

Georg Simmel

Philosophie de l'argent

puf

Philosophie de l'argent

Georg Simmel

Philosophie de l'argent

Traduit de l'allemand par
Sabine Cornille et Philippe Ivernel



QUADRIGE / PUF

Le présent ouvrage est la traduction française de :

Philosophie des Geldes
de Georg SIMMEL

© 1977, Duncker & Humblot, Berlin

ISBN 978-2-13-055821-7
ISSN 0291-0489

Dépôt légal — 1re édition : 1987
Réimpression de la 2e édition « Quadrige » : 2008, octobre

© Presses Universitaires de France, 1987
Sociologies
6, avenue Reille, 75014 Paris

Sommaire

Préface 13

PARTIE ANALYTIQUE

Premier chapitre / Valeur et argent 21

I / Valeur et réalité en tant que catégories indépendantes l'une de l'autre, par lesquelles nos contenus représentatifs deviennent des conceptions du monde. Le fait psychologique de la valeur objective. L'élément objectif dans la praxis en tant que norme ou garantie de la totalité du subjectif. La valeur économique, objectivation de valeurs subjectives, en vertu de la distanciation entre le sujet de la jouissance immédiate, et d'autre part l'objet. Analogie : la valeur esthétique. L'économie en tant que distancement (par l'effort pénible, le renoncement, le sacrifice) et surmontement simultané de celui-ci 21

II / L'échange comme incitation à dégager l'objet de sa signification axiologique purement subjective : en lui les choses expriment leur valeur l'une par l'autre. La valeur de la chose est objectivée par le fait qu'on en donne une

autre à sa place. L'échange comme forme de vie et comme condition de la valeur économique, comme fait économique premier. Limites de la théorie de l'utilité et de la rareté. Le prix socialement fixé comme premier stade du prix objectivement régulé 49

III / Intégration de la valeur économique dans une conception relativiste du monde. A titre d'exemple, esquisse de cette dernière d'un point de vue épistémologique : la construction des preuves à l'infini, et le recourbement de celles-ci dans le sens d'une légitimation réciproque. L'objectivité de la vérité aussi bien que de la valeur comme relation entre des éléments subjectifs. L'argent comme expression autonomisée de la relation d'échange à travers laquelle les objets désirés deviennent objets économiques, et d'autre part du caractère remplaçable des choses. Explication de cette essence de l'argent à partir de sa valeur constante, de son évolution, de son objectivité. L'argent comme substantialisation de la forme universelle de l'être, d'après laquelle les choses trouvent leur signification en rapport les unes avec les autres, dans leur réciprocité 84

Deuxième chapitre / La valeur substance de l'argent 125

I / Une valeur propre de l'argent apparemment nécessaire pour sa fonction de mesurer des valeurs. Réfutation par transformation de l'équivalence directe entre la marchandise particulière et la somme monétaire particulière en l'égalité de deux proportions : entre la première et le quantum global de marchandises actif à un moment donné d'une part, la seconde et le quantum monétaire global actif à ce moment d'autre part. Non conscience des dénominateurs de ces fractions. Possibilité logique d'une fonction monétaire indépendante de toute valeur substance. A l'origine, exigence d'argent précieux. Développement des représentations d'équivalence au-delà de ce stade, et tendant vers le caractère purement symbolique de l'argent 125

II / Le renoncement aux emplois non monétaires de l'argent substance. Premier argument contre l'argent-signe : les relations argent/marchandises qui rendraient superflue la valeur propre de l'argent ne sont pas exactement connaissables ; cette valeur propre de l'argent complète ladite insuffisance. Deuxième argument : la possibilité de multiplier sans limite les signes monétaires ; l'indifférence relativiste envers le quantum absolu de l'argent, et les erreurs de cette indifférence. L'évolution inachevable de l'argent, menant de sa signification substantielle à sa signification relativiste, comme cas de figure d'un comportement général ; la réalité en tant que limitation mutuelle des concepts purs 158

III / L'évolution historique de l'argent de la substance à la fonction, et son conditionnement sociologique. Les interactions sociales et leur cristallisation en figures à part ; la relation commune des acheteurs et des vendeurs à l'unité sociale, comme présupposé sociologique du trafic monétaire. Grandeur et petitesse, relâchement et concentration de l'aire économique dans leur signification pour le caractère substantiel de l'argent. Le passage vers le caractère fonctionnel développé à partir de ses prestations particulières : facilitation de la circulation, constance de la mesure axiologique, mobilisation et condensation des valeurs. Diminution de la signification substantielle et augmentation de la signification axiologique de l'argent 181

Troisième chapitre / L'argent dans les séries téléologiques 233

I / L'action finalisée, comme interaction consciente du sujet et de l'objet. La longueur des séries téléologiques. L'outil en tant que moyen à la puissance deux, l'argent comme le plus pur exemple de l'outil. La valorisation de l'argent due à ses possibilités illimitées d'emploi. Le superadditum de la richesse. Différences propres à un même quantum d'argent, selon qu'il fait partie d'une grande ou d'une petite fortune ; la limitation des prix par la

consommation. L'argent devenant par son caractère de pur moyen le domaine des personnalités qui ne sont pas liées au milieu social 233

II / La transformation psychologique des moyens en fins ; l'argent comme exemple le plus extrême. Son caractère téléologique dépend des tendances culturelles des différentes époques. Conséquences psychologiques de la position téléologique de l'argent : cupidité, avarice, prodigalité, ascétisme, cynisme moderne, blasement .. 269

III / La quantité d'argent comme sa qualité même. Les différences subjectives entre les taux de risque. Le phénomène général des effets inégaux qualitativement de causes modifiées quantitativement. Le seuil de conscience économique. La sensibilité différentielle à l'endroit des stimuli économiques. Les relations entre excitations extérieures et conséquences affectives dans le domaine de l'argent. Signification de l'unité de personne du propriétaire. La relation factuelle et la relation culturelle de la forme et du quantum, de la qualité et de la quantité des choses, et la signification de l'argent eu égard à celles-là..... 311

PARTIE SYNTHÉTIQUE

Quatrième chapitre / La liberté individuelle 345

I / La liberté coexistant avec des obligations graduées selon que celles-ci s'étendent à la personnalité ou aux produits du travail ; l'obligation monétaire en tant que forme compatible avec la plus extrême liberté. Articulation sur le problème de la maximisation des valeurs à travers le changement de propriété. Augmentation culturelle du nombre des personnes dont on dépend et en même temps diminution des attachements à des individus déterminés. L'argent comme le support des relations impersonnelles entre les personnes et donc de la liberté individuelle . 345

II / La possession comme faire. Dépendance mutuelle entre l'avoir et l'être. Suppression de celle-ci par le fait de la possession d'argent. La non-liberté comme intrication des séries psychiques les unes dans les autres : cette non liberté est minimale quand une série est intriquée dans l'élément le plus général de l'autre série. Application à l'attachement par l'intérêt économique. La liberté comme empreinte du moi sur les choses, comme possession. Docilité absolue et docilité conditionnelle de la possession d'argent vis-à-vis du moi 374

III / Différenciation de la personne et de la propriété : distanciation dans l'espace et objectivation technique par l'argent. Séparation de la personnalité globale et de ses prestations particulières ; conséquences pour les équivalents de ces prestations. Autonomisation de l'individu vis-à-vis du groupe, et nouvelles formes d'association par le biais de l'argent : l'association à but déterminé. Relations générales entre l'économie monétaire et le principe de l'individualisme 411

Cinquième chapitre / L'équivalent monétaire des valeurs personnelles 445

I / Le wergeld. Le passage de la valorisation utilitariste à la valorisation objective et absolue de l'homme. L'amende monétaire et les stades de la civilisation. Le progrès de la différenciation chez l'homme et de l'indifférence de l'argent comme source de leur inadéquation croissante. Le mariage par achat et la valeur de la femme. La division du travail entre les sexes et la dot. Le rapport typique entre l'argent et la prostitution, l'évolution de celui-ci parallèle à l'expiation du meurtre. Le mariage d'argent. La corruption. L'idéal de la distinction et l'argent 445

II / La transformation de droits à contenus spécifiques en exigences monétaires. De la contrainte. La conversion de valeurs concrètes en valeur monétaire : la liberté au sens

négatif et le déracinement de la personnalité. La différence de valeur entre la prestation individuelle et l'équivalent monétaire 499

III / La monnaie-travail et son fondement. La prestation gratuite de l'esprit. Les différences de niveau dans le travail en tant que différences de quantité. Le travail musculaire comme unité de travail. La valeur de la prestation physique réductible à la prestation psychique. Les différences d'utilité dans le travail comme argument contre la monnaie-travail ; meilleure compréhension qui en résulte quant à la signification du travail 519

Sixième chapitre / Le style de vie 545

I / Prépondérance, médiatisée par l'économie monétaire, des fonctions intellectuelles sur les fonctions affectives ; absence de caractère et objectivité du style de vie. Le double rôle de l'intellect ainsi que de l'argent ; suprapersonnel d'après leur contenu, individualiste et égoïste d'après leur fonction ; leur relation avec le rationalisme du droit et de la logique. L'essence calculatrice de l'époque moderne 545

II / Le concept de culture. Augmentation de la culture des choses, arriération de la culture des personnes. L'objectivation de l'esprit. La division du travail, cause de la dissociation entre culture subjective et objective. Prépondérance occasionnelle de la première. Relation de l'argent aux supports de ces mouvements contraires .. 570

III / Les variations de la distance entre le moi et les choses en tant qu'expression des différences de styles de vie. Tendances modernes à l'accroissement et au rapetissement de la distance. Rôle de l'argent dans ce double processus. Le crédit. Le règne de la technique. La rythmicité ou symétrie des contenus de vie et son contraire. La succession et la juxtaposition de ces deux

tendances. L'évolution de l'argent en tant qu'analogie et que support de celles-ci. La cadence de la vie, ses transformations et celles des réserves monétaires. La concentration du trafic monétaire. La mobilisation des valeurs. Permanence et mouvement comme catégories de la compréhension du monde, leur synthèse dans la relativité de l'être, l'argent symbole historique de celle-ci 604

