

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

Christian Arnsperger

Fonds national de la recherche scientifique (Bruxelles)
Chaire Hoover d'éthique économique et sociale (Louvain-la-Neuve)

*Texte préparé pour le colloque "L'Argent " du Collège International de Philosophie,
Paris, 22-24 novembre 2001*

Cette version : lundi 5 novembre 2001

Plan :

L'INESTIMABLE VALEUR DE L'AUTRE :	1
ARGENT, ALTERITE ET SOCIALITE	1
Plan :	1
1. Capitalisme, marchandise et argent : " Argent-flux " et " argent-stock "	2
2. Altérité et temporalité : Les prolégomènes anthropologiques	4
2.1. La primauté du pouvoir d'achat.....	4
2.2. Le sujet de l'accumulation	5
2.3. Altérité et réception	7
2.4. Réception et temporalité.....	9
2.5. Vision de l'homme et vision de l'argent	10
3. Le Moi et la Totalité : Les médiations possibles de l'argent	11
3.1. L'archè du Dasein lévinassien	11
3.2. La relation économique du moi à la totalité.....	12
3.3. L'argent, opérateur de l'archaïque totalisation séparante.....	14
3.4. Totalisation séparante et " errance ".....	18
3.5. La totalisation destructrice du capitalisme " réellement existant "	26
4. Argent et hospitalité : La " nouvelle économie "	31
4.1. L'argent comme alibi	31
4.2. L'hospitalité comme modalité des flux d'argent.....	32
4.3. Fluence marchande et marché mondial	33

1. Capitalisme, marchandise et argent : “ Argent-flux ” et “ argent-stock ”

Sans cesse à nouveau, notre monde et ses misères nous enjoignent de nous reposer le problème de l'argent comme instrument de domination. A n'en point douter, l'argent comme unité de comptage dans le commerce a joué, d'une manière décisive, un rôle sublimatoire : comme l'a montré Albert Hirschman dans son essai mémorable sur *Les Passions et les intérêts*¹, les passions guerrières des hommes d'Occident ont pu être sinon éliminées, du moins limitées, par le jeu quasiment “ philosophal ” des intérêts pécuniaires. En d'autres mots, la recherche de la richesse sonnante et trébuchante, la vénération mercantiliste du fétiche métallique, auraient eu pour possibilité l'extraction d'une substance sublime obtenue par compression et combustion des agressivités animales et guerrières à l'intérieur des alambics et des fourneaux tortueux de la mécanique commerciale. Comme le sait chaque marchand depuis toujours – et depuis bien avant l'ère mercantiliste, et dans bien d'autres cultures que la France et l'Angleterre des XVII^{ème} et XIX^{ème} siècles – accumuler les métaux précieux et s'adonner à la mystérieuse *chrématistique* par quoi l'argent se multiplie en parasitant les productions et circulations matérielles (tel fut le diagnostic de Marx), cela requiert flatterie et ruse, agilité et opportunisme, plutôt qu'héroïsme et force brutale. Le “ doux commerce ” d'un Steuart ou d'un Montesquieu forgea une image de la “ communauté marchande ” qui marqua d'un sceau décisif l'imaginaire des économistes classiques, et surtout de David Ricardo – ce qui rendit toute la théorie économique foncièrement incapable de rendre compte de l'évolution réelle des choses, à savoir de l'alliance entre pouvoir commercial et pouvoir politique à la faveur d'un capitalisme d'État impérialiste qui greffa sur la fluidité marchande et son nomadisme, un durcissement conquérant et une tendance profonde à l'accumulation non de moyens de circulation, mais de capital – capital qui, comme le virent bien Karl Marx et Karl Polanyi² et comme l'ont rappelé récemment Immanuel Wallerstein³ et Michel Hénocbsberg⁴, transforma l'argent d'un moyen de faire circuler des “ œuvres ” produites et échangées en un moyen de maîtriser et soumettre les processus de production et de les insérer dans un ordre économique international descriptible en termes d’“ économie-monde ”.

Dans une étude précédente, et que celle-ci s'attachera à prolonger⁵, j'indiquais que la dynamique d'accumulation du capital et de prise de puissance par une catégorie de capitaliste n'avait pas été tout à fait indissociable de la dynamique de constitution d'une économie de marché, et que le passage de l'économie de marché à la société capitaliste s'était opéré par transition d'une société où la fluidité des échanges marchands était garantie par de multiples dispositifs institutionnels et moraux à une société où plus aucun garde-fou n'empêchait certains riches de concentrer sur eux-mêmes un pouvoir économique démesuré – pouvoir qui ne tarda pas à “ déborder ” vers des contrées de plus en plus lointaines, dans une sorte de mainmise impérialiste sur la fluidité initiale des échanges marchands. Et il faut bien avouer que cette mainmise aurait été impensable sans la participation active des États-nation et de leur puissance militaro-politique. Ma thèse était donc celle d'un “ travestissement capitaliste de la logique du pluralisme marchand ” : la marchandisation du monde, si elle pose certes des problèmes civilisationnels en termes de transformation du monde en image-fétiche (comme l'a montré Denis

¹Albert O. HIRSCHMAN, *The Passions and the Interests : Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph*, Cambridge University Press, 1977.

²Karl POLANYI, *The Great Transformation : The Political and Economic Origins of our Time*, New York, Beacon Press, 1944.

³Immanuel WALLERSTEIN, *Le Système du monde du XV^e siècle à nos jours*, 2 volumes, Paris, Flammarion, 1980-1984.

⁴Michel HENOCHSBERG, *Nous nous sentions comme une sale espèce : Sur le commerce et l'économie*, Paris, Denoël, 1999.

⁵Christian ARNSPERGER, “ L'universalisme européen face aux valeurs de la postmodernité : Rôle et limites du capitalisme de marché ”, *Annales d'études européennes*, n° 5, “ La Belgique et l'Europe ”, 2001, pp. 363-398.

Guénoun⁶), ne saurait cependant en elle-même porter l'accusation de la violence impérialiste. Une telle violence, corollaire de l'expansionnisme européen puis occidental, donc corollaire du colonialisme impérialiste, n'a pu se propager qu'à la faveur du *non-accomplissement* du destin *complet* de l'universalisation européenne : il n'a pu se propager que parce que l'Europe comme entité politico-culturelle a toujours résisté à sa propre dissolution dans l'universel, parce qu'elle a donc refusé l'accomplissement destinal de cet universalisme qu'elle avait pourtant elle-même inventé – et que l'Occident a toujours utilisé l'outil économique comme moyen d'asseoir son refus de se dissoudre dans la force de dissolution que portait sa *propre* raison herméneutique. Telle était la thèse argumentée longuement dans cette précédente étude ; elle visait essentiellement à dissocier marché et capital, ou plutôt à dissocier les figures du marchand-nomade et du capitaliste-conquérant, afin de montrer que l'universalisme occidental d'origine européenne – dont l'accomplissement destinal reposait dans la dissolution de la puissance conquérante et dans l'avènement de l'*hospitalité* – était fondamentalement incompatible avec les concentrations de pouvoir régissant le capitalisme et appelait plutôt une "logique disséminatoire et hospitalière de la marchandise".

Selon cet argument, l'argent posséderait sa *dignité proprement philosophique* non pas dans le fait de permettre l'*accumulation sédentaire de richesses capitales*, mais plutôt dans le fait de permettre la *circulation nomade d'œuvres marchandes*. Logique du flux et non du stock⁷, et qui sont éminemment séparables quoiqu'en pensent bon nombre d'économistes profondément rivés à la pensée des classiques : un flux ne "doit" pas donner lieu à la formation d'un stock, tout comme un fleuve ne donne lieu à un lac que si l'on y a érigé un barrage. L'argent-flux ne devient de l'argent-stock, ne s'accumule que si les êtres humains érigent des "barrages" au sein des flux – et le *pourquoi* de cette érection n'a presque jamais été interrogé, même pas par la majorité des marxistes qui postulent une pulsion d'accumulation comme s'il s'agissait là d'un fait humain naturel. Par exemple, Luc Boltanski et Eve Chiapello construisent leur énorme ouvrage sur le "nouvel esprit" du capitalisme⁸ sur un postulat jamais interrogé : l'accumulation de capital se fait pour elle-même, elle serait "devenue" une raison en soi. Etrange cécité, en vérité, qui ne permet guère de saisir les rouages profonds qui font des êtres humains ce qu'actuellement ils sont, dans cette histoire de l'Occident qui, quoique factuelle et irrécusable, et même devenue l'histoire du monde entier, n'en est peut-être (et probablement) pas pour autant l'Histoire-en-soi, ou l'"histoire sainte" que le judaïsme s'évertue à identifier au-delà de l'événementialité du monde comme il va.

Si nous admettons, au moins à titre d'hypothèse, la possibilité de "décoller" de l'histoire de l'économie-monde et de l'incontestable hégémonie factuelle de la logique impérialiste du capital – si, donc, nous tentons de desserrer l'étau historique qui nous rive à l'accumulation comme à un *fatum*, l'argent-flux n'est-il pas foncièrement, *radicalement* distinct de l'argent-stock ? L'argent circulant n'est-il pas foncièrement, *radicalement* distinct de l'argent accumulé ou à accumuler – comme l'indiquent les formes verbales différentes du participe présent dans un cas, de l'infinitif dans l'autre ? Je voudrais tenter de relier cette différence radicale au thème qui guidait déjà mon étude précédente, à savoir le thème de l'*hospitalité radicale* en tant que destin de la raison occidentale. Cette idée d'hospitalité, qui a recommencé de hanter les consciences philosophiques depuis les travaux d'Emmanuel Lévinas, de Jacques Derrida et de Gianni Vattimo, est impensable sans l'irruption du thème athématique de l'Autre. "Autre" et "altérité" ont pu, à la faveur d'effets de mode ou de paresse intellectuelle, devenir un fourre-tout permettant d'éluder maintes questions sociales et émancipatoires ; je voudrais ici, au contraire, forcer le trait en montrant comment la dignité philosophique de l'argent se dessine au sein d'un double mouvement dont les éléments seront *indissociables* : d'un côté, la récusation de l'accumulation capitaliste comme "sens" (c'est-à-dire

⁶Denis GUÉNOUN, *Hypothèses sur l'Europe : Un essai de philosophie*, Belfort, Circé, 2000.

⁷Voir Christian ARNSPERGER et Dominique SERZEC, "Entre "fluence" et aliénation : Une philosophie lévinassienne de l'économie", in F. Mies et N. Frogneux (éds), *Emmanuel Lévinas et l'histoire*, Paris, Cerf, 1998, pp. 379-388.

⁸Luc BOLTANSKI et Eve CHIAPELLO, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

comme histoire) de l'argent ; de l'autre côté, la prise en compte phénoménologique de l'"irruption" de l'altérité dans la conscience occidentale. Nous aurions ainsi l'enchâssement suivant : *argent accumulé ? argent circulant = sphère de l'altérité = support de l'hospitalité.*

Je ne suis pas sans ignorer les profondes difficultés que pose la conjonction d'une démarche de type phénoménologique et d'un ancrage sociologique ; des travaux de pointe ont récemment remis ces difficultés en exergue, à bon droit me semble-t-il⁹. Aussi prendrai-je soin ici de me démarquer de l'approche sociologique de l'argent. Contrairement à ce que prétend une certaine vulgate, on peut mener une réflexion éthique sans être immédiatement tributaire de la sociologie¹⁰ – si tant est que l'éthique ne se réduit pas par essence à un "réalisme" qui n'entendrait partir que des "faits" exprimés par "les gens eux-mêmes". L'apparence de démocratie qui recouvre une telle démagogie sociologisante ne parvient pas toujours à nous faire oublier que l'éthique fondamentale et la facticité de la *Lebenswelt* ne font pas immédiatement bon ménage... Non pas qu'il n'y ait pas de bonnes raisons de faire, sous certaines conditions, un "usage sociologique" de certaines "ressources phénoménologiques"¹¹, mais ce débat nous entraînerait bien trop loin ici. Je ne proposerai pas un essai de philosophie pratique, mais bien une étude de *métaphysique pratique*, c'est-à-dire une réflexion sur les enjeux métaphysiques d'une pratique existante : celle de la circulation et de l'accumulation d'argent.

2. Altérité et temporalité : Les prolégomènes anthropologiques

2.1. La primauté du pouvoir d'achat

Qu'est-ce qui coule ou s'arrête, avec l'argent, qu'est-ce qui circule ou s'accumule ? Le vocabulaire économique contemporain connaît une expression fort parlante : le *pouvoir d'achat*. Ce qui circule ou s'accumule, c'est un pouvoir, donc une potentialité ; c'est donc, insistons-y bien, une *ouverture*, comme l'est tout pouvoir. Qui dit ouverture, dit l'ambiguïté fondamentale du pouvoir, celle de pouvoir être un juste pouvoir en tant qu'il est *médiat*, désiré en vue d'un accomplissement où il s'annule, ou un pouvoir désajusté en tant qu'il devient *immédiat*, désiré pour lui-même. Le pouvoir d'achat ou "pouvoir d'acheter" n'est pas médiateur ou immédiat selon qu'il vise ou non à acheter – comme si le pouvoir d'achat immédiat, voulu pour lui-même, était en fin de compte et paradoxalement le pouvoir de ne pas acheter, de ne jamais acheter. Non, le caractère juste ou désajusté du pouvoir d'acheter dépend, nous le verrons, d'un certain rapport entre besoins et mérites, ou entre besoins et contributions – un *certain* rapport qui fait l'objet de toutes les théories de la justice distributive, et qui dépend fortement de la façon dont on comprend "ce qu'on peut vouloir acheter", c'est-à-dire ce vers quoi peut vouloir se diriger cette potentialité liée à l'argent.

A cet argent dont on dit qu'il a le pouvoir d'acheter, Marx objectait qu'il n'a aucun *pouvoir de produire*. Si la "sphère de la circulation" est dotée d'une temporalité qui, de plus en plus, peut être virtuelle (lors de l'achat d'un livre chez amazon.com, où est la temporalité : dans le temps nécessaire à "surfer" et à sélectionner l'achat par "clicks" successifs, dans le temps d'encoder le numéro de carte Visa et d'appuyer sur "OK", dans le temps de la livraison postale de l'achat ?), la "sphère de la production", quant à elle, est nécessairement soumise à la temporalité matérielle d'une gestuelle humaine et robotique

⁹Voit notamment Jocelyn BENOIST et Bruno KARSENTI (éds), *Phénoménologie et sociologie*, Paris, PUF, 2001.

¹⁰Je me suis expliqué sur ce point dans deux brefs articles récemment parus : Christian ARNSPERGER, "L'individualisme et l'altruisme sont méthodologiquement imbriqués : Réponse à Alain Caillé", *Revue du MAUSS semestrielle*, n°15, premier semestre 2000, pp. 127-131 ; et Christian ARNSPERGER, "Que le don n'est pas source suffisante de normativité", *Diogenes*, n°195, juillet-septembre 2001, pp. 106-109.

complexe, multiforme – bref, *time-consuming*. La valeur d'un produit n'étant guère déterminée par le temps de travail socialement nécessaire à sa production, mais bien par le prix de marché auquel le produit peut être vendu dans des conditions données de concurrence, l'objectif de ceux qui détiennent la propriété des moyens de production est de diminuer autant que possible leur coûts de production afin de maximiser le surplus des recettes de vente par rapport aux dépenses de production. Tant que le travail est une marchandise comme une autre, cette maximisation peut se faire par compression des salaires ; dès qu'il devient un "acteur social" (à la faveur d'une syndicalisation), cela se fait par des gains de productivité non cédés aux travailleurs eux-mêmes. L'argent accumulé en capital, donc, s'il n'a pas le pouvoir de produire, semble bel et bien posséder celui de *faire produire*. La question, cependant, rebondit : faire produire en vue de quoi ? En vue de la vente, c'est-à-dire de l'achat par d'autres des produits fabriqués par le travail que commande le capital. Si la demande chute ou disparaît, la volonté du capital de faire produire s'annule, du moins provisoirement, jusqu'à ce qu'il trouve un nouveau "débouché". N'est-ce dès lors pas, en fin de compte, le pouvoir d'achat de l'argent qui fait produire ? Que cela mène à une profonde aliénation de la vie productrice et de la subjectivité laborieuse, c'est certainement vrai et nous aurons à y revenir ; mais le pouvoir du "capital-argent" apparaît comme singulièrement second par rapport au "pouvoir d'achat" qui l'alimente et qui rend son pouvoir possible – thèse qu'Henry Ford avait en son temps posé comme le fondement de sa doctrine.

2.2. Le sujet de l'accumulation

Ce que nous venons de décrire est ce que Polanyi mais aussi C.B. Macpherson¹² ont appelé la "société de marché" (à quoi Macpherson ajoute l'adjectif "possessive"), une société structurée selon une logique marchande non seulement pour les biens, mais aussi pour le travail et le capital lui-même. Le marxisme a toujours milité pour que l'on analyse une telle société en termes de *classes*, étant entendu que la distribution de la richesse monétaire entre les individus n'était que le résultat second, donc pas le critère discriminant en lui-même, de l'appartenance de classe. Ce postulat, on le sait, requiert que l'on accepte l'irréductibilité sociologique de *différences d'intérêts*, irréductibilité due au fait que ces intérêts divergents façonnent la *conscience même* des personnes. Il n'y aurait donc pas, dans une société, des personnes se faisant face en tant que singularités séparées, mais plutôt des membres de classes agis par des intérêts qui à la fois leur sont intrinsèques et les dépassent – jusque dans leur conscience même, puisque toute "prise de conscience" dans ce schéma est une découverte d'une *conscience de classe*. Conscience, en tout cas, qui "cadre" les concepts et les normes qu'elle utilise en fonction d'un contexte qui la constitue mais dont elle constitue en retour la limitation interne. Les sociologies critiques de Jürgen Habermas et de Pierre Bourdieu ont, chacune à leur manière, conservé en le modernisant ce schéma fondamental, dont la caractéristique essentielle est *la mise en question, et finalement en liquidation, de la subjectivité* – contre la phénoménologie d'inspiration husserlienne qui, elle, ne "liquide" le sujet que pour le retrouver au niveau de l'unité de l'entendement du sujet transcendantal. Et voilà donc nos philosophes post-marxistes, donc sociologues par vocation, occupés à "relire" (car ils lisent beaucoup) la phénoménologie transcendantale à la lumière de la théorie critique, afin de se "réapproprier" la subjectivité du sujet comme "créateur de normes contextuelles", par exemple. Sujet non subjectif car toujours déjà normé, mais en même temps créateur de l'*habitus* contextuel qui le régit, grâce à l'objectivation des schémas cognitifs qui servent à sa construction... Du moins, quelque chose de ce genre, je crois.

