrayante, d'une œuvre qui serait ainsi éthique plutôt qu'ontologique — d'autant plus que, comme l'écrivait Nietzsche, « presque toutes les vocations, même celle de l'artiste, commencent par l'hypocrisie, l'imitation toute extérieure, la copie de l'effet » (in *Humain, trop humain*, Gallimard, 1968, 77). L'Œuvre serait ce sur quoi un discours se forme qui n'épuise pas son sujet, qui n'en fait pas le tour, interprétée sans cesse, repensée sans cesse. On a beau réfléchir, il semble qu'à cette Œuvre-là rien ne corresponde *dans* l'économie ; même pour le Talmud, œuvre éthique par excellence, il faut distinguer strictement entre, d'une part, l'œuvre composée de son texte et des diverses couches d'interprétations toujours reprises et modifiées, et, d'autre part, les œuvres économiques que sont les diverses éditions du Talmud, objets rectangulaires formés de feuilles de papier brochées. Les œuvres dont il a été question plus haut, celles qui nécessairement inscrivent leurs auteurs dans une histoire qui les fige — ces œuvres (voitures, tableaux, services bancaires, briques de lait, exemplaires imprimés du Talmud) sont impossibles à réinterpréter constamment au sens où on réinterprète le *texte du Talmud et toutes ses interprétations passées*. Ce sont, pour la plupart, des œuvres dont on “fait le tour”, même si on leur donne à différentes époques de significations différentes mais disjointes. Nous disons “pour la plupart”, car peut-être y en aurait-il certaines qui pourraient prétendre à un statut d'“Œuvre” — notamment les œuvres d'art, à conditions de les débarrasser de leur identification stricte à un auteur historiquement daté. Mais nous ne prétendons pas, ici, délimiter les “critères” qui permettraient de déclarer une œuvre comme étant “éthique”. Ce qui semble certain, c'est que la vaste majorité des produits courants ne peut prétendre à un tel statut. Il apparaît donc que la notion d'Œuvre trace chez Levinas la limite — fût-elle mouvante et jamais pleinement atteignable — entre l'être où peut clignoter l'autrement qu'être sans s'y montrer *comme tel*, et cet *autrement qu'être* lui-même, comme tel.

La responsabilité éthique à exercer par les acteurs de l'économie apparaît alors comme le “moyen”, toujours à renouveler et jamais assuré, d'approcher la frontière entre l'œuvre et l'Œuvre.

## Liste des abréviations utilisées pour les livres et articles de Levinas :

- AE *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye : Martinus Nijhoff, 1974. Réédité au Livre de Poche, collection « Biblio Essais » n° 4172. Nos références de pages renvoient à cette réédition.
- CNI « La conscience non-intentionnelle », in *Entre nous : Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris : Grasset, 1993. Réédité au Livre de Poche, collection « Biblio Essais » n° 4121. Nos références de pages renvoient à cette réédition.
- DDVI *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris : Vrin, 1982.
- DPA « Dialogue sur le penser-à-l'autre », in *Entre nous, op. cit.* Nos références de pages renvoient à la réédition.
- DR « Diachronie et représentation », in *Entre nous, op. cit.* Nos références de pages renvoient à la réédition.
- DU « De l'Unicité », in *Entre nous, op. cit.* Nos références de pages renvoient à la réédition.
- EnvA « Envers autrui », in *Quatre lectures talmudiques*, Paris : Éditions de Minuit, 1968.
- HAH *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier : Fata Morgana, 1972. Réédité au Livre de Poche, collection « Biblio Essais » n° 4058. Nos références de pages renvoient à cette réédition.
- HS *Hors sujet*, Montpellier : Fata Morgana, 1987. Réédité au Livre de Poche, collection « Biblio Essais » n° 4246. Nos références de pages renvoient à cette réédition.
- MT « Le Moi et la Totalité », in *Entre nous, op. cit.* Nos références de pages renvoient à la réédition.
- SA « Socialité et argent », in *Cahier de L'Herne : Emmanuel Levinas*, Paris : Éditions de L'Herne, 1991. Réédité au Livre de Poche, collection « Biblio Essais » n° 4173. Nos références de pages renvoient à cette réédition.
- TI *Totalité et infini*, La Haye : Martinus Nijhoff, 1961. Réédité au Livre de Poche, collection « Biblio Essais » n° 4120. Nos références de pages renvoient à cette réédition.
- TrInt *Transcendance et intelligibilité*, Genève : Labor et Fides, 1996.

## Autres livres et articles cités

- BELLET, Maurice, *L'Europe au-delà d'elle-même*, Paris : Desclée de Brouwer, 1996.
- DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique », in *L'écriture et la différence*, Paris : Le Seuil, 1967.
- DERRIDA, Jacques, « Du “sans prix”, ou le “juste prix” dans la transaction », in R.-P. Droit (éd.), *Comment penser l'argent ?*, Paris : Éditions du Monde, 1992.
- DERRIDA, Jacques, *Adieu*, Paris : Galilée, 1997.
- FLEURBAEY, Marc, *Théories économiques de la justice*, Paris : Economica, 1996.
- FORRESTER, Viviane, *L'horreur économique*, Paris : Fayard, 1996.
- HENRY, Michel, *Marx II : Une philosophie de l'économie*, Paris : Gallimard, 1976.
- HENRY, Michel, « Penser philosophiquement l'argent », in R.-P. Droit (éd.), *Comment penser l'argent ?*, Paris : Éditions du Monde, 1992.
- JACQUARD, Albert, *J'accuse l'économie triomphante*, Paris : Calmann-Lévy, 1996.
- MAESSCHALCK, Marc, *Pour une éthique des convictions*, Bruxelles : Éditions des Facultés Saint-Louis, 1994.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Humain, trop humain*, trad. fr. Paris : Gallimard, 1968.
- ROSE, Gillian, *Mourning Becomes the Law*, Cambridge : Cambridge University Press, 1996.
- VALDMANN, Édouard, *Les Juifs et l'argent : Pour une métaphysique de l'argent*, Paris : Galilée, 1994.