Préface

Toute province de la recherche comporte deux limites où le mouvement de la pensée passe de la forme exacte à la forme philosophique. Les postulats de la connaissance en général ainsi que les axiomes de chaque domaine en particulier reportent leur présentation et leur vérification plus loin, vers une science plus fondamentale, dont le but situé à l'infini est de penser sans présupposé — un but que s'interdisent les sciences spécialisées, parce qu'elles ne font aucun pas sans preuve, donc sans présupposé de nature factuelle et méthodique. La philosophie, en présentant ces présupposés pour examen, n'est pas non plus en mesure, cependant, de les lever entièrement pour elle-même. Tout au plus s'atteint ici à chaque fois le point ultime *de la connaissance, où nous tranchons par un décret d'autorité avec appel à l'indémontrable, ultime point qui, en vertu des progrès de la démonstration, n'est jamais définitivement arrêté. Alors que le commencement du domaine philosophique marque en quelque sorte la limite inférieure de l'exact, sa limite supérieure passe là où les contenus toujours fragmentaires du savoir positif demandent à être complétés de concepts conclusifs, afin de constituer une image du monde et de référer à la totalité de la vie. Si l'histoire des sciences fait réellement apparaître la philosophie comme le mode de connaissance primitif, comme une simple*

approximation des phénomènes par le biais de notions générales — cette démarche provisoire reste indispensable néanmoins vis-à-vis de maintes questions, de ces questions qui relèvent surtout des valorisations ainsi que des connexions les plus générales de la vie de l'esprit, et ne nous ont permis jusqu'à présent ni de répondre exactement ni de renoncer à le faire. Et l'achèvement de l'expérience empirique remplacerait sans doute aussi peu la philosophie — entendue comme interprétation, coloration, accentuation sélective du réel par l'individu — que la perfection de la reproduction mécanique des phénomènes ne rendrait superflus les arts plastiques.

De cette assignation de la philosophie en général découlent les droits qu'elle possède sur les objets isolés. S'il doit y avoir une philosophie de l'argent, elle sera en deça et au-delà d'une science économique de celui-ci : elle peut d'abord présenter les postulats qui, dans la constitution psychique, dans les rapports sociaux, dans la structure logique des réalités et des valeurs, affectent à l'argent son sens et sa position pratique. La genèse de l'argent n'est point ici en cause : elle appartient à l'histoire, non à la philosophie. Et quel que soit le profit que nous estimions retirer du devenir historique d'un phénomène pour sa meilleure intelligence, la signification et l'importance de ce phénomène tel qu'il est devenu, quant à son contenu, souvent repose sur des connexions de nature conceptuelle, psychologique ou éthique non pas temporelles mais purement factuelles, qui peuvent sans doute être réalisées par les puissances historiques, mais que n'épuise pas la contingence de ces dernières. La signifiance, la dignité, la teneur du droit, ou de la religion, ou de la connaissance par exemple, sont bien au-delà du problème de leur réalisation historique et de ses voies. Ainsi la première partie de ce livre déduira-t-elle l'argent des conditions qui portent son essence et la signification de son existence.

Le phénomène historique de l'argent, dont je cherche par conséquence à déployer la structure et l'idée en partant des sentiments de valeur, de la praxis envers les choses, et des relations interhumaines de réciprocité vus comme leurs présupposés — ce phénomène sera étudié, dans la deuxième partie d'ordre synthétique, à travers ses effets sur l'univers intérieur : sur le sentiment vital des individus et l'enchaînement de leur destin, sur la culture dans sa généralité. D'une part il s'agit là de connexions qui seraient exactes dans leur essence et explorables

dans leur détail, mais que l'état présent du savoir ne permet pas encore d'appréhender ainsi, de sorte qu'elles se prêtent seulement à un traitement de type philosophique : par approximation globale, par substitution, aux processus particuliers, de relations entre des concepts abstraits ; et d'autre part il s'agit aussi de causalités psychiques, définitivement vouées à faire l'objet d'interprétations hypothétiques ou de reproductions artistiques, ces dernières jamais totalement exemptes de colorations individuelles. Ce recoupement du principe de l'argent avec les évolutions et valorisations de la vie intérieure est donc aussi loin derrière la science économique de l'argent que le champ problématique de la première partie pouvait être devant. L'une des parties doit donc éclairer l'essence de l'argent à partir des conditions et relations de la vie générale, et l'autre, inversement, l'essence de la vie générale et son modelage à partir de l'influence de l'argent.

Aucune ligne des études qui suivent n'est entendue au sens de l'économie politique. C'est dire que les phénomènes de valeur et d'achat, d'échanges et de moyens d'échanges, de formes de production et de biens de fortune, considérés d'un certain point de vue par l'économie politique, le seront ici d'un autre. Seul le fait que leur aspect tourné vers l'économie politique soit le plus intéressant pratiquement, le plus profondément travaillé comme aussi le plus exactement présentable — seul ce fait a donc justifié le droit apparent de les envisager comme des « réalités économiques ». Mais de même qu'un fondateur de religion ne se réduit nullement à un phénomène religieux et s'examinera également à travers les catégories de la psychologie, voire de la pathologie, de la sociologie ou de l'histoire générale ; de même aussi qu'un poème n'est pas seulement une réalité historico-littéraire, mais esthétique, philologique et biographique ; de même enfin que le point de vue d'une science, toujours assujettie à la division du travail, n'épuise jamais la totalité d'une réalité — de même donc le fait que deux hommes échangent leurs produits n'est-il pas seulement un fait économique ; car il n'existe pas de faits dont le contenu soit épuisé par leur image économique. L'échange ici mentionné se traitera aussi légitimement comme un fait psychologique, ou relevant de l'histoire des mœurs, voire comme un fait esthétique. Et même considéré comme fait économique, il n'est pas encore relégué dans l'impasse, mais se

prête sous cette forme aussi à l'examen philosophique, lequel vérifiera les présupposés qu'il a dans les notions et données non-économiques, et les effets qu'il exerce sur les valeurs et les connexions non-économiques.

Dans ce champ de réflexion, l'argent n'est que le moyen, le matériau ou l'exemple nécessaires pour présenter les rapports qui existent entre d'une part les phénomènes les plus extérieurs, les plus réalistes, les plus accidentels, et d'autre part les potentialités les plus idéelles de l'existence, les courants les plus profonds de la vie individuelle et de l'histoire. Le sens et le but de l'ensemble se résument à ceci : tracer, en partant de la surface des événements économiques, une ligne directrice conduisant aux valeurs et aux signifiances dernières de tout ce qui est humain. Le système philosophique abstrait se tient à une telle distance des phénomènes particuliers, des phénomènes de l'existence pratique surtout, qu'il se borne à postuler *leur délivrance au regard de leur isolement, de leur prosaïsme sans esprit, voire de l'aspect rebutant qu'ils offrent de prime abord. Or cette délivrance doit s'accomplir ici sur un exemple, un exemple comme l'argent qui non seulement va montrer la neutralité d'une technique purement économique, mais encore est pour ainsi dire l'indifférence même, dans la mesure où sa finalité globale ne réside pas en lui, mais dans sa capacité à se convertir en d'autres valeurs. Et puisqu'alors joue au maximum l'opposition entre l'extériorité la moins essentielle en apparence et la substance intérieure de la vie, la conciliation produira d'autant plus d'effet lorsque cet élément de détail, porteur aussi bien que porté, non seulement épousera le monde spirituel dans toute sa dimension, mais encore se révèlera comme le symbole même de ses principales formes de mouvement. L'unité des études qu'on va lire ne tient donc point à une affirmation intéressant tel contenu particulier du savoir, ni à sa démonstration progressive, mais à la possibilité — qui appelle sa mise en œuvre — de déceler dans chaque détail de la vie le sens global de celle-ci. L'avantage immense de l'art sur la philosophie est qu'il se pose à chaque fois un problème particulier, bien circonscrit : tel être, tel paysage, telle atmosphère — et partant de là fait goûter toute extension vers l'universel, toute adjonction du sentiment cosmique dans ses grands traits, comme une richesse, un cadeau, un bonheur en quelque sorte immérité. Par contre, la philosophie, qui s'attache d'emblée à la globalité de l'existence, se rétrécit*

ordinairement devant la grandeur de la tâche et donne moins qu'elle n'y paraît obligée. Inversement, on cherchera ici à prendre le problème de façon limitée, petitement, pour mieux l'élargir et le conduire, comme il convient, jusqu'à la généralité la plus grande.

Du point de vue de la méthode, on exprimera comme suit cette intention capitale : il s'agit de construire, sous le matérialisme historique, un étage laissant toute sa valeur explicative au rôle de la vie économique parmi les causes de la culture spirituelle, tout en reconnaissant les formes économiques elles-mêmes comme le résultat de valorisations et de dynamiques plus profondes, de présupposés psychologiques, voire métaphysiques. Ce qui doit se développer, dans la pratique cognitive, selon une réciprocité sans fin : à chaque interprétation d'une figure idéelle par une figure économique se liera l'exigence de saisir cette dernière à son tour par des profondeurs plus idéelles, dont il faudra de nouveau dessiner le soubassement économique général, et ainsi de suite à l'infini. Avec cette alternance, cet entrelacs de principes épistémologiques opposés dans l'abstrait, l'unité des choses, qui paraît inaccessible à notre connaissance et pourtant fonde sa cohérence, devient pour nous pratique autant que vivante.

Les intentions et méthodes ainsi définies ne devraient revendiquer aucune légitimité de principe, si elles ne pouvaient servir des convictions philosophiques de base fort diverses quant au contenu. Le rattachement des détails superficiels de la vie à ses mouvements les plus profonds et les plus essentiels, ainsi que leur compréhension d'après son sens global, peuvent s'opérer sur le terrain de l'idéalisme aussi bien que du réalisme, selon une interprétation de l'être intellectualiste ou volontariste, absolutiste ou relativiste. Que les études suivantes soient bâties sur une de ces images du monde que je tiens pour l'expression la plus adéquate des actuels contenus du savoir et directions du sentiment — cela risquera, dans le pire des cas, de les cantonner dans le rôle d'un simple exemple didactique : s'il apparaît dans les faits non pertinent, il manifestera dans la forme au moins son importance méthodologique, promesse d'une justesse à venir.

Les modifications de la deuxième édition ne touchent nulle part aux motifs essentiels. Mais j'ai tenté, par de nouveaux exemples et de nouvelles explications, et surtout par l'approfondissement des bases, d'augmenter les chances de faire comprendre et accepter ces motifs.