¹¹Pour un bon exemple de la dignité d'une telle démarche, on se reportera à l'article de Philippe CORCUFF, "Usage sociologique de ressources phénoménologiques : Un programme de recherche au carrefour de la sociologie et de la philosophie", in Benoist et Karsenti (éds), *Phénoménologie et sociologie, op. cit.*, pp. 105-126.

¹²C.B. MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism : Hobbes to Locke*, Oxford University Press, 1962, notamment pp. 46-70.

Une fois pris le "tournant linguistique", et une fois lancée la puissante mécanique des "négociations créatrices de normes" médiatisées par divers "jeux de langage" auxquels se mêlent toujours déjà des "intérêts de connaissance"¹³, nul ne se pose plus la question inaugurale : *qu'est-ce que parler*, au-delà du "pouvoir symbolique" ? Habermas se la posait encore mais il a bien fallu lui démontrer sa faiblesse, qui était de postuler une zone neutre de l'intersubjectivité qui ne soit pas déjà sujette à négociation entre groupes au sein d'institutions obéissant – et devant obéir – à un "principe d'opacité". En d'autres termes : le "vrai" sujet, c'est celui qui négocie et qui ruse, qui entre en contact pour persuader, qui s'arme de stratégies discursives et d'objectifs clairs afin que son propre point de vue sorte gagnant. Parler, au-delà du pouvoir symbolique, ce serait parler pour ne rien dire, ce serait bavarder pendant que "les autres" avancent leurs pions, se placent, verrouillent les possibles à leur profit ; ce serait, en un mot, éluder "le réel". Ce réel, quel est-il ? La résistance qu'opposent – bien malgré eux, soit dit en passant : il s'agit d'une simple "nécessité sociologique"... – à mes intérêts les intérêts d'autrui, l'envie qu'ont les autres de "m'avoir" avant que je ne "les aie", l'envie qu'ils ont de "se faire une place" et de "s'arranger entre eux".

A cette vision d'une subjectivité toujours déjà socialement normée et intrinsèquement conflictuelle, correspondra une vision de l'argent comme *tendant intrinsèquement et inévitablement vers l'accumulation et l'auto-accroissement*. En réalité, ce qui tend fondamentalement vers l'accumulation, c'est le pouvoir associé à l'argent et utilisé, "dans le dos" de tout interlocuteur, pour l'obtention de privilèges et de niches monopolistiques. L'interlocution n'est alors que stratégique, visant non pas à parler en face, ni même à apprendre de l'autre, mais à voir comment l'autre se positionne, quels "maillons faibles" exploiter, quels canaux d'influence utiliser afin d'arriver à ses fins. L'argent, dans ce cadre, n'est que l'instrument de la stratégie du pouvoir, comme l'est le langage lui-même : pouvoir d'acheter et pouvoir symbolique ont même statut dans l'économie des signes qui tentent de se greffer sur des lieux de pouvoir. Objectif : non pas se parler, non pas échanger idées, paroles ou regards, non pas s'ouvrir à un inconditionnel dont on ne sait *a priori* ce qu'il donnera, mais aller au plus vite vers les positions d'hégémonie que l'autre, pense-t-on, brigue aussi ; aller plus vite, ruser mieux, accumuler davantage d'argent que l'autre ou au moins autant afin de ne pas être "déséquilibré" dans la course aux positions. Il s'agit de maîtriser l'autre avant qu'il ne me maîtrise, ma subjectivité n'étant constituée que par le geste de "repousser" l'autre subjectivité à la limite de mon aire de possession. La temporalité, ici, est celle d'un "éternel présent" qui se déploie selon deux modalités : la *course vers* la position hégémonique, et la *vigilance contre* ceux qui voudraient la contester. L'accumulation de capital-argent, en tant qu'accumulation d'un pouvoir de manipulation aussi important que possible, s'inscrit ainsi dans un rapport stratégique qui épuise entièrement le rapport au temps : se hâter, surveiller, changer de cap, manœuvrer, s'allier avec d'autres détenteurs de capital tant que c'est nécessaire, les laisser tomber quand c'est jugé opportun, réajuster les trajectoires de long terme, prospecter, "déstabiliser-phagocyter-rapatrifier", et ainsi de suite. Toute la "pro-tention" de l'intentionnalité, toute sa rétrojection en soi de l'avenir, consiste dans cette acquisition du pouvoir d'acheter qui, soulignons-le fortement, n'est ici qu'un cas particulier de ce qui réellement importe au sujet : le pouvoir de manipuler, de disposer autour de soi le monde comme un instrument de conservation hégémonique – un sujet qui, cynique, se déclare adversaire du "subjectivisme" afin de pouvoir mieux railler comme "naïves" les efforts d'ouverture et d'accueil de ceux qui cherchent ailleurs leur assise existentielle. Le projet est tout entier absorbé par l'image du but à atteindre, par l'icône déjà achevée de ce qu'il faut réaliser, et en vue de quoi tout pouvoir est bon à prendre. Le projet ne vient pas au sujet "du dehors", mais du dedans de sa volonté de se construire ; ce qui vient du dehors, c'est l'adversaire, l'ennemi, le concurrent, cet autre "à abattre". Attitude qui ne se

¹³Voir, en particulier, Pierre BOURDIEU, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001, où se trouve d'entrée de jeu fustigée "la philosophie intellectualiste qui fait du langage un objet d'intellection plutôt qu'un instrument d'action et de pouvoir" (p. 59). On saura gré à Bourdieu de rejeter l'intellectualisme ; on regrettera toutefois qu'il ne pose en face que l'action en vue du pouvoir. C'est ce genre

rencontre pas uniquement, loin de là, dans les milieux d'affaires, mais aussi (par exemple) dans certains milieux académiques qui affichent l'hostilité la plus forte face au "capitalisme" et à ses "violences" – milieux bien étrangement assoiffés d'argent, de budgets, de financements ...

2.3. Altérité et réception

Quel est-il, cet "ailleurs" auquel d'autres, moins assoiffés de manipulation, pourraient aspirer ? J'ai utilisé les mots d'"ouverture" et d'"accueil". Face à ce qui vient d'être dit, ils semblent bien poétiques. Nous allons voir qu'ils forment en vérité le Réel de ce "réel" que nous avons tenté de décrire jusqu'ici – et que leur origine n'est pas aussi poétique qu'il n'y paraît, et infiniment plus abrupte qu'on pourrait le croire. Vladimir Jankélévitch avait la bonne habitude de dire qu'on ne pouvait pas dire grand' chose de la mort¹⁴, et qu'en particulier la mort est "métempirique" : elle ne peut être saisie par *aucun projet empirique*, par aucune attitude "appropriée" dans le monde, par aucune conscience "claire". Il parle de "la cessation métempirique dans une continuation empirique"¹⁵. Or, écrit Emmanuel Lévinas, "ce qui est important à l'approche de la mort, c'est qu'à un certain moment nous ne *pouvons plus pouvoir* ; c'est en cela justement que le sujet perd sa maîtrise de sujet. (...) Un événement nous arrive sans que nous ayons absolument rien "a priori", sans que nous puissions avoir le moindre projet, comme cela se dit aujourd'hui. La mort, c'est l'impossibilité d'avoir un projet. Cette approche de la mort indique que nous sommes en relation avec quelque chose qui est absolument autre, quelque chose portant l'altérité, non pas comme une détermination provisoire, que nous pouvons assimiler par la jouissance, mais quelque chose dont l'existence même est faite d'altérité. Ma solitude n'est pas confirmée par la mort, mais brisée par la mort.¹⁶ " Pourtant, nous ne pouvons nier que cette sortie de solitude peut prendre, *et prend le plus souvent*, des formes psychologiques très spécifiques : dans un ouvrage pionnier, Ernest Becker a montré que l'aiguillon de la mort nous pousse en général dans une dualité qui nous permet de *nier collectivement (quoique imaginativement) notre mortalité* ¹⁷ : la dualité entre une majorité de meneurs de communauté et une majorité de suiveurs grégaires – dualité qui, elle aussi, se retrouve dans de multiples milieux, y compris dans ceux où l'on exalte l'"individu créateur" : que l'on admire bon nombre de nos équipes de recherche académique, avec leurs petits chefs et leurs chercheurs serviles ... Ainsi, sortir de la solitude existentielle par l'aiguillon de la mort n'est pas une garantie d'un changement de temporalité authentique, d'un nouveau rapport à ce qui est autre. Or, comme le montre brillamment Becker, l'analyse sociologique des "groupes" et des "communautés" manque un trait radical : la solitude foncière de chaque membre face à sa mort, qui lui fait en réalité *utiliser* le groupe ou la communauté comme *instrument* de déni. Si on suit cette ligne de réflexion, que je crois profondément adéquate, on se rend compte *qu'il n'y a rien de plus individualiste qu'un groupe* : chacun y trouve son compte dans l'utilisation des autres comme projets personnels, comme instruments dans une projection vers un terme solitaire. Or, "si la sortie de la solitude doit être autre chose que l'absorption du moi dans le terme vers lequel il se projette, et si, d'autre part, le sujet ne peut assumer la mort, comme il assume l'objet, sous quelle forme peut se faire cette conciliation entre le moi et la mort ? Comment le moi peut-il tout de même assumer la mort sans cependant l'assumer comme une possibilité ? (...) Cette situation où l'événement arrive à un sujet qui ne l'assume pas, qui ne peut rien pouvoir à son égard, mais où cependant il est en face de lui d'une certaine façon, c'est la relation avec autrui, le face-à-face avec autrui, la rencontre d'un visage qui, à la fois, donne et dérobe autrui. (...) La relation avec l'avenir, la présence de l'avenir dans le présent semble (...) s'accomplir dans le face-à-face avec autrui.

d'objectivisme sclérosant que j'essaierai de contrecarrer – sans posséder tout le pouvoir symbolique d'un Bourdieu dans le monde académique ...

¹⁴Vladimir JANKÉLEVITCH, *La Mort*, Paris, Flammarion, 1977.

¹⁵*Idem*, p. 7.

¹⁶Emmanuel LEVINAS, *Le Temps et l'Autre*, Montpellier, Fata Morgana, 1979, pp. 62-63. (Original paru en 1948 dans un volume collectif.)

La situation de face-à-face serait l'accomplissement même du temps ; l'empiètement du présent sur l'avenir n'est pas le fait d'un sujet seul, mais la relation intersubjective¹⁸. "

Or, le sujet du projet stratégique, de l'accumulation de capital-argent en vue de s'assurer une position et une capacité de vigilance, est un sujet qui interagit avec une multiplicité d'autres, mais qui est fondamentalement seul. Voilà une situation que les sciences sociales, tant la sociologie que l'économie, ignorent obstinément : interagir n'est pas nécessairement sortir de la solitude, ce peut être poursuivre un objectif solitaire avec autrui pour instrument, pour objet au sein d'un projet *a priori*. Les sordides "soirées entre amis" dépeintes par Michel Houellebecq¹⁹ en sont une illustration patente : l'interaction des corps en recherche de leur propre jouissance laisse subsister les plus profondes solitudes, et même les rend plus béantes encore. Pour que la temporalité des sujets ne s'annule ni dans l'hypostase où le sujet assume absolument seul *l'il y a* de l'être, ni dans l'avilissement d'une volonté totalement commandée par une autre, il faut que chacun à la fois se présente et se dérobe : la seule relation juste est alors le face-à-face. Et cette relation-là est la précondition de tout langage et *a fortiori* de tout jugement sur la véracité ou non d'un quelconque "jeu de langage" : "l'écart entre le même et l'autre, où le langage se tient, ne se réduit pas à un rapport entre concepts, l'un limitant l'autre, mais décrit la transcendance où l'autre ne pèse pas sur le même, l'oblige seulement, le rend responsable, c'est-à-dire parlant. La relation du langage ne se réduit pas à celle qui rattache à la pensée un objet qui lui est donné. Le langage ne peut englober autrui : autrui, dont nous utilisons en ce moment même le concept, n'est pas invoqué comme concept, mais comme personne. (...) C'est cette présence pour moi d'un être identique à soi que nous appelons présence du visage. Le visage, c'est l'identité même d'un être. Il s'y manifeste à partir de lui-même, sans concept. (...) La présence sensible, ici, se désensibilise pour laisser percer directement celui qui ne se réfère qu'à soi, l'identique. Comme interlocuteur, il se pose en face de moi ; et, à proprement parler, l'interlocuteur seul peut se poser en face, sans que "en face" signifie hostilité ou amitié. (...) La particularité d'autrui dans le langage loin d'en représenter l'animalité ou le résidu d'une animalité constitue l'humanisation totale de l'Autre²⁰. " On a là une fondamentale inversion du pouvoir constituant de l'intentionnalité tel que l'avait formalisé Husserl : " Les choses comme choses tiennent leur indépendance première du fait qu'elles ne m'appartiennent pas [d'emblée, constitutivement] – et elles ne m'appartiennent pas [d'emblée, constitutivement] parce que je suis en rapport avec les hommes de qui elles viennent. Dès lors, le rapport du moi avec la totalité est un rapport avec les êtres humains dont je reconnais le visage²¹. "

La temporalité, du coup, est dégagement d'un horizon *pour un indéterminé à venir*, et non ambiance dans laquelle se déploierait "la forme déchue de l'être"²² : "La relation avec autrui, c'est l'absence de l'autre ; non pas absence pure et simple, non pas absence de pur néant, mais absence dans un horizon d'avenir, une absence qui est le temps. Horizon où pourra se constituer une vie personnelle au sein de l'événement transcendant²³. " Cet événement transcendant est *réception*, et non projet ; *qabbalah*, et non *Entwurf*. Il s'agit, en ce sens, d'une temporalité subie et non déployée – mais subie en vue d'un déploiement face à face, où seule pourra se révéler l'"authenticité" de l'agir du sujet, une authenticité qui ne saurait faire partie d'aucun projet, qu'il soit individuel ou collectif. Cet "autre-temps", cette réception première est ce que la conscience de classe ou le savoir *a priori* peuvent occulter, "comme si" elle n'existait pas, de sorte que sociologie ou économie peuvent procéder méthodiquement sans aucune écoute de cette dimension-là. Et, de fait, elles le font : ni l'*homo*

¹⁷Ernest BECKER, *The Denial of Death*, New York, Free Press, 1974.

¹⁸Emmanuel LEVINAS, *Le Temps et l'Autre*, op. cit., pp. 66-69.

¹⁹Michel HOUELLEBECQ, *Les Particules élémentaires*, Paris, Flammarion, 1998.

²⁰Emmanuel LEVINAS, "Le Moi et la Totalité", *Revue de métaphysique et de morale*, n°4, octobre-décembre 1954, repris dans *Entre nous : Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, pp. 46-47.

²¹*Idem*, p. 29.

²²Emmanuel LEVINAS, *Le Temps et l'Autre*, op. cit., p. 88.

²³*Idem*, pp. 83-84.

sociologicus, ni l'*homo œconomicus* ne sont "blessés" constitutivement par cette temporalité extérieure qu'est l'absence de l'autre, son retrait dans le visage ; l'un comme l'autre sont des sujets pleins, déterminés certes et nullement flottants dans une liberté abstraite, mais inscrits dans des modes d'action modélisables *a priori*, dans des "faits sociaux construits" qui cadrent leur subjectivité et dont le discours théorique peut rendre compte.

2.4. Réception et temporalité

Mais cette "blessure" constitutive qui ouvre le temps *pour* le projet – et non le temps *du* projet – quelle est-elle ? Elle est cette conscience aiguë de l'existence mortelle, cette "relation avec l'autre qui ne sera jamais le fait de saisir une possibilité. Il faudrait la caractériser en des termes qui tranchent sur les relations qui décrivent la lumière. (...) Ce qui n'est en aucune façon saisi, c'est l'avenir ; l'extériorité de l'avenir est totalement différente de l'extériorité spatiale par le fait précisément que l'avenir est absolument surprenant. L'anticipation de l'avenir, la projection de l'avenir, accréditées comme l'essentiel du temps par toutes les théories de Bergson à Sartre, ne sont que le présent de l'avenir et non pas l'avenir authentique ; l'avenir, c'est ce qui n'est pas saisi, ce qui tombe sur nous et s'empare de nous. L'avenir, c'est l'autre. La relation avec l'avenir, c'est la relation même avec l'autre²⁴. " La blessure constitutive du sujet, c'est donc le non-anticipable, ce qui échappe à tout projet d'assimilation de l'autre dans une "communion", dans un "projet commun", dans une "mentalité collective" *a priori* : "l'altérité n'est pas purement et simplement l'existence d'une autre liberté à côté de la mienne. (...) On pensera que dans sa relation avec l'autre, le sujet tend à s'identifier avec lui, en s'abîmant dans une représentation collective, dans un idéal commun. C'est la collectivité qui dit "nous", qui, tournée vers le soleil intelligible, vers la vérité, sent l'autre à côté de soi, et non pas en face de soi. Collectivité qui s'établit nécessairement autour d'un troisième terme qui sert d'intermédiaire. (...) A cette collectivité du côte-à-côte, j'ai essayé d'opposer la collectivité "moi-toi", la prenant non pas au sens de Buber, où la réciprocité demeure le lien entre deux libertés séparées, et où le caractère inéluctable de la subjectivité isolée est sous-estimé. J'ai cherché une transcendance temporelle d'un présent vers le mystère de l'avenir. (...) C'est une collectivité qui n'est pas une communion²⁵. "

Cette transcendance temporelle n'est pas "phénoménologisable", et surtout pas thématizable. On ne peut en proposer une sociologie, qui ne serait que l'étude de l'apparence de temps qui vient de l'interaction, de ce que Marx déjà appelait avec beaucoup d'exactitude l'"exploitation mutuelle" – même s'il limitait ce constat aux interactions marchandes, croyant encore naïvement à une sociologie critique "scientifique" ou "positive", alors qu'ici nous étendons sa critique d'exploitation mutuelle à l'ensemble des phénomènes sociaux qui mettent en jeu des mises à disposition mutuelle (que ce soit dans la coopération ou dans l'antagonisme, même dans la domination) d'acteurs s'imposant mutuellement des contraintes plus ou moins fortes ou faibles sur leurs capacités à extraire un bénéfice de leurs interactions. N'en déplaise aux sociologues, *la temporalité des phénomènes sociaux n'est pas celle de la socialité, ni celle des échanges primordiaux entre humains*. La seule légitimité éthique que peut posséder le discours positiviste de la sociologie, c'est de suggérer les processus d'auto-transcendance de la temporalité sociale vers la temporalité authentique – auto-transcendance qu'il est rigoureusement impossible de reconnaître dans l'étude des seules "conditions de possibilité sociale" de tel ou tel arrangement institutionnel, culturel, linguistique, etc., existant. La temporalité authentique n'est pas non plus celle, solipsiste, du sujet transcendantal ou du *Dasein* isolé et *gelassen*. Être dans le temps, c'est non pas "laisser être" le monde et autrui par un mouvement interne au *Dasein*, comme l'entendait Heidegger (même si, parfois, il vaut mieux laisser être autrui que de vouloir renouveler le

²⁴*Ibidem*, p. 64.