PARTIE ANALYTIQUE

Premier chapitre

LA VALEUR ET L'ARGENT

I

L'ordre au sein duquel les choses s'insèrent en tant que réalités naturelles repose sur le postulat que tout le multiple de leurs qualités est porté par l'unité d'une essence : l'égalité devant la loi de la nature, la persistance des sommes globales de matière et d'énergie, la convertibilité mutuelle des phénomènes les plus divers abolissent les distances d'abord évidentes au profit d'une commune parenté, d'une égalité de droits entre tous. Mais à y regarder de plus près, pareille notion signifie seulement que les produits du mécanisme de la nature se situent bien au-delà, en tant que tels, de la question d'un droit : leur caractère strictement déterminé n'admet aucune tonalité particulière entraînant confirmation ou déperdition supplémentaire de leur être et de leur être-ainsi. A leur égard néanmoins, nous ne nous satisfaisons pas de cette nécessité indifférente qui constitue l'image scientifique des choses. Au contraire, sans souci de leur classement au sein de cette série-là, nous assignons leur image intérieure à une autre série, où l'égalité générale est totalement brisée, où l'élévation suprême de tel point se juxtapose à l'abaissement le plus résolu de tel autre, et dont l'essence intime n'est pas l'unité mais la différence : il s'agit de la hiérarchisation selon les valeurs. Que des objets, des pensées, des événements puissent être précieux, ce n'est jamais lisible dans leur existence

et leur contenu purement naturels ; et leur ordonnancement d'après les valeurs s'écarte au plus loin de leur ordonnancement naturel. D'innombrables fois, la nature anéantit ce qui pourrait prétendre, vu sa valeur, à une durée maximale, et elle conserve les futilités sans nom, voire même ce qui prend l'espace vital des choses ayant du prix. Mais par là n'est point entendue quelque hostilité de principe entre les deux séries, comme si constamment elles s'excluaient ; ce serait encore présumer un rapport de l'une à l'autre et induire un monde certes diabolique, mais encore déterminé par le point de vue de la valeur, fût-ce à l'envers. La relation entre les deux séries relève bien plutôt d'une absolue contingence. La nature nous accorde un jour les objets de nos évaluations avec la même indifférence qu'elle nous les refuse le lendemain ; si bien que l'harmonie occasionnelle des deux séries — la satisfaction par la série réalité des exigences provenant de la série valeur — ne révèle pas moins que son contraire cette totale absence de principe dans leur relation. Un même contenu de vie aura beau se manifester à notre conscience avec autant de réalité que de valeur, les destinées intérieures qu'il connaîtra dans un cas et dans l'autre prendront un sens complètement différent. On pourrait décrire les séries d'événements naturels dans leur intégralité absolue sans qu'apparaisse la valeur des choses — tout comme l'échelle de nos valorisations garde sa portée, indépendamment de savoir à quelle fréquence leur contenu se présente dans la réalité et si seulement il le fait. A l'être pour ainsi dire achevé, de toutes parts déterminé dans sa réalité, objectif, s'ajoute alors seulement la valorisation, ombre et lumière qui ne sauraient provenir de lui, mais uniquement d'ailleurs. Il ne faut pas laisser croire pour autant que la genèse de la représentation axiologique, en tant que fait psychologique, soit ainsi soustraite au devenir régi par les lois de la nature. Un esprit supra-humain qui comprendrait les événements du monde, dans leur intégralité absolue, selon ces lois de la nature, découvrirait tel un fait parmi d'autres que les humains ont des représentations axiologiques. Mais pour lui, voué à la pure connaissance théorique, celles-ci ne posséderaient ni sens ni validité au-delà de leur simple existence psychologique. Ce qu'ici on dénie à la nature, à la causalité mécanique, c'est seulement la signification positive, le contenu de la représentation axiologique, alors que l'événement psychique par lequel ce contenu devient un

fait de conscience relève sans plus de cette même nature. La valorisation, en tant que processus psychique bien réel, est un fragment du monde naturel ; mais ce que nous visons à travers elle, son sens conceptuel, se pose en toute autonomie face au monde, et c'en est si peu un fragment qu'il s'agit bien plutôt là de l'univers entier regardé d'un point de vue particulier. On s'avise rarement que toute notre vie, sous sa face consciente, s'écoule en sentiments de valeur et en examens de valeur, n'acquiert de signification et d'importance que dans la mesure où les éléments de la réalité se déroulant mécaniquement possèdent à nos yeux, au-delà de leur teneur factuelle, des degrés et modes de valeur d'une infinie multiplicité. En chaque instant où notre âme n'est point le simple miroir désintéressé de la réalité — donc à tout instant peut-être puisque la connaissance objective elle-même ne peut émaner que de sa propre valorisation —, elle vit dans le monde des valeurs, qui établit les contenus de la réalité au sein d'un ordre pleinement autonome.

Ainsi, la valeur constitue en quelque sorte le pendant de l'être, auquel à de nombreux égards elle se compare, en tant que forme et catégorie englobantes de l'image du monde. Kant a relevé que l'être n'était pas une qualité des choses ; car si d'un objet, jusqu'ici présent dans mes seules pensées, je dis qu'il existe, il n'acquiert par là aucune qualité nouvelle ; sinon une autre chose existerait alors, et justement pas celle que je pensais auparavant. Donc une chose ne s'enrichit guère plus d'une qualité nouvelle parce que je la dis précieuse ; appréciée, elle l'est précisément à cause des qualités qu'elle possède : c'est son être déjà déterminé de toutes parts qui se voit élevé dans la sphère de la valeur. Une des analyses les plus profondes de notre esprit promeut le phénomène. Nous sommes capables de penser les contenus de l'image du monde sans nullement tenir compte de leur existence ou de leur non-existence réelles ; capables de nous représenter, dans leur signification strictement objective, logique, les complexes de qualités que nous appelons choses, avec toutes les lois de leurs connexions et de leurs évolutions, et conjointement de nous demander indépendamment de cela : si, où et à quelle fréquence sont réalisés tous ces concepts ou intuitions intérieures. De même que cette signification et détermination des objets quant à leur contenu ne sont pas touchées par la question de savoir s'ils se retrouvent dans l'être, de même ne le sont-elles

pas davantage par cette autre question : s'ils occupent une place et laquelle dans la gamme des valeurs. Mais si nous sommes censés aboutir d'un côté à une théorie et de l'autre à une pratique, il nous faut interroger les contenus de pensée sous ce double aspect, et aucun ne peut se soustraire à la double réponse. De chacun d'eux doit être affirmable sans équivoque l'être ou le non-être, et tous sont tenus d'avoir pour nous une place bien déterminée dans l'échelle des valeurs — depuis les valeurs suprêmes jusqu'aux négatives en passant par l'indifférence ; car l'indifférence est un refus de valorisation éventuellement très positif, à l'arrière-plan existe toujours la *possibilité* de l'intérêt, qui reste justement inemployée. La signification principielle d'une pareille exigence n'est bien sûr altérée en rien par le fait que, très souvent, nos moyens de connaissance ne suffisent guère à décider de la réalité ou non des concepts, et que non moins fréquemment l'étendue et la sûreté des sentiments ne suffisent pas davantage à hiérarchiser les choses selon la valeur, surtout en termes constants ou valables universellement. Au monde des seuls concepts, des qualités et déterminations objectives, s'opposent donc les grandes catégories de l'être et de la valeur, formes englobant tout, qui empruntent leurs matériaux à ce monde des purs contenus. Toutes deux ont en commun leur caractère fondamental : impossible de les ramener l'une à l'autre ou de les réduire à des éléments plus simples. Aussi l'être d'une chose quelconque ne se démontre-t-il jamais immédiatement par la logique ; car l'être est une forme originaire de notre activité de représentation : elle peut se sentir, se vivre, se croire, mais non point se déduire pour qui ne la connaît pas encore. S'est-elle emparée d'un contenu singulier, par un acte méta-logique, alors les connexions logiques la prennent en charge et la portent aussi loin qu'elles-mêmes s'étendent. Ainsi pouvons-nous dire, en règle générale, pourquoi nous admettons telle réalité déterminée : parce que nous en avons déjà admis une autre, dont les déterminations se lient de par le contenu à la suivante. Mais la réalité de la première, à son tour, ne se prouve qu'en remontant de même à une plus fondamentale encore. Ce *regressus* doit bien comporter cependant un dernier membre, dont l'être ne se donne qu'à travers le sentiment immédiat d'une conviction, d'une affirmation, d'une reconnaissance ou plus exactement : sous la forme d'un tel sentiment. Ainsi en est-il de la valeur des objets.

Toutes les démonstrations à cet égard ne signifient rien d'autre que la nécessité d'accorder la valeur présupposée, pour l'instant indubitable, d'un premier objet à un second, pour l'instant douteux. Quels motifs nous poussent à cela, il faudra y revenir plus tard ; retenons juste ici qu'à travers les preuves de valeur on n'appréhende jamais que le transfert d'une valeur établie à de nouveaux objets, et en aucun cas l'essence de la valeur même, ni la raison pour laquelle, à l'origine, elle fut attachée à tel objet qui ensuite la répercuta sur d'autres.

Dès qu'il y a valeur, les voies de sa réalisation, ainsi que son évolution ultérieure, sont saisissables par l'entendement, car elle se conforme alors — du moins sectoriellement — à la structure des contenus de réalité. Mais qu'il y ait valeur, voilà un phénomène originel. Toutes les déductions de la valeur font uniquement connaître les conditions à partir desquelles s'établit celle-ci, hors de toute médiation finalement, sans avoir été créée par elles — de même que toutes les preuves théoriques peuvent juste préparer les conditions à partir desquelles surgit ce sentiment d'affirmation ou d'existence. On ne saurait pas plus dire en quoi consiste l'être que la valeur. Entretenant tous deux un rapport formellement identique aux choses, ils demeurent pour cela même aussi étrangers l'un à l'autre que l'étendue et la pensée chez Spinoza : parce que l'une et l'autre expriment exactement la même chose, la substance absolue, mais chacune spécifiquement et totalement pour soi, jamais elles n'empiètent l'une sur l'autre. Elles ne se trouvent nulle part en contact, donc, parce qu'elles interrogent les concepts des choses à des fins complètement différentes. Mais cette juxtaposition sans contact de la valeur et de la réalité n'aboutit pas à déchirer le monde en une stérile dualité, incapable de jamais apaiser le besoin d'unité propre à l'esprit — même si le destin de ce dernier, la formule de sa quête, était de transiter, sans conclure, du multiple à l'un et de l'un au multiple. Au-dessus de la valeur et de la réalité, il y a ce qui est commun aux deux : les contenus, ce que Platon entendait finalement par les « Idées », ce qui est désignable, qualitatif, conceptualisable au sein de la première comme de la seconde, et susceptible de s'intégrer aussi bien dans un ordre que dans l'autre. Mais au-dessous, il y a ce à quoi toutes deux sont communes : l'âme, qui les accueille en sa mystérieuse unité ou les engendre à partir de là. Valeur et réalité sont quasiment deux

langues différentes où, connectés logiquement, validés par leur unité idéelle, les contenus du monde, ce qu'on a nommé son *quod*, se rendent intelligibles à l'âme elle-même unitaire — ou encore deux langues dans lesquelles l'âme peut exprimer la pure image de ces contenus, située par-delà l'opposition susdite. Et peut-être ces deux résumés d'elle-même, la faculté de connaissance et la faculté d'évaluation, se trouvent-elles englobées de surcroît par cette unité métaphysique pour laquelle le langage n'a pas de mot, sinon les symboles religieux. Peut-être existe-t-il un fondement du monde, depuis lequel les altérités et les divergences que nous ressentons entre valeur et réalité disparaissent ; où les deux séries se dévoilent comme une seule et même — soit que cette unité reste intouchée par les catégories dont il s'agit, les domine d'une sublime indifférence, soit qu'elle signifie leur croisement tout à fait harmonieux, similaire en chaque point, que seul notre mode d'appréhension, tel un appareil visuel défectueux, disloque, distord en fragments et en directions opposées.

Ce caractère de la valeur, qui ressortait plus haut du contraste avec la réalité, est habituellement désigné comme sa subjectivité. Etant donné qu'un même objet possède le plus haut degré de valeur dans un psychisme et le plus bas dans un autre, et que la générale et extrême diversité des objets est compatible avec l'égalité de leur valeur, il ne paraît subsister d'autre source de valorisation que le sujet, avec ses humeurs et ses réactions ordinaires ou exceptionnelles, durables ou changeantes. A peine a-t-on besoin de mentionner que cette subjectivité-là n'est en rien celle à qui fut livrée la totalité du monde puisqu'il serait « ma représentation ». En effet, la subjectivité imputée à la valeur oppose cette dernière aux objets finis, donnés, et demeure parfaitement indifférente à la façon dont ils se sont constitués. En d'autres termes, le sujet englobant tous les objets est autre que celui qui s'oppose à eux, et la subjectivité que la valeur partage avec tous les objets n'est pas en cause ici. La subjectivité de la valeur ne saurait avoir non plus le sens de l'arbitraire : toute son indépendance par rapport au réel ne signifie pas que la volonté pourrait la répartir d'un côté ou de l'autre avec une liberté illimitée ou capricieuse. La conscience découvre bien plutôt la valeur comme un fait qu'elle est aussi peu capable de modifier que les réalités elles-mêmes. Une fois exclus ses différents sens, il n'en reste apparemment plus qu'un à la subjectivité

de la valeur, un sens négatif : à savoir que cette valeur n'adhère pas aux objets de la même façon que la couleur ou la température ; en effet ces dernières, bien que déterminées par nos structures sensorielles, s'accompagnent d'un sentiment de dépendance immédiate envers l'objet — sentiment auquel nous apprend facilement à renoncer, vis-à-vis de la valeur, l'indifférence reconnue entre la série réalité et la série valeur. Cela dit, plus essentiels et plus fructueux que cette définition négative, les cas où les faits psychologiques semblent la démentir.

Quelle que soit l'acception, empirique ou transcendantale, dans laquelle on puisse parler de « choses » à la différence du sujet — en aucun cas la valeur n'est une « qualité » de celles-ci, mais un jugement à leur propos qui demeure dans le sujet. Néanmoins le sens, le contenu plus profond de la notion de valeur, sa portée au sein du psychisme individuel, les événements et les façonnements socio-pratiques se rattachant à elles, ne sont pas suffisamment compris quand elle est imputée au « sujet ». Les voies de la compréhension se trouvent dans une région depuis laquelle la subjectivité en cause apparaît purement provisoire, et guère essentielle en vérité.

La dissociation du sujet et de l'objet n'est pas aussi radicale que le laisse accroire le partage tout à fait légitime entre ces deux catégories, opéré par le monde pratique aussi bien que scientifique. La vie psychique commence bien plutôt par un état d'indifférence, le moi et ses objets reposent encore dans l'indivision, les impressions ou les représentations emplissent la conscience sans que le porteur de ces contenus en soit déjà séparé. Qu'il faille, dans tel état présentement déterminé, momentanément réel, distinguer entre un sujet porteur et le contenu qu'il porte, voilà qui relève d'abord d'une conscience secondaire, d'une analyse après coup. L'évolution conduit manifestement d'un même pas à ce que l'homme se dise je et reconnaisse des objets en soi, extérieurs à ce moi. Quand il arrive à la métaphysique d'affirmer que l'essence transcendante de l'être serait absolument unitaire, au-delà de l'opposition sujet/objet, cette vue trouve son répondant psychologique dans le fait qu'un contenu de représentation peut emplir la conscience de façon simple et primitive, comme c'est observable chez l'enfant qui ne parle pas encore de lui comme d'un je, et sous forme rudimentaire tout au long de la vie peut-être. Cette unité

dont les catégories du sujet et de l'objet se dégagent au contact l'une de l'autre, à travers un processus encore à éclairer, nous paraîtra subjective uniquement parce que nous l'abordons avec un concept d'objectivité à vrai dire élaboré ultérieurement ; parce qu'aussi nous ne disposons pas d'expression adéquate pour de telles unités, que nous prenons l'habitude de les nommer unilatéralement d'après un seul de ces éléments, dont l'analyse révèle ensuite la coopération. Ainsi a-t-on soutenu que toute action serait égoïste en son essence absolue, alors que l'égoïsme n'a de contenu intelligible qu'au sein même de l'action et par opposition à l'altruisme qui lui est corrélatif ; ainsi également le panthéisme a-t-il donné à la totalité de l'être le nom de Dieu, dont cependant on ne peut acquérir de notion positive que par dissociation d'avec tout l'empirique. Cette relation évolutionniste entre le sujet et l'objet se reproduit finalement à l'échelle la plus vaste : l'univers intellectuel de l'Antiquité classique diffère principalement des Temps modernes en ceci que ces derniers sont seuls parvenus à concevoir l'entière profondeur et acuité de la notion du moi — qui culmine avec l'importance, étrangère à l'Antiquité, du problème de la liberté —, ainsi que l'autonomie, la force de la notion d'objet, telle qu'elle s'exprime à travers l'idée des lois inviolables de la nature. L'Antiquité n'était pas encore aussi éloignée que les époques ultérieures de l'état d'indifférence dans lequel on se représente simplement les contenus, sans projection analysante sur le sujet et l'objet.

Cette évolution divergente paraît impulsée des deux côtés par un même motif, mais agissant à des niveaux différents. Car la conscience d'être un sujet constitue déjà en soi une objectivation. Là gît le phénomène originel de la forme personnalisée de l'esprit ; que nous puissions nous regarder, nous connaître, nous juger nous-mêmes comme n'importe quel « objet », que nous décomposions le moi ressenti comme unité, en un moi-sujet, source de représentations, et un moi-objet représenté, sans qu'il perde son unité, mieux, de telle sorte qu'il en prenne vraiment conscience — telle est la prestation fondamentale de notre esprit, qui détermine l'ensemble de sa structuration. L'exigence réciproque du sujet et de l'objet est ici comprimée en un point, elle s'empare du sujet lui-même auquel le monde entier, sinon, s'oppose comme objet. Ainsi l'homme réalise-t-il, dès qu'il prend conscience de lui et se dit je, la forme foncière de sa relation

au monde, de sa réception du monde. Mais avant elle, au regard du sens comme de l'évolution psychologique, il n'y a que la simple représentation d'un contenu, qui ne pose pas la question du sujet et de l'objet, et ne s'est pas encore partagée entre eux. Vu de l'autre côté maintenant : ce contenu lui-même, en tant que figure logique, conceptuelle, se situe également au-delà des démarcations entre réalité subjective et objective. Nous pouvons penser n'importe quel objet uniquement d'après ses déterminations et ses connexions, sans demander aucunement si ce complexe idéel de qualités est ou pourrait être aussi donné en tant qu'existence objective. Certes, au moment même où est pensée cette pure teneur factuelle, c'est une représentation et du même coup une figure subjective. Mais le subjectif n'est ici que l'acte dynamique de la représentation, la fonction qui assimile ce contenu, lequel est justement pensé comme indépendant de sa représentation. Notre esprit a la remarquable faculté de penser les contenus comme indépendants du fait qu'on les pense — une qualité première chez lui, ne se prêtant à aucune réduction ultérieure ; ces contenus ont leurs définitions et connexions abstraites ou factuelles, ils sont susceptibles de représentation mais, loin de s'épuiser en cela, valent pour eux-mêmes, qu'ils soient ou non assimilés par ma représentation — ou encore par la réalité objective proprement dite : le contenu d'une représentation ne coïncide pas avec la représentation du contenu. De même que la représentation primitive, indifférenciée, ne comportant que la conscience d'un contenu, ne saurait être caractérisée de subjective, puisqu'elle n'est pas encore prise dans l'opposition sujet/objet, de même ce pur contenu des choses ou des représentations n'a rien d'objectif, il reste aussi indépendant de cette forme différentielle que de son contraire, prêt à se manifester dans l'une ou dans l'autre. Sujet et objet naissent d'un même acte, logiquement, dans la mesure où la teneur factuelle purement abstraite, idéelle, est donnée tantôt comme le contenu de la représentation, tantôt comme celui de la réalité objective, et psychologiquement dans la mesure où la représentation encore dépourvue d'un moi, incluant personne et chose dans l'état d'indifférence, se clive et laisse se créer une distance entre le moi et son objet, de par laquelle chacun des deux acquiert son essence détachée de l'autre.