²⁵*Ibidem*, pp. 87-89.

prophétisme à ses dépens ...), mais plutôt *laisser venir l'autre* dans l'inattendu du face à face qui constitue la temporalité première : " Je ne définis par pas l'autre par l'avenir, mais l'avenir par l'autre "26.

Le problème de base de la sociologie est que, bien entendu, elle se cantonne par nature dans le temps convenu, conventionnel ou, au mieux, dans le temps subjectivement vécu au sein des normes sociales en vigueur, temps qui restera marqué par l'hypostase existentielle en laquelle le sujet empirique assume son existence à partir de soi-même, et tente d'illuminer la présence du monde et des autres autour de lui afin d'y dégager une intelligibilité, une représentation cohérente et rationnelle. Or, la vision du sujet détachée ici n'est pas sociologique, on l'a dit. " Le moment est venu de se demander si cette entrée des uns dans la représentation des autres – si cet accord entre pensées, dans la synchronie du donné – est l'unique – et originelle, et ultime – rationalité de la pensée et du discours ; si ce rassemblement du temps en présence par l'intentionnalité – et, ainsi, si la réduction du temps à l'essence de l'être, sa réductibilité à la présence et à la re-présentation – est l'intrigue primordiale du temps ; et si la manifestation de la présence – si l'apparaître – équivaut à la rationalité27. " Ce temps de la rationalisation du monde vécu, pour reprendre l'expression weberienne, n'est certes pas le temps déchu du platonisme, le temps imparfait de la "réminiscence " qui limite l'expansion illimitée de l'esprit humain ; il reste cependant bien en deçà du temps primordial où se donne " cette signification d'un passé qui n'a pas été mon présent et ne me concerne pas de réminiscence, et celle d'un futur qui me commande dans la mortalité ou dans le visage d'autrui – au-delà de mes pouvoirs et de ma finitude et de mon être-voué-à-la-mort "28. Ce passé et ce futur qui ne viennent pas de moi, que ne constitue pas mon aperception transcendantale qui unifie passé, présent et futur en une représentation synchronique, " n'articulent plus le temps représentable de l'immanence et de son présent historique. "29

2.5. Vision de l'homme et vision de l'argent

Le sujet qui reçoit ainsi le temps de l'autre, et pour qui être et temps sont confondus dans la réception de l'altérité, est sujet d'un commandement : " Si une signification me préexiste ou m'est extérieure (et l'infinie résistance au meurtre du visage est cette signification indépendante de la *Sinngebung*), et si je peux être en rapport avec ce sens qui vient de lui, c'est-à-dire qui s'exprime, le fait premier de la relation sans tyrannie est commandement30. " Nous allons voir que c'est à partir de cette subjectivité à la fois non sociologique et non transcendantale que nous pourrions doter l'argent d'une signification philosophique propre, nullement réductible aux jeux de pouvoir et de manipulation auxquels il sert effectivement dans ce qu'on a pris la mauvaise habitude d'appeler "le réel " – un "réel " qui ne serait saisissable que par des théories sociologiques en sciences sociales ou par des exercices transcendants en philosophie.

Nous avons pris l'habitude, également, de parler du " pouvoir de l'argent ", comme s'il s'agissait d'un agent qui (à l'instar du " capital " de Marx) serait doté d'une volonté propre. Le discours sur l'argent est nécessairement un discours sur les sous-entendus du sujet : parler d'un " pouvoir de l'argent ", c'est peu ou prou parler d'un certain *désir de pouvoir de l'agent* qui se trouve médiatisé et rendu efficace par l'argent. L'argent n'est pas " neutre " au sens où il ne serait qu'un " voile nominal ", comme disent les économistes monétaristes ; sa distribution, et surtout sa distribution inégale et sa concentration dans une minorité de mains, a des effets bien réels. On peut cependant le dire neutre au sens précis où il ne fait que *refléter* les motions, les pulsions, les aspirations des sujets et leur mode de réalisation. Un certain type de culture (désacralisée, rebelle aux statuts rigides, promotrice de l'autonomie individuelle, etc.) adopte l'argent comme symbole substantiel, comme *image*

²⁶*Ibidem*, p. 74.

²⁷Emmanuel LEVINAS, " Diachronie et représentation ", *Revue de l'Université d'Ottawa*, n°4, octobre-décembre 1985, repris dans *Entre nous*, op. cit., p. 182.

²⁸*Idem*, p. 195.

²⁹*Ibidem*.

de ce qui structure et "tient ensemble" la vie individuelle et communautaire ; et au sein de cette culture particulière, un certain type de sujet voit l'argent comme source de pouvoir et de domination sur les choses et sur les autres hommes. Ce n'est pas pour autant l'argent en soi qui crée cette visée de pouvoir et de domination : il nous faut approfondir la vision de l'homme qui sous-tend notre vision "spontanée" de l'argent comme source de pouvoir et, surtout, d'abus de pouvoir. Ceci nous permettra, dans la foulée, de voir comment une vision alternative du sujet – comme sujet "temporalisé par l'altérité" – peut induire une vision alternative de l'argent.

3. Le Moi et la Totalité : Les médiations possibles de l'argent

3.1. L'archè du Dasein lévinassien

Emmanuel Lévinas a proposé naguère une structure analytique très féconde pour poser et traiter ce genre de question. Il s'agit de la *structure Moi/Totalité*, qui peut se décrire comme suit : "A nous, êtres pensants, qui connaissons la totalité, [la] liberté [des individus] semble attester des individus qui confondent leur particularité avec la totalité. Dans les individus, cette confusion n'est pas pensée, mais vie. Le vivant dans la totalité existe comme totalité, comme s'il occupait le centre de l'être et en était la source, comme s'il tirait tout de l'ici et du maintenant (...). L'intériorité qui, pour le pensant, s'oppose à l'extériorité, se joue dans le vivant comme absence d'extériorité. (...) le vivant est essentiellement le Même, le Même déterminant tout Autre, sans que l'Autre détermine jamais le Même. S'il le déterminait – si l'extériorité heurtait le vivant –, il tuerait l'être instinctif. Le vivant vit sous le signe de : la liberté ou la mort. (...) La pensée établit un rapport avec une extériorité non assumée. Comme pensant, l'homme est celui pour qui le monde extérieur existe. Dès lors, sa vie dite biologique, sa vie strictement intérieure, s'illumine de pensée. (...) [Il est ainsi une] existence centrale, accueillant toute extériorité en fonction de son intériorité, mais capable de penser une extériorité comme étrangère au système intérieur, capable de se représenter une extériorité encore non assumée (...). Comment s'accomplit, dès lors, cette simultanéité d'une position dans la totalité et d'une réserve à son égard ou séparation ? Que signifie le rapport avec une extériorité qui reste inassumée dans ce rapport ? Tel est le problème du moi et de la totalité que nous posons. (...) Pour que l'extériorité puisse se présenter à moi, il faut que, *extériorité*, elle déborde les "termes" de la conscience vitale, mais qu'à la fois, *présente*, elle ne soit pas mortelle pour la conscience. Cette pénétration d'un système total dans un système partiel qui ne peut l'assimiler – c'est le miracle. (...) Pour que le miracle retienne l'attention de la conscience vivante, pour qu'un événement tel que l'attention puisse seulement apparaître dans cette conscience, il faut que la conscience ait déjà été en rapport avec le tout sans que ce rapport se réduise à l'absorption par le tout ou la mort³¹."

Qu'il ne s'agisse pas ici de morale ou de simple prescription éthique, voilà qui devient clair quand Lévinas ajoute : "La pensée commence avec la possibilité de concevoir une liberté extérieure à la mienne. Penser une liberté extérieure à la mienne est la première pensée. Elle marque ma présence au monde." Il n'est donc pas question de construire *ex nihilo* cette articulation entre le moi et la totalité, entre le Même et l'Autre : on a bien affaire ici à une ontologie, fût-elle d'un genre particulier, en tant qu'ontologie de l'"au-delà de l'Être" pour ainsi dire, ou ontologie de la *différence première* entre le Même et l'Autre. Il n'y a rien "avant" cette présence du moi dans le monde, présence qui est *déjà* séparation d'avec l'immanence spontanée du vivant sans pensée. L'*archè* du Dasein lévinassien est précisément un "rapport avec une extériorité qui reste inassumée dans ce rapport" ; rien ne précède phénoménologiquement ce rapport – mais empiriquement, dans le ressenti

³⁰Emmanuel LEVINAS, "Liberté et commandement", *Revue de métaphysique et de morale*, n°3, 1953, réédité chez Fata Morgana (1994), p. 46.

de l'individu au sein d'un certain monde social et culturel et à partir d'un psychisme particulier, cet *archè* peut être tout à fait occulté, et donc inopérant au niveau comportemental. En d'autres termes, il se peut qu'ici et maintenant, au sein de mon *habitus* contextuel, l'alternative vitaliste "la liberté ou la mort" soit plus forte que cette "représentation de l'extériorité" qui inaugure le fait de penser.

Il y a donc, comme dans toute ontologie qui ne se retrouve pas spontanément dans l'empirie, un postulat d'*oubli* ou d'*occultation*: l'*archè* est recouvert par l'être spontané, par ce que Lévinas appelle la "persévérance dans l'être", et c'est cette distance ou cette absence qui fait de l'*archè* un concept normatif – quelque chose qu'il y a lieu de récupérer, de réhabiliter à travers ce que j'ai eu l'occasion de nommer une "conversion transcendante"³². L'*archè* ne s'impose pas sans plus à la sensibilité spontanée, ni à la raison autonome³³; il faut un travail de remémoration paradoxale: retrouver dans la structure phénoménologique du sujet ce qui, une fois réinstauré, mettra en échec toute *anamnèsis*, toute remémoration platonicienne. Ce qui est "toujours déjà là", c'est l'à-venir de l'extériorité sans antériorité, c'est ce qui ne sera "jamais encore là" avant que l'événement constitutif de l'extériorité n'advienne – hors de prise de tout pouvoir constituant du sujet. L'enjeu pratique fondamental de la conversion transcendante, c'est donc bien de construire "des rapports qui rendent possible une totalité d'êtres extérieurs à la totalité, leur aptitude à l'innocence et leur présence les uns pour les autres"³⁴.

3.2. La relation économique du moi à la totalité

Circulation et production de marchandises ne sont pas nécessairement deux ordres dont l'un serait subordonné à l'autre³⁵; à travers la division du travail social et la diversité des besoins individuels, ils structurent cependant en profondeur l'existence réelle, à tel point que l'on peut dire qu'il n'y a pas d'existence humaine qui ne serait pas "économiquement inscrite"³⁶. Exister, c'est (entre autres choses) échanger des biens et des services produits. C'est donc, par définition, s'inscrire dans une totalité structurée par la circulation et la production, donc structurée par un ensemble d'*équivalences quantitatives* réglant les proportions entre les valeurs des diverses marchandises et les proportions entre les divers types de travail fournis. Que ces équivalences quantitatives ne doivent pas nécessairement être exprimées en argent est un acquis de l'anthropologie économique depuis bien longtemps. Que l'argent-monnaie serve des fonctions bien précises dans le système économique qui l'ont rendu progressivement universel est un fait non moins incontestable que les économistes rappellent souvent, insistant sur les quatre fonctions classiques de l'argent – celle d'intermédiaire dans les échanges, celle d'étalon de valeur, celle de moyen d'accumulation des valeurs dans le temps, et celle d'étalon de valeur dans le temps³⁷.

Cette universalisation de l'argent comme étalon et vecteur de transfert de valeur, donc comme essentiellement un *symbole conventionnel*, est due en elle-même à une simple pragmatique de l'échange, sans aucun culte mystique ni aucune pulsion

³¹Emmanuel LEVINAS, "Le Moi et la Totalité", *art. cit.*, pp. 25-28 *passim*.

³²Christian ARNSPERGER, "Action, responsabilité et justice: Pertinence et limites de la notion économique d'altruisme", *Revue philosophique de Louvain*, vol. 95 (1997), p. 503. L'idée n'est pas neuve, c'est le moins qu'on puisse dire; voir, notamment, Robert MISRAHI, *Lumière, commencement, liberté*, Paris, Seuil, 1969, pp. 318 *sq.* où est développée une conception formellement similaire de la "conversion à l'altérité". La similitude n'est que formelle car la conversion dont parle Misrahi est une conversion à la Totalité., à l'Autre en tant qu'il est (et, comme "préférable", ne peut qu'être) le Tout.

³³Voir, toutefois, la stimulant rapprochement entre Lévinas et Kant par Alain RENAULT, *L'Ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 225-299. Le caractère hétéronome de la raison kantienne y est défendu, à l'encontre d'une inconciliable souvent durcie à outrance par Lévinas lui-même.

³⁴Emmanuel LEVINAS, "Le Moi et la Totalité", *art. cit.*, pp. 29-30.

³⁵Cf. Michel HENOCHSBERG, *Nous nous sentions comme une sale espèce*, *op. cit.*, qui tente de contrecarrer la sagesse séculaire des économistes classiques et des marxistes qui voient la circulation commerciale et monétaire comme le résultat de la production marchande et de son élargissement.

³⁶J'ai développé cette idée d'"inscription économique" de l'existence dans Christian ARNSPERGER, "Échange, besoin, désir: L'économie de marché comme enjeu-clé de l'éthique économique contemporaine", *Revue d'éthique et de théologie morale – Le Supplément*, n° 213 (juin 2000), notamment pp. 54-62.

³⁷Voir par exemple Jacques LESOURNE, "L'argent demain", in R.-P. DROIT (éd.), *Comment penser l'argent?*, Paris, Le Monde éditions, 1992, pp. 281-291.

sous-jacente, si ce n'est la pulsion d'auto-conservation qui pousse à chercher l'échange, et éventuellement la "passion de l'échange" chère à certains économistes classiques dont Adam Smith. L'argent comme *moyen de fluidité spatiale et temporelle de la valeur d'échange* apparaît dès lors comme l'analogie de la roue ou de la voile dans la fluidité spatiale de la valeur d'usage : outil porteur de simplification des opérations concrètes et d'amplification du rayon d'action des individus ainsi que des groupes. Rien, en soi, qui préfigure ici la soif d'expansion et de thésaurisation qui caractérise notre capitalisme moderne ; en revanche, toute structure économique entrelace les destins individuels au sein d'une *totalité* résultant des décisions individuelles de tous les acteurs : échanger pour produire, produire pour échanger, faire circuler ce qui est produit, produire ce qui doit circuler, l'ensemble des opérations concrètes qui se rattachent à ce schéma produisent des conséquences agrégées non forcément attendues par chaque décideur individuel : "Nous sommes, dès lors, non pas ce que nous avons conscience d'être, mais le rôle que nous jouons dans un drame dont nous ne sommes plus les auteurs, figures ou instruments d'un ordre étranger au plan de notre société intime ; ordre que guide peut-être l'intelligence, mais une intelligence qui, dans les consciences, se révèle par sa ruse seulement. Personne ne peut plus trouver la loi de son action au fond de son cœur. L'impasse du libéralisme réside dans cette extériorité de ma conscience à moi-même. (...) La méfiance à l'égard de l'introspection, de l'analyse de soi dans notre psychologie, n'est peut-être que la conséquence de la crise de l'amour et de la religion ; elle provient de la découverte du social véritable³⁸. " Ce social véritable selon Lévinas, ce n'est ni la société à deux de l'amour, où l'effet de l'acte individuel est immédiatement visible, et où son critère est le respect face à face ; ni la société intime avec un Dieu qui demande des comptes et par révélation rend possible une conscience immédiate de la faute : dans la société économique, "la faute n'est plus à la mesure d'un examen de conscience" et elle "consiste dans le tort causé plutôt que dans l'irrespect³⁹. "

La totalité économique est donc "une configuration de volontés qui se concernent par leurs œuvres", dans laquelle "j'agis dans un sens qui m'échappe" et où "la signification objective de mon action l'emporte sur sa signification intentionnelle"⁴⁰. "L'intention ne saurait accompagner l'acte jusqu'à ses prolongements ultimes et cependant le moi se sait responsable de ces ultimes prolongements⁴¹. " Que la structure économique où s'entrelacent ces actes individuels aux effets inscrutables soit médiatisée par l'argent n'est, à ce niveau, d'aucune conséquence ; de nouveau, il n'y a pas ici de dénonciation moralisatrice mais bien une facticité à la fois ontologique et existentielle : "... la relation avec un tiers, la responsabilité dépassant le "rayon d'action" de l'intention, caractérise *essentiellement* l'existence subjective capable de discours. Le moi est en rapport avec une totalité humaine⁴². " L'argent n'est qu'une modalité particulière de cette totalisation économique : "Dans chacun de ses produits, sans mourir tout à fait, (...) [la volonté] se sépare de son œuvre et se fait méconnaître par ses contemporains. (...) L'œuvre présente son auteur en l'absence de l'auteur. Elle ne le présente pas seulement comme son effet, mais comme sa possession. Il faut tenir compte de l'ouvrier pour s'emparer de l'œuvre, la lui arracher ou acheter. Par l'acier et l'or, choses d'entre les choses, j'ai donc pouvoir sur la liberté d'autrui, tout en reconnaissant cette liberté qui, cependant, comme liberté exclut toute passivité, où le pouvoir d'autrui pourrait s'accrocher. La volonté productrice d'œuvres est une liberté qui se trahit. *Par la trahison, la société – totalité de libertés, à la fois maintenues dans leur singularité et engagées dans une totalité – est possible. Le rapport du moi avec une totalité est donc essentiellement économique*⁴³. " C'est donc le caractère économique de la totalité qui permet d'articuler l'insertion et la séparation qui sont toutes deux cruciales pour répondre au "problème du moi et de la totalité" que nous avons rencontré plus haut : ce n'est que par la

³⁸Emmanuel LEVINAS, "Le Moi et la Totalité", *art. cit.*, p. 36.