Ce processus, qui établira finalement notre image intellectuelle du monde, s'accomplit également au sein de la praxis volontaire. Là non plus, la division entre le sujet désirant, jouissant, évaluant, et l'objet apprécié comme une valeur, ne s'étend pas à tous les états psychiques, ni à toute la systématique factuelle du champ pratique. Dans la mesure où l'homme se borne à jouir de quelque objet, il s'agit là d'un acte pleinement unitaire. En de tels instants nous éprouvons un sentiment qui ne comporte ni la conscience d'un objet s'opposant à nous comme tel, ni celle d'un moi séparé de son état momentané. Ici se croisent les phénomènes les plus bas et les plus hauts. La pulsion brute, surtout de nature impersonnelle, générique, ne cherche qu'à se décharger de soi sur un objet, elle vise sa propre satisfaction, quelle que soit la façon de l'obtenir ; la conscience, emplie par la jouissance à l'exclusion du reste, ne se tourne point avec des accentuations distinctes d'un côté vers son porteur, de l'autre vers son objet. Par ailleurs, la jouissance esthétique tout à fait relevée montre la même forme. Là encore, « nous nous oublions nous-mêmes », là non plus nous ne ressentons pas l'œuvre d'art comme quelque chose face à nous, parce que l'âme a totalement fusionné avec elle, l'a absorbée en soi aussi bien qu'elle s'est abandonnée à elle. Ici comme dans le premier cas, l'état psychologique n'est pas encore ou n'est déjà plus touché par l'opposition sujet/objet, seul un processus de conscience démarrant à neuf détachera de cette unité ingénue les deux catégories en question, et regardera dès lors la pure jouissance du contenu d'un côté comme l'état d'un sujet affronté à l'objet, de l'autre comme l'effet d'un objet indépendant du sujet. Cette tension, qui disloque la naïve unité pratique du sujet et de l'objet et les génère tous deux pour la conscience, l'un au contact de l'autre, est d'abord créée par le simple fait du désir. Quand nous désirons ce que nous ne possédons ni ne consommons encore, le contenu de la chose s'oppose à nous. Certes, dans la vie empirique développée, l'objet se trouve d'abord là devant nous et est ensuite désiré, parce qu'en dehors des mouvements volitifs beaucoup d'autres, théoriques et affectifs, contribuent à objectiver les contenus psychiques ; mais au sein du monde pratique pris en soi, et vu selon son ordonnancement intrinsèque et son intelligibilité, la genèse de l'objet en tant que tel et le désir qu'il suscite chez le sujet sont des notions corrélatives, les deux

aspects du processus de différenciation qui scinde l'unité immédiate du processus de jouissance. On a soutenu que notre idée de la réalité objective émanait de la résistance que nous éprouvions de la part des choses, en particulier au toucher. Cela est transposable d'emblée au problème pratique. Nous désirons les choses seulement par-delà leur abandon inconditionnel à notre usage et jouissance, c'est-à-dire pour autant qu'elles leur prêtent une quelconque résistance ; le contenu devient objet dès qu'il s'oppose à nous, non seulement de par le sentiment de son impénétrabilité, mais aussi de par la distance due au non-encore-jouir, dont l'aspect subjectif est le désir. De même que Kant a dit : la possibilité de l'expérience est la possibilité des objets de l'expérience — faire des expériences voulant dire que notre conscience constitue en objets les impressions des sens — de même on dira que la possibilité du désir est la possibilité des objets du désir. L'objet ainsi établi, caractérisé par son éloignement du sujet, que le désir de ce dernier constate aussi bien qu'il cherche à le surmonter — est pour nous une valeur. L'instant même de la jouissance, où sujet et objet effacent leurs oppositions, consomme en quelque sorte la valeur ; elle ne resurgit qu'en se séparant du sujet, face à nous en tant qu'objet. Revenons aux expériences triviales : nous apprécions la valeur de nombreux biens seulement après les avoir perdus ; le simple refus d'une chose désirée lui confère maintes fois un prix auquel correspond bien faiblement la jouissance qu'on en retire après qu'elle ait été obtenue ; l'éloignement des objets de notre jouissance (dans tous les sens immédiats et figurés du mot éloignement) nous les montre sous une lumière radieuse, pourvus de charmes accrus — tout cela donc, ce sont les formes dérivées, modifiées, combinées d'une même donnée fondamentale : la valeur ne naît pas de l'unité encore intacte de l'instant de jouissance, mais à partir du moment où le contenu de celui-ci, devenu objet, se détache du sujet, se présente face à lui comme ce qui est actuellement désiré, ce dont l'obtention exige de surmonter distances, obstacles et difficultés. Pour reprendre l'analogie précédente : en dernière analyse, les réalités ne s'introduiraient peut-être pas dans notre conscience grâce aux résistances qu'elles nous opposent ; mais les représentations accompagnées de sensations de résistance, de sentiments d'inhibition, seraient dites objectivement réelles, indépendantes

de nous, sises hors de nous. Loin qu'il soit difficile d'obtenir les choses pour la raison qu'elles sont précieuses, nous appelons précieuses celles qui font obstacle à notre désir de les obtenir. Le désir venant se briser ou se bloquer dessus, elles y gagnent une signifiance que jamais une volonté sans entrave n'aurait été incitée à leur reconnaître.

La valeur qui apparaît ainsi en même temps que le moi désirant, tel son corrélat au sein d'un seul et même processus de différenciation, relève en outre d'une autre catégorie ; il s'agit de celle qui s'appliquait aussi à l'objet acquis par la voie de la représentation théorique. Il s'était alors avéré que les contenus qui sont réalisés dans le monde objectif et d'autre part vivent en nous à titre de représentations subjectives, possèdent encore, par-delà, une dignité idéelle spécifique. La notion de triangle ou d'organisme, la loi de la causalité et de la gravitation ont un sens logique, une validité tenant à leur structure interne, qui détermine leurs réalisations dans l'espace et la conscience ; mais n'aboutiraient-elles jamais à ces réalisations qu'elles rentreraient encore dans la catégorie non réductible du valide ou du signifiant et se distingueraient absolument de figures conceptuelles fantaisistes ou contradictoires, alors que pourtant elles leur seraient pleinement assimilables de par leur non-réalité physique ou psychique. Or c'est de façon analogue, *mutatis mutandis*, que se comporte la valeur qui échoit aux objets du désir subjectif. De même que nous concevons certains principes comme vrais, avec la conscience simultanée que leur vérité est indépendante de cette représentation — de même éprouvons-nous, face à des choses, des êtres ou des événements donnés, que non seulement nous les sentons précieux, mais qu'ils seraient tels également si personne ne les appréciait. L'exemple le plus simple est la valeur que nous accordons à la conviction des hommes, conviction morale, noble, forte, belle. Non seulement il nous paraîtra indifférent, eu égard au prix réel de telles qualités, que celles-ci s'expriment jamais en actes permettant ou imposant sa reconnaissance, voire que leur détenteur réfléchisse à leur propos avec le sentiment de son propre prix, — mais encore : cette indifférence quant à l'estimation ou à la conscience de pareilles valeurs fait justement leur coloration spécifique. Et de plus : l'énergie intellectuelle, élevant à la lumière de l'esprit les forces et structures les plus secrètes de la nature, la puissance et le rythme des sentiments,

qui dans l'espace restreint de l'âme individuelle dominent cependant, de leur infinie signifiance, la totalité du monde extérieur, même si s'avère l'affirmation pessimiste d'un excès de souffrance ; le fait qu'au-delà de l'humanité la nature se meuve avec la sûreté de normes fermes, que la multiplicité de ses figures le cède néanmoins à la profonde unité de l'ensemble, que son mécanisme ne se soustraie pas à l'interprétation selon les idées, ni ne se refuse à engendrer grâce et beauté — ce sont là autant de raisons de penser que le monde, précisément, est rempli de valeurs, qu'elles soient ou non ressenties par une conscience. Et cela redescend jusqu'à la valeur économique attribuée à tel objet du circuit d'échanges, même si personne n'est prêt à consentir le prix correspondant, mieux encore : même si cet objet reste non désiré et non vendable en général. De ce côté aussi se marque la faculté fondamentale de l'esprit : celle de s'opposer simultanément aux contenus dont il se donne la représentation, de se les représenter comme s'ils étaient indépendants de leur représentation. Certes, toute valeur que nous ressentons est par là même un sentiment ; mais nous visons à travers lui un contenu significatif pour soi, psychologiquement réalisé par le sentiment, mais non identique à lui, et ne s'épuisant point avec lui. Manifestement, pareille catégorie se situe au-delà du problème controversé de la subjectivité ou de l'objectivité de la valeur, puisqu'elle récuse la corrélation avec le sujet sans laquelle, à son tour, un « objet » est impossible ; disons plutôt qu'elle constitue un tiers élément, idéel, qui s'intègre à cette dualité sans s'y dissoudre. Conformément au caractère pratique de son champ d'application, elle dispose d'une forme de rapport bien particulière avec le sujet, ignorant la réserve impartie au contenu abstraitement « valide », sans plus, de nos représentations théoriques. Cette forme peut se désigner comme une exigence ou une ambition. La valeur inhérente à une chose, à une personne, à une relation, à un mouvement quelconques, *demande* donc à être reconnue. Naturellement cette demande, entendue comme événement, ne se rencontre qu'en nous, les sujets ; mais en y acquiesçant, nous avons le sentiment de ne pas seulement satisfaire une exigence posée à nous-même par nous-même — ni davantage de reproduire une détermination de l'objet. La signification d'un symbole corporel apte à nous inspirer des sentiments religieux ; l'appel moral découlant d'une situation de

vie donnée, qu'il s'agit de révolutionner ou de conserver, de pousser en avant ou de faire revenir en arrière ; l'émotion devant les grands événements, apparentée à un devoir de non-indifférence, à une obligation de réagir intérieurement ; le droit du concret visible à ne pas être pris simplement comme tel, à rentrer dans la sphère du jugement esthétique — voilà donc une série d'exigences qui s'éprouvent ou se réalisent exclusivement à l'intérieur du moi, sans correspondance ni début d'effectuation du côté des objets eux-mêmes, et qui, en tant que telles, se localisent cependant aussi peu dans le moi que dans lesdits objets. Du point de vue de l'objectivité naturelle, ces exigences paraîtront subjectives, du point de vue du sujet, objectives ; en vérité, elles relèvent d'une tierce catégorie, non constructible à partir des deux premières, située pour ainsi dire entre nous et les choses. J'ai déjà dit que la valeur de celles-ci ressortissait à ces figures de contenu dont nous ressentions l'autonomie au sein même de la représentation, et le détachement vis-à-vis de la fonction qui les fait vivre en nous ; cette « représentation » là, quand une valeur forme son contenu, est à y bien regarder le sentiment d'un appel, justement, et cette « fonction » là une exigence qui n'a pas d'existence hors de nous, mais néanmoins émane, quant à son contenu, d'un royaume idéel ne résidant pas en nous et n'adhérant pas non plus aux objets de l'évaluation telle une de leurs qualités propres ; car tout est bien plutôt dans la signification que ces objets possèdent pour nous sujets dans les ordonnancements du royaume idéel en question. Cette valeur que nous concevons comme indépendante de sa reconnaissance est une catégorie métaphysique ; à ce titre, elle est au-delà du dualisme sujet/objet, de même que la jouissance immédiate en deça. De ce côté-ci, l'unité concrète à laquelle ne s'appliquent pas encore ces notions différentielles, de ce côté-là, l'unité abstraite ou idéelle, dans la signifiance propre de laquelle disparaît à nouveau ce dualisme — tout comme dans le continu omni-englobant de la conscience, que Fichte nomme le moi, disparaît l'opposition entre le moi empirique et le non-moi empirique. De même que la jouissance, au moment de la fusion complète entre la fonction et son contenu, ne peut être dite subjective, parce qu'il n'y a là en face aucun objet pour justifier la notion de sujet, de même cette valeur qui est pour soi et vaut en soi n'a-t-elle rien d'objectif, puisqu'elle est conçue indépendante du sujet qui la

conçoit et se présente à lui avec une exigence de reconnaissance, sans rien perdre de son essence par la non satisfaction de celle-là.

Pour les sentiments de valeur nourrissant la pratique quotidienne de l'existence, cette sublimation métaphysique du concept n'entre pas en ligne de compte. Il s'agit seulement ici de la valeur vivant dans la conscience de sujets, et de l'objectivité naissant de ce processus psychologique de valorisation en contrepartie. J'ai montré auparavant que cette formation de la valeur découlait d'un écart qui s'ouvrait entre le sujet jouissant et la cause de sa jouissance. Et avec les variations de cet écart — mesuré non à l'aune de la jouissance dans laquelle il disparaît, mais du désir qui se développe avec lui et qu'il cherche à surmonter — surgissent alors ces différences d'accentuation axiologique, séparables en subjectives et objectives. Au moins pour ces objets sur l'estimation desquels repose l'économie, la valeur est le corrélat du désir — comme le monde de l'être est ma représentation, celui de la valeur est mon désir ; mais en dépit de la nécessité logico-physique voulant que toute pulsion désirante attende d'être satisfaite par un objet, elle s'oriente dans de nombreux cas, conformément à sa structure psychologique, vers cette seule satisfaction, l'objet lui-même restant pleinement indifférent pourvu qu'il calme la pulsion. Si l'homme se contente de la première femme venue sans la choisir individuellement ; mange tout ce qu'il peut mâcher et digérer ; s'il dort partout, ses besoins culturels se laissent apaiser avec les matériaux les plus simples, offerts tels que par la nature — alors la conscience pratique est encore entièrement subjective, exclusivement absorbée par l'état propre du sujet, par ses excitations et ses soulagements, et elle ne porte d'intérêt aux choses que dans la mesure où celles-ci sont les causes immédiates de tels effets. Le naïf besoin de projection de l'homme primitif, son existence tournée vers l'extérieur, acceptant d'évidence l'intériorité, masque sans doute cela. Mais le souhait conscient n'a pas toujours à passer pour un index suffisant du sentiment de valeur réellement actif. La recherche de l'efficacité, facilement compréhensible dans le gouvernement de nos énergies pratiques, nous présente assez souvent l'objet comme précieux, alors que ce qui nous agite vraiment, ce n'est pas lui avec sa signification objective, mais bien la satisfaction subjective du besoin qu'il est censé nous procurer. Partant de cet état — à ne pas toujours voir

bien sûr comme le premier chronologiquement, mais comme l'état élémentaire, fondamental, le premier en quelque sorte méthodologiquement parlant — la conscience se dirige vers l'objet lui-même par deux voies qui se rejoignent à nouveau. Dès qu'en effet un même besoin écarte de multiples possibilités de satisfaction, ou mieux les rejette toutes à l'exception d'une seule, et que donc est souhaitée non point seulement la satisfaction en général, mais celle que procure un objet déterminé, alors s'amorce en principe la conversion du sujet vers l'objet. Sans doute pourrait-on objecter qu'il s'agit dans tous les cas de la satisfaction subjective de la pulsion ; que dans le dernier, simplement, cette pulsion est par elle-même déjà si différenciée que seul est capable de la satisfaire un objet déterminé. Mais cette objection annulerait la différence en question si l'aiguisement de la pulsion l'orientait réellement vers un unique objet susceptible de lui suffire, et cela si exclusivement que serait rejetée toute satisfaction venant d'autres. Or c'est là une exception fort rare. La base assez large à partir d'où se développent même les pulsions les plus différenciées, la généralité initiale du besoin qui implique justement une poussée mais pas encore la spécification du but, continuent à fournir d'habitude la couche inférieure au contact de laquelle les vœux de satisfaction pointus prennent conscience de leur singularité individuelle. Le sujet, dont l'affinement limite le cercle des objets propres à le satisfaire, met ceux qu'il désire en contraste avec l'ensemble des autres : ils calmeraient aussi le besoin, et pourtant ne sont plus recherchés dorénavant. La distinction ainsi opérée oriente très fortement la conscience, selon des expériences psychologiques bien connues, vers les objets choisis, et les lui présente dotés d'une signifiance autonome. A ce stade, le besoin apparaît déterminé par l'objet ; de plus en plus, le sentiment pratique, dans la mesure où la pulsion cesse de se jeter sur n'importe quelle satisfaction encore possible, est régi par son terminus *ad quem*, et de moins en moins par son terminus *a quo* ; ainsi grandit l'espace que l'objet comme tel occupe dans la conscience. Ce qui est à lier au surplus avec ce qui suit. Pour autant que l'homme est violenté par ses pulsions, le monde forme pour lui une masse indifférenciée ; en effet, celui-ci n'étant à ses yeux que le moyen en soi insignifiant de la satisfaction pulsionnelle, laquelle en outre peut encore découler de toutes

sortes de sources, aucun intérêt ne s'attachera, dans cette mesure, à l'essence propre de l'objet. Mais que nous ayons besoin d'un objet bien particulier, unique en son genre, voilà qui fait prendre une conscience plus vive de notre besoin de l'objet en général. Cette conscience-là est d'une certaine manière plus théorique, elle diminue l'énergie aveugle de la pulsion se précipitant seulement vers sa propre extinction.

Comme la différenciation aiguisée du besoin va de pair avec l'affaiblissement de sa violence élémentaire, il y a dans la conscience davantage de place pour l'objet. Ou, vu de l'autre côté justement : parce que l'affinement et la spécialisation du besoin contraignent la conscience à se donner plus à l'objet, le besoin solipsiste est privé d'un certain *quantum* d'énergie. Partout l'affaiblissement des affects, c'est-à-dire de l'abandon inconditionnel du moi au contenu momentané de l'émotion, se trouve en relation de réciprocité avec l'objectivation des représentations, avec leur passage à une forme d'existence extérieure à nous. Ainsi par exemple la capacité de s'exprimer est-elle un des plus puissants moyens pour atténuer les affects. Par la parole, l'intérieur se projette quasiment à l'extérieur et se présente dès lors face à nous, telle une figure perceptible ; la violence de l'affect, de cette manière, est détournée. L'apaisement des passions et la représentation de ce qui est objectif en soi, avec son existence et sa signifiance, ne sont que les deux aspects d'un même processus fondamental. La conversion de l'intérêt intérieur — se détachant du simple besoin à satisfaire en raison des possibilités réduites de la satisfaction, pour enfin se tourner vers l'objet — peut visiblement s'opérer et s'accentuer aussi bien à partir de l'objet lui-même, dans la mesure où la satisfaction qu'il procure est difficile, rare, oblige à des détours et à une dépense d'énergie peu commune. Supposons même, en effet, un désir très différencié, orienté vers des objets fortement sélectionnés : il prendra lui aussi la satisfaction comme allant relativement de soi, tant qu'elle s'offrira sans difficulté ni résistance. Pour reconnaître l'importance propre des choses, n'est-ce pas la distance qui importe, cette distance qui s'établit entre elles et leur réception par nous ? Il s'agit là simplement d'un des nombreux cas où il faut se dégager des choses, creuser un espace entre elles et nous pour s'en donner une image objective. Assurément celle-ci n'est pas moins déterminée par une optique subjective que l'image indistincte ou distordue résultant d'un

écart trop grand ou trop petit ; mais c'est pour des raisons d'efficacité intrinsèques à la connaissance que la subjectivité prend justement cette accentuation spécifique, aux deux extrêmes de la distance. A l'origine, l'objet n'existe que dans son rapport à nous, il se fond entièrement dedans, et ne se présente face à nous qu'à partir du moment où il cesse de se conformer simplement à ce rapport. De même n'existe-t-il un désir propre des choses, qui reconnaisse leur être en soi et pour soi en cherchant justement à le surmonter, qu'à partir du moment où le souhait et la réalisation ne coïncident pas. La possibilité de la jouissance doit s'être d'abord dissociée, telle une vue de l'avenir, de notre état du moment, pour que nous désirions les choses, dès lors à distance de nous. Tout comme au plan intellectuel l'unité première de l'intuition, que nous observons chez les enfants, se scinde peu à peu en conscience du moi et de l'objet en face de lui, ainsi la jouissance naïve ne fait-elle place à la conscience de la chose en sa signification propre, à une sorte de respect envers elle, que si celle-ci se soustrait d'abord à elle. Là encore apparaît le lien entre l'affaiblissement des affects désirants et l'objectivation commençante des valeurs, la diminution de la violence élémentaire du vouloir et du sentir favorisant la prise de conscience du moi. Aussi longtemps que la personnalité s'abandonne sans réserve à l'affect du moment, entièrement pleine de lui et prise par lui, le moi ne saurait encore se former ; au contraire, la conscience d'un moi au-delà de ses émotions isolées, comme ce qui persiste à travers leurs alternances, ne se manifestera que si chacune cesse d'emporter tout l'individu ; il faut qu'échappe à leur emprise une part quelconque de celui-ci, formant le point d'indifférence de leurs contrastes : leur atténuation et leur limitation relatives pourront seules engendrer un moi, porteur toujours semblable de contenus dissemblables. Et de même que dans toutes les zones possibles de notre existence le moi et l'objet sont des notions corrélatives, qui encore indivises dans la forme originaire de la représentation se différencient par la suite au contact l'une de l'autre — de même la valeur autonome des objets ne devrait se déployer que dans l'opposition à un moi lui aussi autonome. La façon dont nous repousse l'objet, les difficultés de son obtention, le travail et l'attente qui se glissent entre le souhait et son accomplissement, tout cela donc sépare cet objet du moi, alors que l'un et l'autre,

dans la contiguïté immédiate du besoin et de la satisfaction, ne connaissent ni développement ni accentuation spéciale. Que la détermination ici agissante de l'objet consiste en sa seule rareté — proportionnée au désir suscité — ou dans les efforts positifs d'appropriation, en tout état de cause il crée d'abord par là cette distance de lui à nous qui permet finalement de lui attribuer une valeur au-delà de sa pure consommation.