³⁹*Ibidem*.

⁴⁰*Ibidem*, p. 32.

⁴¹*Ibidem*, p. 35.

⁴²*Ibidem*.

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

Voilà qui donne déjà, contre toutes les dénonciations trop tranchées de la "violence économique" qui font comme si l'économique même était violent, une dignité fondatrice à ce que j'appellerais l'"économicit⁴³" de l'existence – dignité que Lévinas souligne quand il ajoute : "La "morale terrestre" se méfie à juste titre de toute relation entre êtres qui n'ait pas été au préalable relation économique⁴⁴. " Façon de dire, souvenons-nous-en, que ni l'amour deux à deux, ni la foi en un Dieu rencontré dans le silence intime du cœur, ne peuvent fonder le social avec ses responsabilités qui sont toujours, pour chacun, responsabilité envers "une multiplicité de tiers que je ne regarderai jamais en face, que je ne retrouverai pas dans la face de Dieu et pour qui Dieu ne peut répondre⁴⁵. "

3.3. L'argent, opérateur de l'archaïque totalisation séparante

(i) *La notion de "totalisation séparante"*

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

Quand Lévinas écrit que "l'œuvre de la justice économique n'est pas une entreprise déterminée par les contingences d'une histoire qui a mal tourné, mais articule des rapports qui rendent possible une totalité d'êtres extérieurs à la totalité" et que "L'œuvre de la justice économique ne prélude pas ainsi à l'existence spirituelle, mais déjà l'accomplit"⁴⁶, il signale que l'argent interprété dans un rôle social juste – donc, comme nous verrons, dans un rôle non sociologique et même non empirique – est vecteur et non négateur de la socialité première, cette socialité qui est sans lien nécessaire avec les "phénomènes sociaux observés" et qui réalise l'*archè*.

(ii) *Le "commandement non tyrannique"*

Il est assez frappant de voir que la carrière philosophique de Lévinas a été comme "bornée" inférieurement et supérieurement par la question de l'argent. L'un de ses premiers textes non exégétiques, "Le Moi et la Totalité" en 1953, se conclut par une analyse phénoménologique de l'argent ; et l'un de ses derniers textes, "Socialité et argent" en 1989,

⁴³*Ibidem*, p. 42, mes italiques.

⁴⁴*Ibidem*.

⁴⁵*Ibidem*, p. 35.

reprend le même enjeu en y ajoutant une dimension supplémentaire concernant le don. Contre une série de dérives idéalistes ou mièvrément vulgarisatrices qui ont pu grever les interprétations de Lévinas à partir des années 1980, il s'avère donc que sa pensée fut d'un bout à l'autre profondément ancrée dans la question du *rapport entre altérité et argent*, du *rapport entre le sujet détenteur d'argent et la totalité conceptuelle et quantitative dans laquelle cet argent tend à l'inscrire*. Caractéristique judaïque par excellence : il n'y eut jamais aucune rupture entre la spiritualité et la matérialité chez Lévinas, la matérialité et la concrétude du monde où circulent argent et marchandises étant le lieu éminent de l'avènement spirituel de l'archè.

L'analyse de 1953, quoique générale et nullement contextuelle ou institutionnelle, est d'une grande précision. Lévinas rappelle le fait inéluctable de la totalisation économique : " Le moi entre dans un tout sans tirer son identité de sa place dans ce tout, sans coïncider avec sa situation, sa fortune ou son œuvre par lesquelles il s'agrège cependant à l'ordre universel⁴⁷. " C'est bien au sein de cette totalité-là que la séparation archaïque se fera ou ne se fera pas, selon la modalité de manipulation de l'argent. Un fait incontournable accompagne la totalisation économique et l'ensemble des interactions marchandes qui s'y effectuent : " Dans la transaction s'accomplit l'action d'une liberté sur l'autre⁴⁸. " Or nous lisons, dans un autre article de la même époque, que " Commander, c'est agir sur une volonté. Parmi toutes les formes du faire, agir sur une volonté, c'est agir véritablement⁴⁹. " La transaction, c'est donc le commandement de l'acheteur sur le vendeur et, plus loin, *le commandement de l'acheteur sur le producteur* : " Ce n'est pas celui qui travaille, c'est-à-dire qui meut la matière, que nous appellerons homme d'action, (...) mais celui qui commande le travail aux autres (...) "⁵⁰. Mais, et ce n'est pas le moindre des paradoxes, Lévinas montre que commander ne peut jamais être le fait d'une tyrannie car le tyran, quoi qu'il en pense et quoi qu'en attestent les " faits empiriques ", ne commande pas : " La puissance du tyran est si grande, son efficacité se révèle si totale qu'en fin de compte elle est nulle, et que l'absolu sur lequel cette tyrannie opère n'est qu'une matière offerte à la violence. La substance empoignée par le tyran n'est nullement substance ; il n'y a personne en face. Le tyran n'a jamais commandé, il n'a jamais agi, il a toujours été seul. (...) L'œuvre suprême de la liberté consiste à garantir la liberté. Elle ne peut être garantie que par la constitution d'un monde où les épreuves de la tyrannie lui seront épargnées. Rappelons-nous, au début de la *République*, Céphale qui voit dans la richesse la possibilité de ne pas commettre l'injustice : c'est en dehors de soi qu'il trouve la possibilité d'être libre⁵¹. "

(iii) *L'homologie entre argent et parole*

Nous y voilà donc : la richesse, la possession d'argent n'est pas la racine de l'injustice, mais bien plutôt la possibilité – certes jamais garantie empiriquement, nous le verrons – de ne pas être injuste. L'argent instaure en effet, à travers la commensurabilité des biens et à travers le droit des contrats qui l'accompagne (garantie de recevoir paiement, protection contre l'escroquerie, interdiction du vol, etc.), une *loi impersonnelle* qui permet la résolution du problème du moi et de la totalité dans ses deux directions : " L'argent, dont la signification *métaphysique* n'a peut-être pas encore été mesurée (...), corrompant la volonté par la puissance qu'il lui offre [on retrouve ici le thème de la "trahison"], est le moyen terme par excellence. Il maintient à la fois les individus en dehors de la totalité, puisqu'ils en disposent ; et il les englobe dans la totalité, puisque dans le commerce et la transaction l'homme lui-même est vendu ou acheté : l'argent est toujours à un degré quelconque salaire. Contre-valeur d'un produit il agit sur la volonté qu'il flatte et s'empare de la personne. (...) L'argent ne

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 29-30.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 50.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Emmanuel LEVINAS, " Liberté et commandement ", *art. cit.*, p. 29.

⁵⁰ *Ibidem*.

marque donc pas la réification pure et simple de l'homme. C'est un élément où le personnel se maintient tout en se quantifiant – et là réside l'originalité de l'argent et, en quelque façon, sa dignité de catégorie philosophique. Il n'est pas une forme simplement contingente que revêt le rapport entre personnes⁵². " Le formalisme impersonnel de l'échange monétaire ne possède pas seulement les vertus d'efficacité pratique que lui confèrent les économistes : en fonction des prolégomènes anthropologiques dégagés précédemment, on comprend aisément que la socialité authentique (qui, répétons-le, n'est pas d'emblée " le social " avec ses luttes et ses injustices) repose sur au moins deux modes de relation :

- ?? L'échange verbalisé de locutions dans l'interlocution : " L'Autre, l'Extériorité ne signifient pas nécessairement tyrannie et violence. *Une extériorité sans violence est l'extériorité du discours.* L'absolu qui soutient la justice est l'absolu de l'interlocuteur. (...) Je le reconnais, c'est-à-dire je crois en lui. Mais si cette reconnaissance était ma soumission à lui, cette soumission enlèverait à ma reconnaissance toute valeur : la reconnaissance par la soumission annulerait ma dignité par laquelle vaut la reconnaissance. Le visage qui me regarde m'affirme. (...) La parole est donc une relation entre libertés qui ne se limitent pas ni ne se nient, mais s'affirment réciproquement. Elles sont transcendantes l'une par rapport à l'autre. Ni hostiles, ni amicales, toute inimitié, toute affection altérerait déjà le pur vis-à-vis de l'interlocuteur. Le terme de respect peut être repris ici ⁵³. Notons avant tout cette relation de deux libertés transcendantes l'une à l'autre, relation inhérente au langage même et nullement dépendante des rôles sociaux ou des relations psychiques de subordination qui peuvent, certes, la voiler entièrement dans tel ou tel comportement momentané – qui peut aller jusqu'à la négation de la parole et au meurtre.
- ?? L'échange monétarisé de produits dans le commerce : l'argent " est (...) l'élément abstrait où s'accomplit la généralisation de ce qui n'a pas de concept, l'équation de ce qui n'a pas de quantité. Milieu ambigu où, à la fois, les personnes s'intègrent à l'ordre des marchandises, mais où elles demeurent personnes, puisque l'ordre des marchandises (qui n'équivaut pas à l'ordre de la nature) suppose les personnes qui, par conséquent, demeurent inaliénables dans la transaction même où elles se vendent⁵⁴. " Lévinas affirme ici la réalité de ce que Marx appelait l'aliénation de la marchandise : on produit bel et bien pour vendre, non pour satisfaire nécessairement de " vrais " besoins ; en ce sens, chaque intervenant dans le processus de production est un " vendu " ... Cependant, si en achetant une marchandise produite j'achète bel et bien, plus ou moins directement, le travail d'autrui, cette marchandisation même est la condition *sine qua non* de la justice entre individus : " Nous ne pouvons atténuer la condamnation qui, depuis le verset 6 du chapitre II d'*Amos* jusqu'au *Manifeste Communiste*, pèse sur l'argent précisément à cause de son pouvoir d'acheter l'homme. Mais la justice qui doit en sauver ne peut cependant renier la forme supérieure de l'économie – c'est-à-dire de la totalité humaine – où apparaît la quantification de l'homme, la commune mesure entre hommes dont l'argent – quelle qu'en soit la forme empirique – fournit la *catégorie*⁵⁵. " C'est dans la circulation de marchandises, dans la circulation d'argent-pouvoir d'achat, que se trouve l'opportunité de la justice, et non dans son dépassement ou dans son élimination.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 33-34.

⁵² *Ibidem*, pp. 50-51.

⁵³ Emmanuel LEVINAS, " Le Moi et la Totalité ", *art. cit.*, p. 34 et p. 48.

⁵⁴ *Idem*, pp. 50-51.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 51-52.

Parole, argent : voilà une homonymie bien étonnante pour notre sensibilité culturelle spontanée, et qui pourtant est d'une fécondité radicale. En effet, si dans l'échange de paroles les libertés s'affirment sans se limiter, c'est le propre de l'échange marchand généralisé que *les libertés s'y affirment seulement en se limitant mutuellement* – de sorte que l'argent comme catégorie s'avère être le pendant de la parole, cette dernière permettant la reconnaissance *spirituelle illimitée*, l'argent quant à lui rendant possible la reconnaissance *matérielle limitée*. Le point commun de la parole et de l'argent est la structure du commandement en lien avec la liberté : l'un et l'autre sont de l'ordre du commandement *respectueux*. Or, "Respecter, ce n'est pas s'incliner devant la loi, mais devant un être qui me commande une œuvre. Mais pour que ce commandement ne comporte aucune humiliation – qui m'enlèverait la possibilité même de respecter – , le commandement que je reçois doit être aussi le commandement de commander celui qui me commande. Il consiste à commander à un être de me commander. Cette référence d'un commandement à un commandement, c'est le fait de dire Nous (...). ... nous sommes nous en tant que nous nous commandons pour une œuvre par laquelle précisément nous nous reconnaissons. S'en dégager tout en y accomplissant une œuvre, ce n'est pas se poser contre la totalité, mais pour elle, c'est-à-dire à son service⁵⁶. " Concilier le commandement et le respect par l'échange d'œuvres, tel semble être l'un des points communs les plus profonds entre la parole et l'argent : œuvre de sens ou de compréhension dans un cas, œuvre matérielle ou service dans l'autre. Dans la mesure où l'échange marchand, l'échange de biens contre de l'argent, relève de la loi de la réciprocité contractuelle, donc d'un droit écrit des contrats rationnel et impersonnel, on se rend compte que la subordination à cette loi de l'échange monétaire n'est pas indépendante, pour Lévinas, du langage échangé face à face, ou en tout cas d'un tel langage possible : "la subordination de la volonté à l'impersonnelle raison, au discours en soi – aux lois écrites, exige le discours en tant que rencontre d'homme à homme. Dans la luisance du visage, nous avons cherché la relation non tyrannique et cependant transitive⁵⁷. "

(iv) La temporalité du " crédit "

On en vient ainsi à concevoir l'économie monétaire comme cette totalité séparante qui, *potentiellement en tout cas*, donne un accès égal à tout un chacun aux biens et aux services dont il aurait besoin, quels que soient ses besoins du moment – ne parle-t-on pas de façon significative, dans ce contexte, du " pouvoir libérateur universel " de l'argent ? Avoir de l'argent, c'est-à-dire avoir accepté le commandement non tyrannique d'autrui à travers l'œuvre que j'ai à produire " pour le marché " (ou " pour le marchand "), c'est être devenu capable de commander à d'autres, et de façon également non tyrannique, des œuvres diverses qui remplissent mes besoins. Combiner ainsi langage et argent, c'est greffer la pensée de l'argent sur la structure ontologico-anthropologique décrite plus haut : en effet, " le discours en tant que rencontre d'homme à homme ", c'est précisément le domaine de la temporalité authentique, de ce temps " altéré " pour ainsi dire par la venue-de-l'autre-à-moi, par l'irruption *constituante* de l'extériorité de l'autre qui défait – dans la rencontre – tous les cadres sociaux et psychiques qui peuvent grever cette autre personne au sein de la totalité sociale : " L'interlocuteur apparaît comme sans histoire en dehors du système⁵⁸. " Temps du projet à venir, indéterminé, temps du crédit : telle est aussi, pour Lévinas, la sphère de l'argent. " Pouvoir universel d'acquisition et non pas chose dont on jouit, il crée des relations qui durent au-delà de la satisfaction des besoins par les produits échangés. (...) Possession de la possession, l'argent suppose des hommes disposant de temps, présents dans un monde qui dure au-delà des contacts instantanés, hommes qui se font crédit, qui forment un société⁵⁹. "

⁵⁶*Ibidem*, p. 49.

⁵⁷Emmanuel LEVINAS, " Liberté et commandement ", *art. cit.*, pp. 47-48.

⁵⁸Emmanuel LEVINAS, " Le Moi et la Totalité ", *art. cit.*, p. 48.

⁵⁹*Idem*, p. 51.

Ces hommes qui se font crédit sont des hommes capables de croire les uns en les autres, caractéristique qui est aussi au cœur du langage : "L'interlocuteur apparaît sans histoire en dehors du système. Je ne peux lui faire ni tort ni droit, il demeure transcendant dans l'expression. Libre dans ce sens très précis, en quoi m'affecte-t-il ? Je le reconnais, c'est-à-dire *que je crois en lui*⁶⁰. " Faire crédit, en ce sens, c'est également accorder créance, laisser l'irruption inassimilable de l'altérité d'autrui précéder et évincer sa récupération dans un schéma défensif, dubitatif : l'*archè* lévinassien, c'est la *fiducia*, sorte de *Urglaube* qui rejoint en profondeur la confiance inébranlable dans le langage et sa capacité à dire vrai, confiance que Husserl plaçait à la racine de la subjectivité ainsi que de l'intersubjectivité. A un niveau immédiat, on peut dire qu'il faut la même confiance inébranlable pour accepter d'autrui un signe monétaire en échange d'un service rendu ou d'un bien fourni : confiance dans le fait qu'il ne s'agit pas d'un faux billet ou d'une fausse monnaie, confiance dans l'à-venir que représente ce signe monétaire en tant qu'il rend possible des projets futurs : c'est l'horizon de la réciprocité à travers le temps, pas nécessairement envers celui qui m'a donné l'argent, mais envers celui à qui j'achèterai à mon tour ce dont j'ai besoin – confiance dans le fait qu'à l'avenir *il y aura là quelqu'un* qui pourra me rendre sous forme de biens et de services la valeur des biens et des services que j'ai provisoirement vendus contre de l'argent. A un niveau plus médiat, l'homologie entre monnaie fiduciaire et croyance (*fiducia*) en l'autre est symbole de l'avènement d'une temporalité où le projet n'est plus le mien, où le projet me vient de l'autre, de sa demande, de son besoin, et *du don à faire* – une projectualité inversée donc, où le temps vient à moi sous la forme de l'autre et où le don d'argent est ma réponse possible, non planifiée, dans le cadre d'une responsabilité éthique qui excède ma volonté et d'un "projet de société" inconnu d'avance. S'il est une chose qui soit éminemment nécessaire pour s'avancer ainsi dans le vide d'une projectualité subie, c'est bien la croyance en autrui, en un langage possible qui ne soit pas d'emblée manipulé à partir d'intérêts à cause desquels je me "ferai avoir" ...

3.4. Totalisation séparante et " errance "

(i) *L'inestimable valeur de l'autre*

Nous avons vu que l'homologie entre langage et argent introduisait un double régime : d'un côté, la reconnaissance spirituelle illimitée d'autrui, de l'autre sa reconnaissance matérielle limitée. Circulation de la parole et circulation de l'argent sont les deux modalités symboliques de l'insertion non totalisante du moi dans la totalité : l'espace et le temps de parole – dont nous savons qu'il est le résultat du "crédit" accordé par autrui – rendent possible l'accès à la reconnaissance par l'expression, l'accès à l'"à partir de soi" pour celui qui parle ; l'argent et le temps du crédit rend possible l'accès à la reconnaissance par les biens et les services nécessaires et/ou désirés, ou ce que Lévinas appelle les "nourritures"⁶¹. Spiritualité médiatisée par la parole proférée dans l'espace de parole ouvert, matérialité médiatisée par les nourritures reçues contre l'argent octroyé : dans un cas comme dans l'autre, le sujet est à la fois présent dans une totalité (linguistique, économique) et s'en absout par la "ressource" qui lui est conférée et dont il peut *disposer*.

Si l'on suit de façon rigoureuse cette double caractérisation, on aboutit à une idée simple mais qui sera très lourde de conséquence : tout comme la reconnaissance spirituelle consiste à donner le plus également possible à tous la parole, la reconnaissance matérielle consiste à *donner le plus également possible à tous l'argent*. On renoue ici avec les grandes idées du libéralisme politique habermassien et rawlsien, *mais sur des bases anthropologiques absolument différentes*. Ce dont il s'agit ici, ce n'est ni l'établissement des "bases de la coopération sociale normale", ni l'assurance d'une "communication sans domination", mais bien de *la reconnaissance par tous de l'inestimable valeur de chacun en tant qu'autre* – reconnaissance qui, par inversion de la temporalité "spontanée" en temporalité "reçue" à la faveur d'une

⁶⁰*Idem*, p. 48, mes italiques.

⁶¹Emmanuel LEVINAS, *Le Temps et l'Autre*, op. cit., pp. 45-46.

"conversion transcendante", place l'égalité de parole et l'égalité de ressources monétaires avant tout impératif de "rationalisation du monde vécu" ou de "coopération sociale raisonnable". Il n'y a pas de raison qui puisse universellement guider l'organisation de la totalité sociale : la socialité primordiale n'est que l'événement de deux singularités ouvrant par le langage et par le transfert d'argent la question de l'universalité et de ses exigences dans cet événement-là. "Autrui n'est pas un contenu connu, qualifié, saisissable à partir d'une idée générale quelconque et soumis à cette idée. Il fait face, ne se référant qu'à soi. Dans la parole entre êtres singuliers, se constitue seulement la signification interindividuelle des êtres et des choses, c'est-à-dire l'universalité⁶²."

N'hésitons plus à dire que cette vision de la socialité est *anarchique* au sens où dans la parole et l'argent qui circulent, donnés et reçus, il y a une forte composante d'imprévu et une attitude de "on verra" qui vient du fait que le projet, tant individuel que collectif, est indéfini. Il n'y a aucune "thèse", aucun "thème" qui puisse le définir avant les échanges de paroles et de biens et services qui se feront dans cette socialité primordiale ; l'aspect anarchique vient de ce que, si l'*archè* est vraiment au cœur de l'agir des individus, s'ils sont réellement dans une totalité séparante régie par l'égalité de parole et d'argent, le résultat de leur interaction importe peu : quel qu'il soit, il sera juste vu les motivations qui ont présidé à son éclosion. En apparence, cela nous rapproche étonnamment des vues libertariennes défendues (quoique de manière chaque fois différente) par Hayek ou Nozick⁶³, l'un comme l'autre proposant une conception purement "historique" de la justice : serait juste tout point d'arrivée d'une trajectoire historique le long de laquelle aucun droit fondamental n'aurait été violé. Cependant, Lévinas n'est libertarien que de manière "inversée"⁶⁴ : il ne retient que l'idée d'une justice *imprévisible* et *incalculable*, mais il renverse totalement la conception de l'homme qui sous-tend les vues des libertariens anglo-saxons. La socialité primordiale, en effet, est en deçà et au-delà du formalisme juridico-économique qui préside à l'échange économique ; selon Lévinas, elle exige "des consciences en éveil dans leur unicité aux ressources imprévisibles qui à l'universalité toujours sévère [du juridico-économique] peuvent apporter des grâces non déductibles⁶⁵."

(ii) Les "grâces" de l'argent donné

En essayant de détailler ces "grâces", nous allons entrer dans le cœur de ce que l'article "Socialité et argent" de 1989 ajoute par rapport au "Moi et la Totalité" de 1953. A plus de trente-cinq ans d'intervalle, Lévinas radicalise ses analyses initiales en montrant qu'à la temporalité reçue de l'*archè* s'adjoint ce qu'il dénomme une "axiologie du dés-interessement"⁶⁶. Cette axiologie, nous allons le voir, va nous mettre sur la voie de l'errance de l'"argent-flux" dont nous parlions au début de cette étude ; c'est en effet une axiologie qui se résume par "la bonté de donner : charité, miséricorde et, dans la responsabilité, réponse et discours et, ainsi, la positivité d'un attachement à l'être en tant qu'être d'autrui. Dès lors, une prise au sérieux des besoins d'autrui, de leur inter-essement et de l'argent à donner. Faut-il insister sur l'importance qui revient dans l'axiologie du désintéressement à l'activité financière préoccupée par le *donner*⁶⁷ ?"

Gillian Rose a pu parler du "judaïsme bouddhique" de Lévinas⁶⁸. Donner fait effectivement partie des quatre méthodes transcendantes de l'éthique bouddhiste, comme nous le rappelle Stephen Batchelor en insistant lui aussi sur l'homologie entre don de richesse et don de paroles : "Donner est l'intention de se détourner de son propre intérêt et de donner

⁶²Emmanuel LEVINAS, "Le Moi et la Totalité", *art. cit.*, pp. 38-39.

⁶³Voir Christian ARNSPERGER et Philippe VAN PARIJS, *Éthique économique et sociale*, Paris, La Découverte, 2000, pp. 29-42.

⁶⁴J'ai défendu cette idée dans Christian ARNSPERGER, "Homo *(E)conomicus*, Social Order and the Ethics of Otherness", *Ethical Perspectives*, vol. 6 (1999), pp. 49-59.

⁶⁵Emmanuel LEVINAS, "Socialité et argent", publié dans *L'Argent, colloque des intellectuels juifs de langue française*, Paris, Denoël, 1989, repris dans *Cahiers de L'Herne : Emmanuel Lévinas*, N°60, 1991, p. 111 de l'édition de poche (Biblio-essais).

⁶⁶*Idem*, p. 110.

⁶⁷*Ibidem*.

⁶⁸Gillian ROSE, *Mourning Becomes the Law : Philosophy and Representation*, Cambridge University Press, 1996, p. 38.

librement et volontairement ce que l'on possède à d'autres. Cela nécessite essentiellement une transformation de l'attitude. Au lieu d'être un désir centripète qui cherche constamment à tout attirer vers le dedans de soi-même comme centre, le don est un désir centrifuge *qui cherche à tout expulser vers le dehors de soi-même* et vers les mains des autres. Il doit devenir [dans l'éthique bouddhiste] une orientation foncière de notre vie, incluant ainsi non seulement des actes de générosité explicite, mais aussi le don de paroles de conseil, le don de soins et de protection, le don de tendresse et d'amour. (...) La fonction principale de ces *exercices* est d'établir fermement un sens intime de *résolution* altruiste en dirigeant *consciemment* son *attention* hors de soi vers les autres (...) ⁶⁹. "Pourtant, sur la base de nos prolégomènes anthropologiques précédents, nous nous rendons compte que cette prétendue résolution, cette manipulation en apparence consciente et intentionnelle de l'attention du sujet "vers" l'autre, n'est en réalité qu'une *réponse* à une responsabilité qui précède absolument toute volonté : "Rapport à autrui – à l'étranger – qui, de par sa faiblesse, sa misère et sa mortalité, concerne le moi, *me* concerne et précisément ainsi "me regarde", c'est-à-dire dénude son visage de derrière la "contenance" qu'il se donne, de derrière le masque – la *persona* – que lui prête son apparaître. Proximité de l'étranger, ce qui n'est pas échec d'une coïncidence ou d'une immanence, mais *socialité*⁷⁰. "Il ne s'agit donc pas d'un exercice en quelque sorte existentialiste ou *ex nihilo* de la volonté, mais du consentement à une responsabilité indéclinable ; cela requiert ce que Lévinas lui-même appelle un "éveil". Cependant, cette conversion transcendantale n'aura pas lieu à la faveur d'une révélation religieuse ou sapientielle, mais par l'irruption de l'altérité d'autrui, ce que David Appelbaum appelle "déchirure" ou "cassure" (*disruption*)⁷¹.

En quoi consisterait cette "activité financière orientée vers le *donner*" ? Impossible de le dire à partir des textes de Lévinas, car rien n'y est explicité. On pense spontanément aux multiples variantes du mécénat, dont la structure est simple : user du système économique tel qu'il est, avec ses injustices et ses inégalités, afin de "ramener de l'argent chez soi" et, à partir de là, le donner, le distribuer sans demander de comptes, ni de restitution. Mais le problème qui surgit est archi-classique : à qui le banquier mécène donnera-t-il son argent, à qui le riche spéculateur boursier fera-t-il charité, sans qu'il y ait injustice ? Aucun individu isolé ne peut résoudre cette question proprement distributive, et c'est en son nom que doit être convoqué, aux côtés de l'*archè* du *Dasein* lévinassien, la raison universelle et universalisante. Rappelons la position de Lévinas lui-même, qu'il ramasse ici dans un résumé très clair : "Il faut, entre les uniques, une comparaison, un jugement. Il faut une justice, au nom même de leur dignité d'uniques et d'incomparables. Mais comparer les incomparables, c'est là, sans doute, aborder les personnes en retournant à la totalité des hommes dans l'ordre économique où leurs actes se mesurent dans l'homogénéité qui tient à l'argent, sans être absorbés ou simplement additionnés dans cette totalité. La sainteté de l'humain s'élevant au-dessus de l'être persévérant dans son être et au-dessus des violences que cette persévérance perpétue, s'annonce dans la miséricorde et la charité répondant au visage d'autrui [c'est cela l'*archè* et son corollaire comportemental] ; mais elle fait aussi appel à la Raison et aux lois. Mais la justice exige déjà un État, des institutions et une rigueur et une autorité informée et impartiale⁷². "La justice entre êtres humains singuliers et irréductibles les uns aux autres n'en est donc pas moins une justice *distributive*, nécessairement régie par la rationalité et la proportion.

D'où on tire un *potentiel fondamentalement pacifique* de l'argent et de sa distribution entre les personnes ; en effet, comme l'écrit Jacques Derrida, "c'est la possibilité même de l'argent, du prix, à savoir le principe d'équivalence, qui permet *aussi* de neutraliser les différences pour atteindre à la singularité pure comme dignité ou droit universelle. L'accès à la dignité de l'autre est l'accès à la singularité de sa différence absolue, certes, mais cela n'est possible qu'à travers *une certaine*

⁶⁹Stephen BATCHELOR, *Alone With Others : An Existential Approach to Buddhism*, New York, Grove Press, 1983, mes italiques.

⁷⁰Emmanuel LEVINAS, "Socialité et argent", *art. cit.*, p. 110.

⁷¹David APPELBAUM, *Disruption*, Albany, State University of New York Press, 1996.

⁷²Emmanuel LEVINAS, "Socialité et argent", *art. cit.*, p. 111.

indifférence, à travers la neutralisation des différences (sociale, économique, ethnique, sexuelle, etc.). Excédant le savoir et toute détermination objective, c'est-à-dire au fait que chacun, *chaque un, chaque une* vaut autant que *l'autre*, précisément au-delà de la valeur : *sans-prix*. Le rejet de l'argent ou de son principe d'indifférence abstraite, le mépris du calcul peut être de connivence avec la destruction de la morale, du droit ⁷³. La neutralisation de la différence économique, le calcul des équivalences interpersonnelles sans savoir des particularités – c'est ce que les économistes connaissent depuis bien longtemps sous le vocable on ne peut plus classique d'*égalitarisme*. Amartya Sen l'écrit sans ambages : " Les êtres humains sont profondément divers. Nous sommes différents les uns des autres non seulement par nos caractéristiques extérieures (...), mais aussi par nos caractéristiques personnelles (...). Les jugements concernant les exigences d'égalité doivent faire face à l'existence d'une diversité humaine omniprésente⁷⁴. " Tout égalitarisme, explique Sen, " se rapporte à la nécessité d'avoir une sollicitude égale, à un certain niveau, pour toutes les personnes intéressées ⁷⁵, et selon lui le projet social le plus plausible serait de " se concentrer sur notre capacité à atteindre des modes d'être et de faire qui donnent valeur à notre existence, et plus généralement, sur notre liberté de promouvoir des objectifs auxquels nous *avons des raisons* d'accorder de la valeur⁷⁶. " En vue de réaliser cette égalité des capacités, l'égalitarisme militera pour la mise en place de différentes institutions politiques et économiques rationnellement proportionnées à l'égalisation "à un certain niveau " des conditions auxquelles chacun et chacune d'entre nous "avons des raisons " d'accorder de la valeur – et, à travers ces institutions, celles et ceux qui possèdent le plus d'argent en font "don " à celles et ceux qui en ont (le) moins : c'est le phénomène universellement connu de la redistribution, pour l'efficacité duquel il faut que chaque individu soit doté d'un "sens du juste " et/ou d'un "sens de la solidarité ".

Qu'est-ce qui rend l'approche lévinassienne de la justice spécifique par rapport à cette description généralement admise de l'égalitarisme économique ? N'est-elle qu'une manière de fonder cet égalitarisme, de mettre en évidence ses bases nécessaires ? On pourrait le penser⁷⁷, si l'on ne se souvenait pas que l'anthropologie lévinassienne introduit une temporalité radicalement différente de la perception spontanée du temps qui régit les individus dans cet égalitarisme, de sorte que les expressions de Sen "à un certain niveau " et "avons des raisons " s'avèrent être ici radicalement subverties. Pourquoi ? Dans la perspective de Sen et de l'égalitarisme classique, le "sens du juste " vient de ce que je perçois autrui comme aussi raisonnable que moi, comme ayant un droit au respect égal à celui que, à partir de moi et de mon "intéressement " spontané, je revendique aussi. Dès lors, le proportionnement raisonnable des prétentions à être de tous requiert que l'État distribue l'argent de façon à ce que nous ayons *tous des possibilités aussi égales que possible de poursuivre nos trajectoires intéressées* – "aussi égale que possible " signifiant qu'inévitablement l'intéressement spontané des uns limitera l'étendue de ce qui peut être donné aux autres. C'est ce mécanisme d'"incitation " que John Rawls a à l'esprit quand il formule son fameux Principe de différence ou de maximin⁷⁸ : dans la perspective de l'égalitarisme classique, l'argent comme support de la neutralisation des différences, comme le décrivent Lévinas et Derrida, ne peut les neutraliser qu'à concurrence de ce que tolèrent les différents projets existentiels en concurrence⁷⁹. L'optique lévinassienne, quant à elle, subvertit ce rôle central des projets existentiels rivaux en renversant la temporalité profonde du sujet : l'argent que je détiens n'est plus le

⁷³Jacques DERRIDA, " Du "sans prix", ou le "juste prix" de la transaction ", in R.-P. Droit (éd.), *Comment penser l'argent ?*, op. cit., pp. 398-399.

⁷⁴Amartya SEN, *Inequality Reexamined*, Oxford University Press, 1992, p. 1.

⁷⁵*Ibidem*, p. ix, mes italiques.

⁷⁶*Ibidem*, p. xi, mes italiques.

⁷⁷Ce qui a été mon propre cas, notamment dans Christian ARNSPERGER, " Action, responsabilité et justice ", *art. cit.*, section 3, pp. 505-514.

⁷⁸John RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, new edition 1999.

support de mon temps intérieur jusqu'à la mort que je redoute et contre laquelle je cherche *en vain* à "faire des projets" : "Vaincre la mort, c'est entretenir avec l'altérité de l'événement une relation qui doit être encore personnelle. (...) [Il y a] dans l'homme une autre maîtrise que cette virilité, que ce *pouvoir de pouvoir*, de saisir le possible [et] c'est en elle, en cette relation, que consiste le lieu même du temps. (...) cette relation, c'est la relation à autrui⁸⁰. " C'est sur cette temporalité-là, et non sur la temporalité égalitariste du compromis entre ma survie et celle d'autrui, que se fonde le don d'argent – qui est en fait un *don de temps*.

(iii) " *Le temps c'est de l'argent* ", ou la *Gelassenheit économique*

Ainsi, vaincre la mort, acquiescer au temps de l'autre, c'est donner à autrui les moyens d'être. C'est le "laisser être" non dans l'indifférence froide à son sort, mais dans le souci primordial qu'il ait de quoi exister. Il n'y a ici aucun idéalisme et aucune "poétique de l'autre" : il s'agit du réalisme solide de la responsabilité comme reconnaissance matérielle. Simplement, comme je le signalais plus haut, cette solidarité n'est pas communautaire, elle n'est pas dans le *Mitsein* de l'identité partagée, du projet de groupe, etc. "Laisser être" l'autre, c'est le laisser être grâce aux moyens financiers qu'on lui donne s'il ne les a pas, pour qu'il puisse être cette singularité ou cet unique que me renverrait son visage si j'étais en face de lui : "pour les autres, éventualité d'indépendance provisoire et précaire aux heures ou aux jours ou aux années, dégagées en vue de "en-soi et pour soi" par l'argent de poche, par "l'argent en poche", par l'argent en banque⁸¹. "

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

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

⁷⁹J'ai discuté cet aspect, à mes yeux absolument crucial, dans Christian ARNSPERGER, "Économie et justice distributive : Latitudes d'égalisation et obstacles existentiels", présenté au colloque "Les grands domaines de la justice distributive", Université de Genève, mai 2000, et à paraître dans la *Revue de métaphysique et de morale*.