Ainsi peut-on dire que la valeur d'un objet repose sur le désir qu'on en éprouve, mais un désir ayant perdu son instinctivité en ce qu'elle a d'absolu. De son côté l'objet, pour rester une valeur économique, ne doit pas lui non plus augmenter son prix à tel point qu'il fasse pratiquement l'effet d'un absolu. La distance du moi à l'objet de son désir peut devenir si vaste — en raison des difficultés à se le procurer, de son coût exorbitant, des doutes de nature morale ou autres s'opposant à sa quête — qu'il n'y a plus vraiment d'acte volitif, et que le désir s'éteint ou se réduit à l'ombre d'un vœu. L'écart entre sujet et objet d'où naît la valeur, du moins au sens économique, comporte donc une limite inférieure et supérieure, si bien que la formule qui mesure la valeur à la résistance freinant l'obtention des choses désirées en fonction des chances naturelles, sociales, et de production, passe à côté de la réalité. Le fer ne serait certes pas une valeur économique s'il s'obtenait aussi facilement que l'air pour respirer ; cela dit, la somme de ces difficultés ne devrait pas dépasser un certain seuil pour qu'on puisse tirer dudit métal la profusion d'outils qui en fait la valeur. Ou encore : on a soutenu que les œuvres d'un peintre fécond auraient moins de prix, à qualité artistique égale, que celles d'un autre moins productif ; ce n'est exact qu'au-delà d'un certain seuil quantitatif. Ne faut-il pas suffisamment d'œuvres pour qu'un peintre acquière jamais la gloire qui élèvera le prix de ses tableaux ? Ainsi encore, dans quelques pays à monnaies fiduciaires, la rareté de l'or, justement, fait que le bas peuple n'en voulait plus quand par hasard on lui en offrait. Vis-à-vis des métaux nobles en particulier, sur la rareté desquels on tend d'habitude à fonder leur qualité de substance monétaire, la théorie ne doit pas oublier qu'une telle rareté ne prend sens qu'à partir d'une fréquence assez grande, sans quoi ces métaux ne pourraient couvrir le besoin pratique de monnaie, ni donc acquérir la valeur qu'ils ont à titre de matières monétaires. Seule peut-être la cupidité pratique, qui désire

toujours plus que la quantité donnée des biens, et qui pour cela trouve chaque valeur trop mesurée, fera méconnaître que la valeur est, dans la plupart des cas, conditionnée non par la rareté, mais par une certaine moyenne entre celle-ci et la non-rareté. Le facteur de la rareté relève — la réflexion le montre aisément — de la signification propre à la sensibilité différentielle ; le facteur de la fréquence, de la signification propre à l'accoutumance. Comme la vie est partout déterminée par ces deux données — nous avons besoin que ses contenus soient distincts et changeants autant que de nous accoutumer à chacun d'eux —, une telle nécessité générale se présente ici sous la forme spéciale que voici : d'un côté la valeur des choses requiert une rareté, donc un relief original et une attention toute particulière, mais d'un autre côté il faut également une ampleur, une fréquence et une durée suffisantes pour qu'elles franchissent le seuil de la valeur.

Sur un exemple très éloigné des valeurs économiques, donc d'autant mieux fait pour illustrer l'aspect fondamental de ces dernières aussi, je vais montrer l'importance générale de la distanciation pour toute valorisation conçue comme objective : il s'agit du cas de l'art. Ce que nous appelons aujourd'hui le plaisir à la beauté des choses se développera relativement tard. Car malgré tout ce que chacune de ses occurrences peut visiblement offrir encore de jouissance immédiatement sensible, ce plaisir repose justement, pour ce qu'il a de spécifique, sur la conscience de pouvoir apprécier et savourer la chose elle-même, et non seulement un état d'excitation sensible ou supra-sensible qu'elle nous procurerait. Tout homme cultivé distinguera en principe avec une grande sûreté le plaisir esthétique et le plaisir sensuel pris à la beauté féminine, aussi peu qu'il sache éventuellement délimiter dans chaque cas particulier ces deux composantes du sentiment global qui est le sien. Dans le premier type de relation, nous nous donnons à l'objet, dans le second, c'est lui qui se donne à nous. La valeur esthétique a beau être étrangère, comme toute autre, à la nature même des choses, telle une projection du sentiment à l'intérieur de celles-ci, elle offre néanmoins la particularité qu'il s'agit là d'une projection parfaite : le contenu affectif pénètre entièrement l'objet, pour ainsi dire, et se présente face au sujet comme une signifiance dotée de sa propre norme, comme ce qui est l'objet. De quelle façon est née, dans l'histoire du psychisme, cette joie objective, esthétique devant les choses,

alors que la jouissance primitive, dont nécessairement dérivent toutes les jouissances supérieures, était certainement liée à leur aspect utile et consommable, immédiatement subjectif ? Une observation toute simple nous fournit peut-être la clé. Quand un quelconque objet a suscité en nous une grande joie stimulante, nous éprouvons toujours à le revoir ensuite un sentiment de plaisir, même s'il n'est plus question d'en tirer utilité ou jouissance. Ce plaisir en écho a un caractère psychologique très particulier, se définissant par le fait que de l'objet nous ne *voulons* plus rien désormais ; à la relation concrète qui nous unissait précédemment à lui se substitue sa simple perception comme unique source d'agrément ; dès lors, nous laissons intact son être, si bien que notre sentiment s'attache uniquement à son apparition, mais non à ce qui de lui est consommable en quelque sens. Bref, si auparavant nous avions apprécié l'objet comme un moyen pour atteindre nos fins pratiques ou eudémonistes, sa seule image intuitive à présent nous procure du plaisir, nous qui sommes là devant lui plus réservés, plus éloignés, sans le toucher. Ici me semblent déjà préfigurés les traits déterminants de la réalité esthétique, comme il s'avère trop évidemment aussitôt qu'on suit cette conversion des affects en remontant de la psychologie individuelle à l'évolution de l'espèce. Depuis longtemps déjà on cherche à déduire la beauté de l'utilité, mais en règle générale, parce qu'on exagérait leur parenté, on s'est embourbé dans une version grossièrement prosaïque du Beau. C'est évitable à condition de repousser suffisamment loin dans l'histoire de l'espèce les finalités extérieures et l'immédiateté sensualo-eudémoniste, jusqu'à ce stade où un sentiment de plaisir — instinct ou réflexe — se lia dans notre organisme à l'image des choses, sentiment devenant alors actif chez l'individu auquel se transmet héréditairement cette liaison psycho-physique, même sans que l'utilité de l'objet reste consciente dans son esprit même, voire existe tout simplement. Je n'ai pas à m'engager dans la controverse sur l'hérédité des liaisons établies de la sorte, il suffit dans notre contexte que tout se déroule comme si les qualités acquises étaient effectivement héréditaires. Le Beau serait donc d'abord pour nous ce qui se révéla utile à l'espèce, ce dont la perception nous donne ainsi du plaisir, sans que nous ayons, comme individus, un intérêt concret à cet objet — en quoi il n'y a bien sûr ni uniformisation du goût individuel, ni son blocage

à un niveau moyen, ou commun à l'espèce. Ces échos de l'utilité générique, recueillis par toute la multiplicité des psychismes individuels, sont modelés par la suite en autant de particularités absolument impossibles à préjuger : on pourrait dire que pareil sentiment de plaisir, détaché de la réalité de sa cause première, est devenu en fin de compte une *forme* de notre conscience, indépendante des premiers contenus qui suscitèrent son développement et disposée à intégrer tous les autres qu'introduit en son sein la constellation psychique. Dans les cas où nous avons encore l'occasion d'un plaisir réaliste, notre sentiment vis-à-vis de la chose n'est pas spécifiquement esthétique, c'est au contraire un sentiment concret prêt à se changer dans le précédent, à la condition seulement d'une certaine distanciation, abstraction et sublimation. Il y a là un phénomène très fréquent : après l'établissement d'une liaison déterminée, l'élément opérant celle-ci vient à disparaître, ses services n'étant plus requis. La liaison entre certains objets utiles et le sentiment de plaisir s'est si bien consolidée dans l'espèce, de par un mécanisme héréditaire ou transmis de quelque autre façon, que la simple vue de ces objets nous plaît en dehors de tout bénéfice utile. Voilà l'explication de ce que Kant appelle désintéressement esthétique, c'est-à-dire l'indifférence envers la réelle existence de l'objet pourvu que nous soit donnée sa « forme », i.e. sa visibilité ; d'où cette transfiguration supra-terrestre du Beau — due à l'éloignement historique des motifs réels occasionnant le sentiment esthétique ; d'où aussi l'idée que le Beau est typique, supra-individuel, valable universellement — l'évolution de l'espèce ayant depuis longtemps épuré ces mouvements intérieurs de tout l'aspect spécifique, uniquement individuel, des motivations et expériences particulières ; d'où enfin la fréquente impossibilité de fonder le jugement esthétique par l'entendement, ainsi que la contradiction dans laquelle il entre maintes fois avec ce qui nous est utile ou agréable en tant qu'individus. Or toute l'évolution de la valeur utilitaire à la valeur esthétique des choses est un processus d'objectivation. Quand je dis belle une d'entre elles, sa qualité, sa signification restent indépendantes des dispositions et des besoins du sujet d'une tout autre manière que si elle est simplement utile. Tant que les choses se réduisent à cela, elles sont fonctionnelles, remplaçables l'une par l'autre pourvu qu'elles aient la même efficacité. Dès qu'elles deviennent belles,