⁸⁰Emmanuel LEVINAS, *Le Temps et l'Autre*, op. cit., p. 73.

⁸¹Emmanuel LEVINAS, "Socialité et argent", art. cit., p. 109.

responsabilité de chacun assure qu'à un autre moment, celui qui avait reçu beaucoup et qui est devenu "riche" sentirait le même devoir de donner, et ainsi de suite.

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

(iv) *L'argent comme "force d'errance"*

Cette temporalité authentique n'est pas celle de la fluence du temps comme la concevait Husserl – cette différence dans l'identité, ce maintien par la conscience de l'instant qui s'altère. Du *Zeitgefühl* husserlien, Lévinas dit que "Parler du temps en termes de fluence, c'est parler du temps en termes de temps et non pas d'événements temporels. (...) L'identité des étants renvoie à un dire, téléologiquement tourné vers le kerygme du dit, s'y absorbant au point de s'y faire oublier ; à un Dire *corrélatif* du Dit ou idéalisant l'identité de l'étant, le constituant ainsi, récupérant l'irréversible, coagulant en un "quelque chose" la fluence du temps, thématisant, prêtant un sens, prenant position à l'égard de ce "quelque chose" fixé en présent, se le re-présentant et l'arrachant ainsi à la labilité du temps⁸². " Il s'agit plutôt, dans la temporalité authentique, d'une "fluence non thématisable du temps⁸³ " en tant que *le présent me vient de l'Autre, c'est-à-dire de l'à-venir*, d'une événementialité "qui puisse déchirer le fil de la conscience"⁸⁴. Pour Lévinas, "Parler du temps en termes de fluence [comme le fait Husserl], c'est parler du temps en termes de temps et non pas d'événements temporels"⁸⁵.

C'est ce caractère événementiel du temps authentique, son aspect essentiellement "en avant", qui peut permettre de comprendre le lien entre argent et altérité. En effet, suivons Jacques Derrida dans son interrogation sur le sens de la maxime "Le temps, c'est de l'argent" et de son inversion éventuelle⁸⁶. On pourrait, en effet, se demander si dans la temporalité authentique que nous tentons de dégager ici, la maxime ne devrait pas être "L'argent, c'est du temps" – ou même plutôt, ce que Derrida n'envisage pas à cet endroit, "L'argent, c'est *le* temps". L'argent, bien entendu, non pas en tant qu'il est instrument de l'arrêt dans le temps, de la "coagulation" temporelle par laquelle le sujet "re-tient" le passé et "pro-tient" l'avenir en une seule et même synthèse transcendantale : ce rôle-là de l'argent, nous le verrons plus loin, est celui de l'agent capitaliste accumulateur, négateur de la temporalité événementielle et, *fine finalis*, négateur de sa propre mortalité. L'argent, bien plutôt, en tant qu'il est le support toujours circulant qui rend possible l'ouverture du sujet – et, dans une société juste, de *chaque sujet également* – à la succession des événements à venir. On pense d'emblée à la sécurité et à l'assurance : l'argent détenu contre les possibles risques à venir, les éventuels sinistres futurs. Ce dont il s'agit ici, c'est tout autre chose : c'est d'abord l'argent comme moyen de *se donner à l'autre* qui vient à ma rencontre, de lui donner du temps (parce que je ne suis pas dans l'urgence de la faim) ou de l'argent (parce qu'il est dans l'urgence de la faim) ; c'est ensuite l'argent comme support de l'événement du *commerce de long cours*, des biens "exotiques" ramenés de loin et qui par leur altérité déstabilisent l'installation sédentaire⁸⁷ ; c'est enfin l'argent disponible pour le *don anonyme, institutionnel*, l'impôt payé et perdu "en vue d'autrui", pour ainsi dire.

⁸²Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, réédité en poche (Biblio-essais), p. 60 et p. 65.

⁸³*Idem*, p. 60, n. 1.

⁸⁴*Ibidem*, p. 59.

⁸⁵*Ibidem*, p. 60.

⁸⁶Jacques DERRIDA, "Du "sans prix", ou le "juste prix" de la transaction", *art. cit.*, pp. 394-395.

⁸⁷Voir Michel HENOCHSBERG, *Nous nous sentions comme une sale espèce*, *op. cit.*, pp. 21-37.

En ce sens, l'argent est le temps parce que le temps est circulation, *fluence non retenue et non anticipée*, suspension radicale de la "conscience" qui reste auprès de soi, soit pour se souvenir, soit pour se prémunir. Impossible de ne pas retrouver, une fois encore mais sous forme rehaussée, le thème de la confiance et de la foi, de la *fiducia*. L'archétype de la foi n'est-il pas Abraham obéissant au commandement d'errance venu d'une voix invisible : "Va vers toi, sors de ton pays" ? Édouard Valdman veut y voir le type même de l'assomption de la rencontre, de la *marche vers...* plutôt que du *repli sur...* "En réussissant à les faire sortir "de là", à les faire s'en aller, vers un "ailleurs" improbable, incertain, dont il avait l'intuition, Abraham donne tout à coup à leur vie un autre sens. Elle n'est plus désormais située sur un territoire. Leur vie ne s'arrête plus à une borne, à une répétition, à des saisons toujours semblables. Elle s'arrache et en s'arrachant elle prend soudain une autre dimension, celle d'une marche, d'une quête, d'une errance. Tout à coup cette vie qui tournait dans le cercle répétitif de la nature, devient tension, marche, direction. (...) Nous sommes différents et nous ne pourrions rencontrer les autres, qu'autant que nous assumerons nous-mêmes notre propre différence. Nous ne rencontrons pas la fraternité à travers l'égalité, mais au contraire en allant à la rencontre de l'irréductible singularité de l'autre⁸⁸."

Prenons garde, toutefois, à ne pas hypostasier l'unicité de l'autre jusqu'à tomber dans le travers dénoncé tout à l'heure par Derrida : l'égalité formelle que rend possible l'argent quand il circule est l'un des instruments les plus profonds du respect de chaque singularité. En fait, ce que Valdman semble sous-entendre, c'est que l'égalité *au-delà* de ce que requiert la circulation égalisatrice de l'argent, donc l'égalité idéologique, la "massification", l'homogénéisation forcée, sont des violations de l'unicité de chacun – ce qui est une évidence. Un aspect plus intéressant de sa discussion est qu'il dépeint l'argent comme une *force d'errance*, une *force de dé-substantialisation* qui empêcherait, selon lui, d'hypostasier les choses aux dépens de leur caractère "métaphysique" : "L'argent sera pour lui [le Juif] le signe d'une puissance qui doit demeurer abstraite, qui ne pourra s'incarner. Il faut avoir le signe de cette puissance mais pas cette puissance réelle. La banque naît de là, de cette nécessité d'errer. (...) Impossibilité (...) donc de conserver, (...) parce qu'on a la connaissance intime, l'intuition profonde et abstraite de l'échange, de cette démarche qui s'élève tout à coup au-dessus de la valeur conventionnelle des choses, pour leur signifier qu'elles n'existent pas en elles-mêmes, mais dans un rapport à l'infini, qui effectivement peut tendre lui-même à l'infini... *manière dans le réel de renoncer à l'accumulation scélérate*... Étrange rapport que ce rapport de spéculation si décrié qui ne fait au contraire que déstabiliser la valeur conventionnelle des choses, leur valeur sûre, pour les ramener à une dimension paradoxalement métaphysique⁸⁹."

Nettement moins profonde que celle de Lévinas, la discussion de Valdman – comme celle de Henochsberg – se concentre sur la vertu d'abstraction de l'argent et sur son rôle de lien avec le lointain. Elle n'exclut donc pas l'injustice foncière que représente l'existence de certains individus dotés d'un pouvoir d'achat infiniment plus grand que d'autres – pouvoir d'achat qu'ils n'accumulent certes pas, mais qu'ils gardent pour l'infinitude de leurs propres projets, dans une temporalité où l'argent ne fait pas corps avec la rencontre d'autrui, où l'obligation de donner n'accompagne pas l'obligation d'errer.

(v) *Le " marché égalitaire " comme modalité éminente de l'errance*

Le point d'aboutissement de cette discussion est en fin de compte assez simple, une fois circonscrit l'enjeu profond de la philosophie lévinassienne du temps et son lien tout aussi profond avec sa philosophie de l'argent : on assiste essentiellement à une *inversion de temporalité*, l'avenir précédant authentiquement le présent, et le présent ne "servant" qu'à ressentir l'avenir comme le commandement non tyrannique qui me vient de l'Autre. Ainsi, mon temps n'est pas essentiellement "mon avenir" mais "l'avenir de l'autre". Dès lors, le support matériel du temps, qui est l'argent en tant qu'il peut transférer les valeurs à travers le temps et servir à différer la dépense à plus tard, va recevoir deux fonctions principales

⁸⁸Édouard VALDMAN, *Les Juifs et l'argent : Pour une métaphysique de l'argent*, Paris, Galilée, 1994, p. 18 et pp. 33-34.

et inédites dans l'approche classique de la finance et de l'économie. Mon argent est avant tout le support du temps d'autrui, c'est-à-dire que pour autant que je possède plus d'argent que l'autre (car l'approche lévinassienne n'est pas compatible avec le sacrifice de soi des nécessiteux),

?? mon argent doit servir avant toute chose à égaliser les capacités de tous les humains actuellement vivants à accéder à leur propre intéressement ;

?? mon argent doit servir ensuite à égaliser les capacités des êtres humains à naître à accéder également à leur propre intéressement.

Dès lors, mon argent comme celui de toute autre personne dans la société ne peut servir qu'à deux choses : soit à payer des impôts dans un "pot commun" qui sera redistribué également entre tous, soit à épargner pour alimenter un "pot commun" semblable au profit de la génération future. *Rien ne vient donc d'abord de moi pour moi* : mon propre droit de vivre, qui est formellement identique à celui de tout autre (présent ou futur), sera assuré par les institutions égalitaires et leurs procédures de redistribution. Si la natalité était nulle, ces institutions redistribueraient à chaque citoyen une fraction identique du revenu national ; par conséquent, la perspective d'une génération future réduira encore, mais de manière égale, le revenu après impôt de chaque membre de la société. Émerge ainsi l'image d'une économie où tous participent avec exactement le même revenu net ; la théorie économique la plus traditionnelle nous dit alors que la poursuite par chacun de son projet d'intéressement individuel n'entraînera aucune jalousie, aucune revendication d'injustice, si tous les achats et toutes les ventes ont lieu sur des marchés parfaitement concurrentiels⁹⁰.

Certains philosophes et politologues ont tenté d'étudier plus en détail ce modèle d'économie de marché strictement égalitaire, et il s'y sont affrontés à des problèmes d'inefficacité allocative et productive extrêmement aigus étant donné les présupposés anthropologiques qu'ils adoptaient. Ainsi, Joseph Carens⁹¹ a tenté de déterminer quelles conditions sociologiques et culturelles seraient nécessaires pour qu'un système de marché puisse être efficace si les institutions publiques taxent par ailleurs les revenus à 100% et redistribuent tout le revenu national de façon strictement égalitaire. Selon Carens, "Les arguments qui prétendent qu'une distribution égale des revenus] réduirait l'efficacité s'appliquent tout autant à n'importe quel principe de distribution qui sépare la production de la distribution. La contribution majeure du modèle égalitaire est de démontrer qu'il est théoriquement possible de séparer les fonctions productives du marché de la distribution des revenus sans réduire l'efficacité. Les incitants moraux jouent un rôle clé dans le maintien de l'efficacité du système une fois que la production est séparée de la distribution⁹². " Ces incitants moraux sont fondés sur diverses " hypothèses " sur les individus et leurs motivations : " Il doit y avoir un processus efficace de socialisation qui induit les individus dans le système égalitaire à valoriser l'approbation sociale et l'estime d'eux-mêmes gagnées en remplissant leur devoir de générer du revenu brut. (...) Les personnes dans le système égalitaire pensent [donc] qu'ils ont un devoir social de générer le revenu brut le plus élevé qu'ils soient capables de générer. [Ils] ont [par ailleurs] de la satisfaction à remplir ce devoir social (...) "⁹³.

Notre discussion dans cette étude nous montre que le seul ancrage possible d'un tel " processus de socialisation " est la conversion des individus à la temporalité authentique à travers laquelle le rapport à l'argent se confond au rapport à autrui, à l'extériorité de l'autre qui fait son inestimable valeur – valeur qui manifeste une responsabilité non pas envers la société, mais envers cet Autre qui " luit " dans chaque visage qu'il *pourrait* m'être donné de rencontrer face à face. Carens mentionne diverses " sources générales de changement de valeurs " et affirme l'existence de " nombreux scénarios possibles à travers

⁸⁹*Idem*, pp. 40-41, mes italiques.

⁹⁰Voir notamment Serge-Christophe KOLM, *Justice et équité*, Paris, Éditions du CNRS, 1972.

⁹¹Joseph CARENS, *Equality, Moral Incentives, and the Market : An Essay in Utopian Politico-Economic Theory*, Chicago University Press, 1981.

⁹²*Idem*, p. 183.

lesquels les gens pourraient en arriver initialement à croire qu'ils ont une obligation sociale⁹⁴ ". *Aucun des nombreux mécanismes socioculturels rendant compte d'un "changement de valeurs " ne pourrait se déclencher sans la préexistence d'une temporalité authentique, d'un rapport primordial entre argent et altérité* tel qu'il a été décrit longuement dans ces pages. Le produit concret de ce rapport primordial serait une économie de marché égalitaire où aucun " argent-capital " ne serait accumulé au-delà de deux nécessités : d'une part le besoin simplement technique d'amortir les investissements productifs et d'éventuellement moderniser les technologies, d'autre part l'épargne publique liée au financement du fonds pour les générations futures.

L'utilisation des revenus nets serait, nous l'avons souligné, consacrée légitimement au projet d'intéressement de "chaque un " et "chaque une " : avec sa somme d'argent égale à celle détenue par n'importe quel autre individu, chacun opère des choix personnels de consommation, d'épargne supplémentaire ou de don à autrui au-delà de la justice ; certains travaillent, d'autres non, et certains travailleurs sont salariés alors que d'autres sont artisans ou indépendants. Certes, le problème crucial que Marx souleva naguère sous le vocable d'"exploitation " n'aura pas nécessairement disparu dans la mesure où certains créeront peut-être davantage de valeur monétaire que ce qu'ils recevront à titre de salaire ou d'autre rémunération. Cependant, par définition, personne n'enviera la situation de son voisin puisque ayant un revenu identique il aurait, par définition, pu la choisir mais a préféré la sienne. Un tel modèle, qui me semble découler assez directement de l'édifice lévinassien où chaque sujet est intéressé tout en appartenant à une totalité sociale dont il s'absout par le désintéressement, met en pratique ce que Jacques Lesourne a très à propos appelé une "éthique de l'arbitrage " : il s'agit d'"une morale du compromis qui enjoint à l'homme d'évaluer, dans toutes leurs dimensions, les conséquences des décisions qu'il peut prendre et de pondérer ensuite ces évaluations. Certaines sont monétaires, d'autres non. L'argent est indispensable à la mesure des choses, mais il n'est pas la mesure de toute chose⁹⁵. " Ce n'est qu'en liant essentiellement l'argent avec la temporalité de l'Autre, avec l'inestimable valeur de cette altérité, que l'on peut rendre pleinement cohérente cette idée fondamentale qu'exprime Lesourne⁹⁶.

3.5. La totalisation destructrice du capitalisme " réellement existant "

(i) *L'apparente insuffisance*

Pourtant, s'il est une évidence criante, c'est que les médiations de l'argent que nous venons de discuter longuement ne sont pas les seules possibles, et ne sont pas celles qui existent dans "le réel ". Il serait impossible d'entrer ici dans une discussion philosophique fondamentale de la pathologie capitaliste⁹⁷, et nous nous contenterons de quelques indications générales mais étroitement liées à notre présent propos⁹⁸. Dans la représentation spontanée que la pensée se fait de l'économie, qui est aussi de plus en plus la représentation spontanée que s'en font les acteurs eux-mêmes, les individus sont définis par les rapports qu'ils entretiennent entre eux et qui, eux-mêmes, sont définis en référence à un tout. Il y a en

⁹³*Ibidem*, pp. 174-175.

⁹⁴*Ibidem*, p. 172.

⁹⁵Jacques LESOURNE, "L'argent demain ", *art. cit.*, p. 291.

⁹⁶On retrouve une idée très semblable chez Ronald DWORKIN, "What is Equality ? Part 2 : Equality of Resources ", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10 (1981), p. 290 : "L'égalité des ressources suppose que les ressources consacrées à la vie de chaque personne doivent être égales. Cet objectif requiert une métrique. ... la mesure véritable des ressources sociales consacrées à la vie d'une personne est fixée en se demandant à quel point cette ressource est, en fait, importante pour les autres. ... le coût, mesuré dans ces termes, doit figurer dans le sens qu'a chaque personne de ce qui lui appartient en droit et dans le jugement de chaque personne concernant la vie qu'elle devrait mener, étant donné ce commandement de justice. "

⁹⁷Pour une discussion détaillée, voir Christian ARNSPERGER, "De l'altruisme méthodologique à l'animisme transcendantal : Le capitalisme comme pathologie du corps et de l'âme ", *Cahiers d'épistémologie*, n°2005 (268^e numéro), Groupe de Recherche en Épistémologie Comparée, Université de Montréal, mai 2000, 44 p., téléchargeable sur <http://www.philo.ucam.ca>

effet "économie" dès que des individus sont saisis par la pensée au moyen d'un concept englobant et sont définis par le rôle qu'ils occupent dans cette totalité créée par la pensée. La pensée analytique de l'économiste gomme nécessairement les irréductibles singularités. La relation de vendeur à acheteur, de patron à salarié, de prêteur à emprunteur, etc. sont d'emblée, et chaque fois de nouveau, saisies dans des contextes empiriques qui les figent. 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 un montage financier étant donné des contraintes de solvabilité ; négocier un salaire étant donné les contraintes de compétitivité ; produire des voitures étant donné les conjectures concernant les stratégies des concurrents, etc. Dans la rencontre de deux unicités, il y a toujours déjà tout le "monde économique", qui – lui-même dicté par un ensemble de facteurs intangibles, hors de saisie des individus – empêchera une réponse réellement adaptée à l'interpellation d'autrui.

Par le travail, même salarié, même exploité au sens de Marx, l'ipsité s'arrache à l'il y a anonyme et se recueille "chez soi" ; ce recueillement, s'il est la racine même du "pour-soi" de l'hypostase, est en même temps la possibilité même de la subjectivité et donc de la temporalité inversée : la volonté productrice rencontre son Autre à travers l'altérité de ceux qui, implicitement et consciemment ou non, ont commandité l'œuvre produite. Le fait que l'ouvrier (ou l'entrepreneur) possède son œuvre interrompt la fluence de son "expression" car il est figé dans cette œuvre ; il *entre dans l'histoire* à travers la vente, ou le vol, de cette œuvre qui désormais le définit. L'œuvre est donc vecteur par excellence d'une "aliénation ontologique". L'histoire est ontologique et aussi, de ce fait, économique. Pourtant, il y a sans cesse dans l'existence économique une multitude d'échanges inscrits dans des trans-actions, dans des actions économiques qui sont *actions transcendant* les "moi", malgré – *mais aussi grâce* – à l'intéressement mutuel des parties en présence : au sein même de l'échange intéressé, le visage d'autrui me surprend en tant que je suis subjectivité. Le caractère économique de l'existence est donc, nous l'avons déjà dit, la *condition de possibilité* de la rencontre d'autrui en tant qu'autre, de l'inversion de la temporalité spontanée en temporalité authentique. Mais dans la relation qui se noue *réellement* dans l'échange économique, les ipsités individuelles sont deux termes d'une opposition logique, et la relation y est arrachée au face-à-face pré-intentionnel. Celui-ci n'est pas prioritairement échange ; il est antériorité d'autrui sur "moi". 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 et réversible. C'est pour cela que l'échange peut se muer en prise et même abus de pouvoir, car la réversibilité offre un canal *possible* à la non-séparation, à l'entrée en jeu de l'alternative vitaliste "liberté ou mort".

"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"⁹⁸. Par la généralisation de l'argent, l'homme est certes 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 de Marx*, consistant en une perte d'autonomie des travailleurs (aliénation salariale) et des consommateurs (aliénation de la marchandise), n'en est-elle pas renforcée ? L'aliénation ontologique se trouve en fin de compte doublée d'une aliénation liée à des rapports de force et de manipulation – rapports de force que Lévinas semble être amené à méconnaître, apparemment à cause de la peur de devoir en les dénonçant acquiescer à une vision marxiste (donc indirectement hégélienne) de l'histoire, qu'il récuse. S'il qualifie l'aliénation d'ontologique, c'est parce qu'elle *ne peut*

⁹⁸Je m'appuie ici sur certaines portions des sections II et III de Christian ARNSPERGER et Dominique SERZEC, "Entre "fluence" et aliénation", *art. cit.*

⁹⁹Emmanuel LEVINAS, "Socialité et argent", *art. cit.*, p. 107.

pas ne pas avoir lieu à partir du moment où il y a œuvre. 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.

Or Marx fondait son matérialisme sur une inscription *maximale* des actions collectives dans l'histoire des rapports de production ; Lévinas, quant à lui, fonde son éthique sur une inscription *minimale* des ipsités dans l'histoire de la circulation des œuvres. L'argent justement, sert à minimiser cette inscription en la " virtualisant ". La révolution, si un tel terme pouvait avoir un sens chez Lévinas, ne pourrait être qu'une conversion transcendante des consciences individuelles. Mais n'y a-t-il pas alors chez Lévinas le risque de ne pas avoir prise sur des réalités sociales cruelles, et pour lesquelles il n'aurait pas de grille de lecture *parce qu'il* rejeterait le phylum hégéliano-marxiste qui a donné naissance à une notion d'aliénation en apparence plus pertinente pour lire les rapports de pouvoir réels ? Lévinas, en effet, ne semble pas penser la propriété dans toute sa violence *immédiatement concrète* : la question du pouvoir réel et de l'abus de pouvoir semble n'être jamais réellement posée.

(ii) *La nécessité de " déréaliser le réel ", ou l'invisible Réel ...*

Pourtant, cette accusation d'insuffisance manque la cible vers laquelle Lévinas entend nous orienter. Le pouvoir et l'abus de pouvoir socialement réels sont bel et bien dus, certes, au facteur que Marx posait au centre de sa critique du capitalisme : au " capital " précisément, à ce stock d'argent accumulé qui, soit capital physique, soit capital financier, permet à une minorité d'individus de dicter les relations de production qui régiront l'existence misérable de la grande majorité. Ajoutons à cela que c'est le même " capital " qui régit aussi, et de plus en plus, les conditions de circulation des marchandises, le " marketing " de masse, le façonnement des désirs et des attitudes individuelles, et ainsi de suite¹⁰⁰. Rien de ceci n'échappe à Lévinas au niveau de ce qu'il appelle le " vouloir pouvoir " spontané, la pulsion immédiate de chaque individu à " persévérer dans son être " : l'argent est alors le médium par lequel le pouvoir de persuasion ou de coercition des possesseurs de capital s'exerce sur les autres, ces derniers tentant de se reconstruire un sens à travers l'acquiescement à ce même pouvoir, soit dans l'aliénation de la surcharge de travail¹⁰¹, soit dans l'aliénation de la surconsommation et, parfois, du surendettement¹⁰². Psychosociologie et psychopathologie peuvent et doivent se combiner pour analyser et comprendre ces phénomènes, pour en retracer les genèses symbolique, existentielle et socialement normées¹⁰³. Le point commun de ces mécanismes est d'être fortement marqués, quoique à des degrés divers, par l'agressivité, l'illusion fantasmatique, l'asymétrie, le désir mimétique, la compétition, la contrainte, la manipulation, le mensonge, etc.

Lévinas n'est pas sans ignorer les thèses de Marx, thèses qu'une philosophie de l'altérité ne saurait d'ailleurs méconnaître. "Dure univocité de l'inter-essement qui se fait haine : émulations entre hommes, compétition dans la rivalité et la concurrence jusqu'aux cruautés et tyrannies de l'argent et la violence sanglante des guerres. Et voilà, de plus, l'homogénéisation de l'argent qui assimile les services humains, le travail, aux choses dans le salaire et oublie le travail amorti dans les objets ; dès lors, toute valeur se reconnaît à travers l'intéressement du besoin et s'approuve par achat. Moment essentiel dans l'avènement d'une civilisation de l'argent. la valeur commerciale des services et du travail humains accredit l'idée forte de l'être totalisé et 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

¹⁰⁰Voir notamment Naomi KLEIN, *No Logo*, London, Flamingo, 2000.

¹⁰¹Voir par exemple Juliet SCHOR, *The Overworked American : The Unexpected Decline of Leisure*, New York, Basic Books, 1993.

¹⁰²Voir par exemple Juliet SCHOR, *The Overspent American : Why We Want What We Don't Need*, New York, HarperCollins, 1998.

¹⁰³On notera, entre beaucoup d'autres : Michel AGLIETTA et André ORLEAN, *La Violence de la monnaie*, Paris, PUF, 1976 ; Ernest BORNEMAN (éd.), *Psychoanalyse des Geldes : Eine kritische Untersuchung psychoanalytischer Geldtheorien*, Francfort, Suhrkamp, 1973 ; Norman O. BROWN, *Life Against Death : The Psychoanalytical Meaning of History*, Hanover, Wesleyan University Press, 1959,

prix de son *faire* et de son *savoir-faire*¹⁰⁴. " L'humanisme marxiste a critiqué avec insistance le mode de relation entre individus inhérent au capitalisme : les personnes entrent en relation à travers les déterminations fortes qu'impose le capital – physique, financier, toujours cristallisation du "capital-argent", c'est-à-dire de *l'argent-stock* – et sa rentabilité à court, moyen ou long terme. Ce n'est pas tant l'échange ou la circulation monétaire qui est en cause, que *la forme-marchandise particulière qu'induit le capital*, forme qui englobe la force de travail non seulement comme objet d'échange – ce qu'elle est, plus ou moins directement, dans toute société – mais aussi et surtout comme moyen d'identification d'autrui, comme moyen d'instrumentalisation totale qui *dé-finit* autrui soit comme celui sur qui en tant que capitaliste je pourrai exercer mon pouvoir de faire produire, soit celui sur qui en tant qu'acheteur je pourrai exercer mon pouvoir d'achat (qui est aussi, très souvent, pouvoir de mise en concurrence), soit enfin celui sur qui en tant que travailleur se reportera mon espoir de survie matérielle. " Parce que la relation des individus n'exprime plus la détermination intérieure et vitale de leur praxis réelle, mais se révèle contingente par rapport à elle, cette relation n'est justement plus celle des individus réels mais de leur volonté, elle est la possibilité de se rapporter d'une manière arbitraire à l'autre, par la médiation du rapport arbitraire à la marchandise¹⁰⁵. " Il serait assez direct, quoique un peu fastidieux, de montrer que Lévinas a lu Marx de près, et qu'il reprend ses analyses à son compte au niveau de l'empirie.

Mais précisément : la temporalité authentique et le rapport alternatif à l'argent qu'elle signale, sont des données qui ne prétendent guère saisir " le réel " tel qu'il se donne dans les catégories analytiques, par exemple, de Marx. Tout comme nous disions plus haut avec Jankélévitch que la mort doit être vue comme " la cessation métempirique dans une continuation empirique ", il faut voir la conversion transcendantale et l'inversion de la temporalité comme des irrptions métempiriques : c'est justement au niveau de ce que Michel Henry appelait ici la " praxis réelle " des personnes dans sa " détermination intérieure et vitale " que Lévinas s'écarte du niveau d'analyse marxiste, comme nous allons le voir – et ce, malgré des ressemblances de surface assez marquées.

Dans la perspective marxiste, " A l'intuition objective de Feuerbach – objective (...) au sens où l'homme est un être objectif dans la mesure où il a hors de lui un objet auquel il se rapporte et cela dans l'intuition, au sens où "objectif" signifie la relation à l'objet – s'oppose radicalement l'action subjective dont la subjectivité désigne au contraire l'absence de cette relation, de toute relation intentionnelle en général, l'absence précisément et l'exclusion hors d'elle de l'intuition¹⁰⁶. " De ce fait, " Parce que la réalité empirique n'est que (...) *l'être-donne-dans-l'intuition de ce qui n'est pas soi-même intuition ni objet d'intuition*, elle renvoie au tout autre qu'elle, à l'essence originelle de l'être telle que la comprend Marx. On le voit plus clairement : ce n'est pas la théorie qui peut nous délivrer de l'empirisme mais seulement une pensée radicale qui traverse le champ du voir où l'être se tient devant nous dans la fixité de sa forme objective pour saisir son essence la plus intérieure comme production¹⁰⁷. " Le fait que l'être ne soit pas fixité objective (donc objectivable) mais production, ou plutôt " production de lui-même " selon l'hégélianisme¹⁰⁸, implique que dans l'optique marxiste la " praxis réelle " est subjective : elle est production par des subjectivités irréductibles à un tout, d'une réalité imprévisible qui ne sera connaissable que *ex post*, une fois réalisée dans l'aboutissement du processus. " Enfermée en elle-même, tout entière subjective, coïncidant avec son faire et s'épuisant en lui, elle n'est justement que ce qu'elle fait, le pathos de son effort propre circonscrit les limites insurmontables de son individualité et confère à celle-ci sa signification ontologique radicale. Il n'y a que des actions individuelles : *la praxis* n'existe

chapitres XIII-XV ; James BUCHAN, *Frozen Desire : An Inquiry Into the Meaning of Money*, Londres, Macmillan, 1997 ; Philippe D'ARCY, *L'Argent et le pouvoir*, Paris, PUF, 1976.

¹⁰⁴Emmanuel LEVINAS, " Socialité et argent ", *art. cit.*, pp. 108-109.

¹⁰⁵Michel HENRY, *Marx, tome 2 : Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976, p. 73.

¹⁰⁶Michel HENRY, *Marx, tome 1 : Une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, 1976, p. 324.

¹⁰⁷*Idem*, pp. 352-353.

¹⁰⁸*Ibidem*, p. 335.

pas. La praxis sociale n'est que la représentation de toutes les actions individuelles qui interviennent et s'entrecroisent sans cesse dans la société et font d'elle ce qu'elle est¹⁰⁹. " Le réel, c'est donc ni plus ni moins que ce qui se présente comme résultat agrégé des pratiques individuelles, elles-mêmes orientées chacune par une subjectivité chaque fois incommensurable à n'importe quelle autre.

Nous voici dès lors au cœur de notre propos : *si Lévinas est somme toute proche de Marx dans sa récusation de la connaissance théorique comme accès à l'être, et dans son rejet du "voir" et de l'"intuition" comme modes privilégiés de l'intentionnalité, il s'en écarte résolument quand il s'agit de concevoir la temporalité de la praxis*. En d'autres termes, le renversement de Hegel par Marx n'a guère ébranlé leur conception partagée du temps comme ce qui est constitué par la subjectivité ; plus avant, on peut affirmer que pour Marx la subjectivité est créatrice dans la seule mesure où sa praxis est essentiellement une projection temporelle, un "forçage" de l'avenir à partir de la *tabula rasa* de l'intériorité, projection-à-partir-de-soi où Sartre verra plus tard l'essence même du sujet libre. De cette vision subjectiviste de la temporalité découlent les avatars de l'argent comme instrument de domination, de manipulation stratégique, etc. Sans renversement supplémentaire de la temporalité spontanée en temporalité authentique, la seule manière de dépasser ces avatars – et ce fut bel et bien la solution avancée par Marx – est de projeter l'avenir vers une modalité authentique *de la production, c'est-à-dire de la subjectivité libre comme "réalisatrice de l'être"*. Il s'agit, en d'autres termes, d'inaugurer au sein de la temporalité restée spontanée une subjectivité qui *réalise pleinement* la caractéristique (héritée de Hegel) de l'être comme production. L'argent, considéré comme cet élément "improductif" qui parasite l'authenticité des relations entre producteurs libres¹¹⁰, sera dès lors à bannir dans la société transformée.

Nulle conversion transcendantale, toutefois, qui puisse conduire à cette transformation : c'est le support productif de l'être lui-même, c'est-à-dire la praxis sociale comme productrice de "ce qui est", de la réalité empirique, qui doit aboutir à la transformation de la subjectivité – alors que cette subjectivité est par ailleurs le siège exclusif de la praxis. Bref, *dans l'optique marxiste, la subjectivité doit s'auto-produire, dans l'auto-position d'une liberté qui veut vouloir*. C'est cette vision, intimement liée à la conception du temps authentique que Marx continue de partager avec Hegel, Fichte et Schelling, que Lévinas récuse en profondeur. Il y a bien une praxis lévinassienne, nullement réductible au sacrifice illimité de soi en faveur du premier venu : l'accusation d'une pure "poétique de l'autre" relève de la caricature. Cependant, la temporalité authentique s'instaure essentiellement par l'interruption du *Zeitgefühl* spontané – et ajoutons, par l'interruption de la prétention messianique de la "praxis libératrice", et surtout de ce "projet communautaire" qui pollue les littératures sur la "libération". Certes, il importe au plus haut point d'"oublier" le Dieu qui justifie les idéaux puristes et intolérants, pour un Dieu qui accompagne l'histoire des humains et se laisse reconnaître et aimer par les artisans de justice et de paix¹¹¹. " La question reste cependant ouverte : ce Dieu, est-il la projection des aspirations de quelques-uns (ou, plus probablement, de quelqu'un parmi ceux-là, qui a la verve de parler et de haranguer) ou est-il le "Dieu qui vient à l'idée"¹¹², un Dieu qui n'émane d'aucune histoire concrète, Dieu confondu à la possibilité permanente du visage d'autrui "face à moi"¹¹³ et nous obligeant à avancer sans savoir, à définir la justice et la paix par l'égalitarisme marchand qui, seul, semble pouvoir concilier respect de la diversité et respect pour chaque unique ? Il en s'agit en rien de contester la libération et l'existence empirique d'injustices abjectes commises avec l'argent pour alibi (nous y reviendrons dans un moment) ; il s'agit seulement de

¹⁰⁹*Ibidem*, p. 358.

¹¹⁰Pour une discussion éclairante de cette idée de "communauté des producteurs libres", voir G. A. COHEN, *Marx's Theory of History: A Defence*, Oxford University Press, 1978, pp. 119-122 et 125-128.

¹¹¹Marc MAESSCHALCK, *Le Principe d'autonomie : Introduction aux auteurs modernes*, Leuven, Peeters, 1992, p. 363.

¹¹²Emmanuel LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982.

contester la possibilité de tirer de la praxis concrète une "caution divine", alors même que c'est le Visage métémpirique, figure du "ne plus pouvoir pouvoir", qui juge la praxis – et non l'inverse.

"Le réel", théâtre de la dialectique des intérêts et de la combinaison des praxis subjectives en vue de l'émergence d'un monde libre, est le théâtre du "moi" qui cherche à contourner ses *alter ego* afin d'atteindre une liberté pratique qui sera, le plus souvent, à protéger et à défendre contre les autres "moi" – "moi" individuel souvent, "moi" collectif au mieux (ou au pire). Dans ce réel, le pouvoir est éminemment nécessaire comme *contre-pouvoir*, comment, hors de ce réel, envisager un Réel autre où le contre-pouvoir se confondrait avec le "ne plus pouvoir pouvoir"? Seulement en identifiant le pouvoir au pouvoir d'achat, qui est le mode d'emprise le plus pacifique sur la volonté d'autrui, emprise non tyrannique dont chacun peut s'absoudre *pourvu que les pouvoirs d'achat soient également répartis, en permanence*. Tel est, au terme de cette longue discussion, le point d'aboutissement de notre réflexion sur l'argent comme médiateur : assurer la fluidité marchande au sens d'une répartition égale de l'argent et donc du pouvoir d'acheter des marchandises, œuvres d'autrui protégé de mon emprise dévitalisante par le contre-pouvoir de son propre pouvoir d'achat – qui doit donc aller jusqu'à pouvoir "acheter" la non-emprise.

4. Argent et hospitalité : La "nouvelle économie"

4.1. L'argent comme alibi

J'ai dit tout à l'heure que l'argent, dans l'économie "réelle" où règne la juxtaposition rivalitaire et inégalitaire des hypostases existentielles, était un *alibi*. En effet, comme je l'indiquais plus haut, parler du "pouvoir de l'argent" c'est toujours parler, en réalité, d'un certain désir de pouvoir de l'agent, désir médiatisé par l'argent quand les subjectivités multiples qui peuplent la société s'y prêtent. Si l'argent devient une denrée à stocker, ou si je ne l'inscris que provisoirement dans le flux de l'échange afin de pouvoir en stocker davantage par la suite, alors il devient support de mon désir de pouvoir – mais ce désir lui-même, quel est-il? A cela, je l'ai indiqué aussi, nulle réponse, ni chez Marx ni chez ses successeurs. Si le sujet voit la temporalité comme ce dans quoi il déchoit, comme la fluence qu'il constitue transcendentalement à partir de son *Zeitgefühl* mais à quoi il doit peu ou prou arracher sa propre substance vitale pour qu'elle ne lui pas arrachée – alors il finira par vouloir détenir l'argent pour lui-même, selon des modalités qu'on jugera soit normales (prévoyance, sens de l'épargne), soit pathologiques (avarice, rétention anale). L'argent n'est pour rien dans cette "extrémation", pour ainsi dire, de l'hypostase existentielle et de son désir de "solitude avec soi-même", pour reprendre les mots de Lévinas dans *Le Temps et l'Autre*. L'argent est alibi en ce sens qu'il tient lieu d'indice, de simple "signature", d'une solitude existentielle parfois insondable à laquelle, féroce-ment accumulé, jalousement stocké, aveuglément utilisé pour commander le travail d'autrui sans jamais aucun face à face, il sert de révélateur ou d'expression. L'argent qui circule, au contraire, qui n'est pas retenu, est une "force d'errance", une potentialité de réponse à la demande d'autrui par le don : la menace de changement perpétuel et d'instabilité qui accompagne cette conception alternative créent une crispation que Ferdinand Alquié a diagnostiqué comme le *refus affectif du temps* : "On peut (...) se demander d'où naît ce refus du temps qui engendre chez nous les passions"¹¹⁴, dont la passion de posséder et d'accumuler l'argent. La temporalité authentique qui rompt la solitude existentielle, peut être vue

¹¹³Emmanuel LEVINAS, "Philosophie, Justice et Amour", in *Entre nous*, op. cit., p. 128 : "Ce n'est pas une métaphore : en autrui il y a présence réelle de Dieu. Dans ma relation à autrui j'entends la Parole de Dieu. Ce n'est pas une métaphore, ce n'est pas seulement extrêmement important, c'est vrai à la lettre. Je ne dis pas qu'autrui est Dieu, mais que dans son Visage j'entends la Parole de Dieu."

¹¹⁴Ferdinand ALQUIÉ, *Le Désir d'éternité*, Paris, PUF, 1943, p. 37.

comme le symbole même de ce que nous refusons souvent affectivement à un niveau second, mais selon une crispation semblable, même quand nous ne refusons plus affectivement la temporalité spontanée.

N'en déplaise aux sociologues, la solitude existentielle (qui peut aller de pair avec de nombreuses et apparemment "fécondes" interactions sociales, où l'on reste cependant existentiellement seul), ne peut être rompue que par l'acte a-social par excellence : ce que Robert Misrahi appelle la "conversion existentielle". Acte qui acquiesce à une socialité primordiale dont nous avons longuement tracé les contours, mais qui a lieu hors de la société des sociologues, hors de la mise en scène des rôles et des fonctions quotidiennes. "La conversion existentielle comme recommencement réflexif de l'existence est (...) l'acte qui, dans ce qu'on pourrait appeler la fulgurance de l'instant, décide de se détourner d'une vie pour se tourner vers une autre vie qui est une tout autre vie"¹¹⁵. "Il y a donc nécessairement réflexion et décision – mais, nous l'avons vu, au sein d'une temporalité renouvelée *qui est réception de l'altérité, qui est réponse et non avancée ex nihilo*. C'est ce que, dans une étude précédente, j'ai nommé le "choix du sujet"¹¹⁶ : converti à la temporalité authentique, le sujet empirique se choisit autre parce que authentiquement il ne peut plus pouvoir, il vit comme une mort – et son argent, ainsi que l'argent des autres, acquiert une tout autre coloration, une toute autre instrumentalité, un tout autre "pouvoir".

4.2. L'hospitalité comme modalité des flux d'argent

Dès lors, on peut penser l'argent-flux sans l'argent-stock, on peut penser la marchandise sans capital, on peut penser une économie de marché sans capitalisme. On peut commencer à contraster le marchand-nomade et le capitaliste-conquérant ou le capitaliste-sédentaire. "Être nomade", dans notre vocabulaire, ne saurait bien entendu plus signifier littéralement le nomadisme qu'identifient les ethnologues et les spécialistes de cultures exotiques : il s'agit d'une posture fondamentale, d'un être-au-monde ancré dans la temporalité authentique défaisant la solitude du sujet – sans toutefois retrouver ni la communauté métaphysique du "sens partagé", ni la communauté du "projet commun". Dans cette temporalité primordiale, chacun de nous est nomade en ce sens que son argent "achète" deux grandeurs : l'*indépendance* et le *mystère*. Nous verrons que l'une comme l'autre sont des modalités de l'*hospitalité*.

Indépendance : le sujet comme hypostase existentielle ne peut s'arracher à l'*il y a* neutre de l'être que par un "chez soi" où il peut être *originaire* de soi-même ; l'argent comme médiation et équivalent universel assure ce "quant-à-soi" sans lequel l'hypostase n'est pas possible, et qui nécessite les "nourritures" venues du monde – biens et services divers, marchandises produites par des hommes à l'intention d'autres hommes qui les leur commandent au sein de la totalité économique. Mystère : nous avons dit plus haut que l'Autre venait au sujet de manière analogue à la venue de la mort ; "l'inconnu de la mort signifie que la relation même avec la mort ne peut se faire dans la lumière [du "voir", de la "connaissance"] ; que le sujet est en relation avec ce qui ne vient pas de lui. Nous pourrions dire qu'il est en relation avec le mystère"¹¹⁷. "L'argent versé aux institutions égalitaristes telles que je les ai décrites à la section 3.4(v), est la seule réponse adéquate à ce mystère, en ce sens qu'elle laisse intacte la nécessaire insertion de chaque moi dans la totalité économique (l'économie de marché où chacun s'inscrit par son projet d'intéressement, au sein d'une salutaire division du travail social) tout en rendant possible pour chaque moi le même degré d'"absolution" de cette totalité (puisque chacun *dispose* de la même somme d'argent et se trouve donc libre de mener le projet qu'il désire sans envier les possibilités des voisins).

Un groupe d'êtres humains, de cette façon, achètent chacun leur propre indépendance matérielle et le mystère de l'indépendance d'autrui – un tel groupe pratique l'hospitalité. Être hospitalier, c'est me construire un chez-moi *pour* pouvoir

¹¹⁵Robert MISRAHI, *Lumière, commencement, liberté*, op. cit., p. 295.

¹¹⁶Christian ARNSPERGER, "Methodological Altruism as an Alternative Foundation for Individual Optimization", *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 3 (2000), p. 134.

¹¹⁷Emmanuel LEVINAS, *Le Temps et l'Autre*, op. cit., p. 56.

accueillir les étrangers qui, *toujours déjà*, viennent à moi, et sans lesquels je ne serais pas même conscient de mon rapport à un chez-moi. Ce n'est donc pas l'hospitalité moralisante de qui, répondant (après maintes exhortations sacerdotales ou académiques) aux commandements religieux ou aux normes sociales, consent finalement à ouvrir son foyer aux étrangers, dont il découvre par là même la surprenante présence. C'est l'hospitalité *constituante* de qui ne "connait" son intérieur que parce qu'il y a depuis toujours des étrangers qui sollicitent son accueil – et parce qu'enfin, par une décision existentielle, il commence à *répondre* à cette sollicitation et se rend compte, par là même, qu'il est chez soi. "Proximité de l'étranger, ce qui n'est pas échec d'une coïncidence ou d'une immanence, mais *socialité*¹¹⁸. "Il n'y a pas de "chez soi" *avant* cette socialité-là, et l'hospitalité est acquiescement à cette socialité primordiale. C'est une perte de maîtrise qui rejoint l'"hospitalité, au sens classique, sans souveraineté du soi sur le chez-soi"¹¹⁹. "La *possibilité* de l'accueil viendrait (...), pour les ouvrir, *avant* le recueillement, *avant* même le cueillir, avant l'acte dont pourtant tout semble dériver¹²⁰. "L'argent-flux ou l'argent stocké exclusivement pour autrui, dans la temporalité spécifique qui est la leur, inscrivent cette socialité primordiale dans le concret. C'est d'ailleurs une concrétude qui doit se faire humble, et très ambitieuse à la fois : elle ne peut tenir compte des frontières arbitraires entre communautés nationales, comme si le fait d'être né en Belgique ou au Soudan faisait qu'on était un "autre Autre" : l'autre belge recevrait mon don, l'autre soudanais ne le recevrait pas... L'égalitarisme radical que nous avons découvert ici ne peut s'adresser à "l'individu, encore enfoncé dans la communauté du genre, que saisit la perception", surtout quand cette perception prend les frontières nationales comme une donnée irrécusable. On a pu montrer que la fermeture des frontières implique l'"exploitation nationale"¹²¹ : deux êtres reçoivent des ressources différentes pour leur projet d'intéressement simplement du fait qu'ils sont nés dans deux communautés nationales, dans deux "genres" différents – ce qui est l'impossibilité même pour une pensée de l'hospitalité où l'étranger, à tout moment, *pourrait* "faire face", être "en face"¹²². *Faire comme si, à tout moment, l'étranger pouvait frapper à la porte et me rendre conscient de ce que mon "chez moi" était déjà son "chez lui" que je lui fermais* : tel est le geste fondateur de la conversion existentielle qui renverse complètement nos perspectives sur le "pouvoir de l'argent". Au sein d'un égalitarisme profondément assumé à partir de la temporalité authentique, l'argent à le pouvoir d'incarner la justice, plutôt que de la nier dans l'oppression.

4.3. Fluence marchande et marché mondial

Cela signifierait-il l'acceptation de flux migratoires massifs vers les pays riches, l'ouverture non seulement des frontières mais des maisons, des garde-mangers où s'entasse le plus-que-nécessaire ? Il est bien difficile de le dire. La redistribution égalitaire de l'argent au niveau planétaire rendrait certainement les pressions migratoires nettement plus faibles ; peut-être même les annulerait-elle purement et simplement, ne laissant subsister comme voyageurs au long cours que ceux qui désirent changer non de revenu mais de culture ou d'habitat, et les colporteurs de l'import-export à la recherche de circulations marchandes nouvelles.

Si, grâce à une taxation annuelle à 100% des revenus bruts comme celle qu'envisage Carens, tous les citoyens du monde (y compris les citoyens de la génération à venir) avaient le même revenu et si chacun opérait les arbitrages qu'il juge requis par son projet d'intéressement sur un marché mondial où les marchandises les plus diverses circulent sans entraves – si de telles conditions étaient remplies dans un monde existentiellement converti à l'*archè* du *Dasein* lévinassien, que resterait-il

¹¹⁸Emmanuel LEVINAS, "Socialité et argent", *art. cit.*, p. 110, déjà cité plus haut.

¹¹⁹Jacques DERRIDA, *De l'hospitalité*, en collaboration avec Anne Defourmantelle, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 53.

¹²⁰Jacques DERRIDA, *Adieu (à Emmanuel Lévinas)*, Paris, Galilée, 1997, p. 60.

¹²¹Voir Christian ARNSPERGER et Philippe VAN PARIJS, *Éthique économique et sociale*, *op. cit.*, pp. 101-103.

¹²²Voir notamment la section 3 de Christian ARNSPERGER, "Hyperbole des obligations et médiations institutionnelles : Quels sont les ressorts d'une responsabilité économique ?", séminaire non publié, Université de Versailles-Saint-Quentin, 19 mars 1999, téléchargeable sur http://www.cybercable.tm.fr/~jarmah/public_html/CHArnsperger1.htm

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

Le détail de ces évolutions demanderait une analyse technique en soi, ce qui n'est pas l'objet de cette étude¹²³. Ce que notre rencontre de l'hospitalité implique, toutefois, c'est qu'une série des arguments classiques de bon nombre d'économistes, de philosophes et de sociologues concernant la " désincitation à travailler " dans un monde égalitaire et les " raisonnements socialement normés en termes de mérite et d'effort " qui rendraient l'égalitarisme radical politiquement et socialement impraticable, ne sont plus valables. Si l'argent n'est plus la récompense que je ramène chez moi pour me gratifier de mes efforts dans un monde où mon existence est une lutte, mais s'il est ce que je puis contribuer à l'existence d'autrui (à la seule hauteur de mes propres moyens, et en étant bénéficiaire net si mes propres moyens sont faibles), alors comme le prévoyait Carens sans pouvoir l'expliciter, l'incitation à travailler et le sentiment de mérite viennent de cet accueil même – le mérite n'a en fait plus aucun sens, car la réponse à l'altérité à travers la création d'une richesse marchande à redistribuer est le résultat tangible d'une responsabilité indéclinable et assumée.

Richesse *marchande*, oui, parce que la marchandisation, c'est-à-dire la tentative de traduire autant que possible la valeur des choses en termes de prix relatifs, se présente comme l'unique tentative cohérente de maintenir un outil de valorisation commune (un " équivalent universel " qui permet de respecter toutes les singularités) au sein d'une société où les sources de valorisation individuelle sont multiples et foisonnantes, voire aussi nombreuses que les individus eux-mêmes. Dans l'étude précédente¹²⁴ à laquelle celle-ci fait suite, je me demandais pourquoi la *fluidité marchandisante* inhérente au pluralisme des personnes et à l'impossibilité de les saisir sous une unité conceptuelle forte, devait déboucher sur la *féroceité marchande* inhérente au capitalisme mondial que nous connaissons aujourd'hui. La réponse apparaît assez clairement à la lumière de ce que j'ai développé dans ces pages : le capitalisme comme affrontement entre " camps de base " (européen, américain, asiatique) sur le dos des nations pauvres est le résultat d'un *repli accumulateur des nations riches sur elles-mêmes*, repli qui a sa racine la plus profonde dans la subjectivité spontanée de l'*homo œconomicus* qui peuple ces nations. L'accumulation de capital, la mise des populations du monde au service de la " rentabilité " de l'argent-stock détenu par des sujets repliés sur leur " chez-eux " – ce système capitaliste est, en un certain sens, *l'opposé diamétral de la fluidité marchande*. Cette fluidité marchande requiert l'abandon de la revendication de souveraineté en tant que revendication du plus riche à saisir ce qu'il peut et à garder auprès de soi ce qu'il a saisi. L'argent distribué de manière égale entre tous rend impossible cette crispation différentielle : les hommes n'en sont pas tous sains et sages pour autant, ils persèverent dans certaines angoisses existentielles liées à l'hypostase qu'est chaque individu, mais l'argent ne sert plus à alimenter cette

¹²³Voir notamment Joseph CARENS, *Equality, Moral Incentives and the Market*, *op. cit.*, pp. 1178-212 pour une discussion des implications économiques d'un marché égalitaire, et Philippe VAN PARJUS, *Real Freedom For All : What (If Anything) Can Justify Capitalism ?*, Oxford University Press, 1995, pour une analyse très détaillée d'une économie de marché avec " allocation universelle " (un revenu inconditionnel versé de façon égale à tout citoyen, indépendamment de son désir de travailler ou non). Les deux auteurs s'attachent aussi à discuter les modifications qui devraient être introduites dans le système des taxes et transferts pour que les personnes handicapées reçoivent davantage d'argent que les autres.

¹²⁴Christian ARNSPERGER, " L'universalisme européen face aux valeurs de la postmodernité ", *art. cit.*

angoisse en prétendant la combler : c'est l'altérité reçue dans l'hospitalité qui, lentement, défait les nœuds de l'angoisse et *rend l'accueil à l'hôte* sans qu'il l'ait revendiqué, sans qu'il ait *pu* le revendiquer.

Ainsi, à travers le marché égalitaire et toutes ses modalités concrètes et parfois très prosaïques, le sujet qui par son argent s'inscrit dans la temporalité authentique de l'autre, le sujet qui par sa conversion existentielle décide que l'argent n'est pas ce qu'on garde chez soi pour s'armer d'injustice contre autrui, découvre inopinément ce que Jacques Derrida décrit si fortement : "l'hôte qui reçoit (...), celui qui accueille l'hôte invité ou reçu (...), l'hôte accueillant qui se croit propriétaire des lieux, c'est en vérité un hôte reçu dans sa propre maison. Il reçoit l'hospitalité qu'il offre *dans* sa propre maison, il la reçoit *de* sa propre maison – qui au fond ne lui appartient pas. (...) La demeure s'ouvre à elle-même, à son "essence" sans essence, comme *terre d'asile*". L'accueillant est d'abord accueilli chez lui. L'invitant est invité par son invité¹²⁵. " C'est cela, la *grâce de l'argent donné*, qui vient comme de surcroît surprendre le sujet qui s'est décidé pour l'argent comme pouvoir d'errance, comme pouvoir d'égalité – le sujet qui a reçu autrement le " pouvoir de l'argent ".

¹²⁵Jacques DERRIDA, *Adieu* (à Emmanuel Lévinas), *op. cit.*, p. 79.