elles ont un être pour soi individuel, si bien que la valeur dont l'une est dotée pour nous ne saurait se remplacer par aucune autre, aussi belle en son genre. Nul besoin de suivre la genèse de l'élément esthétique, depuis ces indications indigentes jusqu'à la profusion de ses figures élaborées, pour reconnaître ce que voici : l'objectivation de la valeur naît du rapport de distance créé entre l'origine subjectivo-immédiate de la valorisation de l'objet et notre sentiment momentané de celui-ci. Plus cette utilité pour l'espèce, qui conféra d'abord à l'objet un intérêt et une valeur, recule dans le temps et s'oublie comme telle — et plus tend à s'épurer la joie esthétique devant la simple forme et vision de l'objet ; et plus ce dernier se présente face à nous avec sa dignité propre ; et plus nous lui prêtons un sens ne s'épuisant pas avec l'accident de sa consommation subjective ; et plus la relation de par laquelle nous apprécions les choses en tant que moyens à notre disposition cède la place au sentiment de leur valeur autonome.

J'ai choisi cet exemple parce que l'action objectivante de ce que je nomme distanciation s'illustre particulièrement bien sur un écart temporel. Le processus, naturellement, est intensif et qualitatif, aussi la désignation quantitative reste-t-elle ici purement symbolique. Le même effet peut être provoqué par une série d'autres facteurs, comme on l'a déjà vu : rareté de l'objet, difficulté de son obtention, nécessité du renoncement. Même si dans ces cas, essentiels pour l'économie, la signification des choses demeure toujours relative à nous, tributaire de notre reconnaissance — le tournant décisif tient à ce qu'elles nous affrontent, après ces évolutions, de puissance à puissance, tel un monde de substances et d'énergies décidant par leur qualité si elles satisferont nos désirs et dans quelle mesure, exigeant de nous combat et labeur avant de se rendre à nous. Dès lors que surgit la question du renoncement — du renoncement à un *sentiment* auquel finalement tout revient — l'occasion est donnée d'orienter la conscience sur l'objet de celui-là. L'état, stylisé par l'idée de paradis, dans lequel le désir et son accomplissement ne sont pas encore dissociés — état se présentant non point à une époque historiquement délimitée, mais partout et à des degrés très divers — est voué à disparaître, mais promet de nouveau, par là-même, la réconciliation : le sens de la distanciation est qu'elle soit surmontée. L'aspiration, l'effort, le sacrifice qui se glissent

entre les choses et nous, voilà ce qui doit les conduire jusqu'à nous. Distanciation et rapprochement sont, dans l'ordre pratique aussi, des notions corrélatives, chacune supposant l'autre et toutes deux formant les aspects de ce rapport aux choses que, subjectivement, nous appelons notre désir, et objectivement leur valeur. Nous avons à éloigner de nous l'objet consommé pour le désirer à nouveau ; mais par rapport à ce lointain, le désir est la première étape du rapprochement, le premier rapport idéel avec l'objet. La double signification du désir — il naît d'une distance à l'égard des choses, que justement il s'efforce de surmonter, mais suppose une proximité entre celles-là et nous pour que soit ressentie la distance existante — fut magnifiquement exprimée par Platon, avec sa définition de l'amour comme un état intermédiaire entre l'avoir et le non-avoir. La nécessité du sacrifice, l'expérience que le désir ne s'apaise pas sans frais, accentuent ou redoublent cette relation : elles nous donnent la conscience la plus pressante de l'écart entre notre moi actuel et la jouissance des choses ; mais en nous indiquant justement la voie pour le surmonter. L'évolution ultérieure vers un accroissement simultané de la distance et de la proximité se présente clairement aussi comme un processus historique de différenciation. La culture entraîne un élargissement de l'intérêt : la périphérie où résident les objets de l'intérêt s'éloigne toujours plus du centre, c'est-à-dire du moi. Mais cet éloignement n'est possible que par un rapprochement simultané. Si aux yeux de l'homme moderne les choses, les personnes, les événements à des centaines ou à des milliers de lieues possèdent une signification vitale, encore faut-il commencer par les rapprocher plus près de lui que de l'homme primitif, pour qui rien de tel n'existe ; à telle enseigne que pour ce dernier ils sont encore au-delà des déterminations positives appelées proximité ou éloignement. Lesquelles se dégagent ordinairement par leur interaction d'un pareil état d'indifférence. L'homme moderne est obligé de travailler tout autrement, de fournir des efforts bien plus intenses que l'homme primitif, autrement dit la distance jusqu'aux objets de son vouloir est extraordinairement plus vaste, des conditions beaucoup plus dures s'interposent là-entre ; en revanche, la quantité de ce qu'il rapproche de lui, idéellement par son désir, réellement par les sacrifices découlant de son travail, est infiniment plus grande. Le processus culturel — le même qui

conduit des états subjectifs de la pulsion et de la jouissance à la valorisation des objets — disjoint de plus en plus nettement les éléments de notre double rapport de distance et de proximité envers les choses.

Les phénomènes subjectifs de la pulsion et de la jouissance s'objectivent dans la valeur : des rapports objectifs, il surgit obstacles, privations, exigences de prix à payer, qui écartent de nous la cause ou la teneur factuelle de la pulsion et de la jouissance, à telle enseigne qu'elles deviennent pour nous en un seul et même acte « objet » et valeur. La question, radicale en son abstraction, de la subjectivité ou de l'objectivité de la valeur est donc généralement mal posée. On risque en particulier les pires malentendus à trancher au profit de la subjectivité en arguant de ce que nul objet n'a la même valeur universellement, celle-ci changeant de lieu en lieu, d'une personne à l'autre, voire d'heure en heure. Ici gît la confusion entre la subjectivité et l'individualité de la valeur. Que j'éprouve un désir de jouissance ou une jouissance, est purement subjectif pour autant qu'il n'y a là-dedans aucune sorte de conscience ou d'intérêt marqué pour l'objet comme tel. Mais alors intervient un processus entièrement nouveau, celui de la valorisation : le contenu du vouloir et du sentir prend la forme de l'objet. Celui-ci se présente désormais face au sujet avec une dose d'indépendance, s'offrant ou se refusant à lui, assortissant son obtention de certaines exigences, élevé, de par le choix initialement arbitraire qui fut fait de lui, jusqu'au sein d'un ordre légal où il connaît de nécessaires destins et conditionnements. Peu importe que les contenus qui prennent cette forme objective ne soient pas les mêmes pour tous les sujets. A supposer que l'humanité entière opère une évaluation rigoureusement identique, son « objectivité » ne dépasserait en rien celle qu'ont déjà les évaluations strictement individuelles ; car dès qu'un contenu se trouve valorisé au lieu de fonctionner simplement comme satisfaction pulsionnelle, comme jouissance, il est à une distance objective de nous, fixée par les déterminations concrètes que sont les obstacles et les combats inéluctables, les gains et les pertes, les pesées et les prix. La raison pour laquelle revient sans cesse la question biaisée de l'objectivité ou de la subjectivité des valeurs, c'est que nous trouvons dans l'état empirique achevé un nombre incalculable d'objets devenus tels en vertu de pures représentations. Aussitôt

qu'il y a un objet fini dans notre conscience, la valeur qui lui échoit paraît exclusivement résider du côté du sujet ; le premier aspect dont je sois parti, le classement des contenus dans les séries de l'être et de la valeur, me semble simplement synonyme de leur partage entre objectivité et subjectivité. Mais on ne réfléchit pas, cela étant, que l'objet de la volonté est en tant que tel différent de l'objet de la représentation. Tous deux auront beau occuper exactement la même place dans les séries espace, temps et qualité, l'objet désiré se présente en face de nous bien autrement que l'objet représenté, signifie pour nous bien autre chose que lui. Je rappellerai l'analogie de l'amour. La personne que nous aimons n'est pas du tout la même figure que celle dont nous acquérons la connaissance par la représentation. Je ne pense pas ici aux décalages, aux falsifications qu'introduit l'affect dans l'image fournie par la première. Car on reste là encore dans le domaine de la représentation et à l'intérieur des catégories intellectuelles, aussi modifié que soit leur contenu. Or, très fondamentalement, la personne aimée sera pour nous un tout autre objet que la personne représentée, elle aura en dépit de l'identité logique une signification entièrement différente, de même que le marbre de la *Vénus de Milo* pour le cristallographe ou pour l'esthéticien. Ainsi donc, un seul et même élément de l'être, reconnu comme tel d'après certaines déterminations, peut devenir objet pour nous sur les modes totalement différents de la représentation et du désir. Au sein de chacune de ces catégories, l'opposition sujet/objet a d'autres causes et d'autres effets, si bien que la confusion s'instaure quand on place la relation pratique de l'homme à ses objets devant pareille alternative, uniquement valide dans le champ de la représentation intellectuelle. Car si la valeur d'un objet n'est pas objective au même titre que sa couleur ou son poids, elle n'est pas davantage subjective au sens conforme à cette objectivité-là ; pareille subjectivité convenant plutôt à une coloration provenant d'une illusion d'optique, où à n'importe quelle qualité attribuée à une chose par erreur de raisonnement, ou à un être dont la réalité nous est suggérée par la superstition. Le rapport pratique aux choses, en revanche, produit une tout autre espèce d'objectivité : parce que les circonstances réelles repoussent le contenu du désir et de la jouissance loin du mouvement subjectif lui-même, et engendrent donc pour les choses la catégorie spéciale que nous appelons leur valeur.

Au sein de l'économie maintenant, le processus est tel que le contenu du sacrifice ou du renoncement, qui s'interpose entre les hommes et l'objet de leur désir, est en même temps l'objet du désir d'un autre : le premier doit renoncer à une possession ou jouissance souhaitée par le second, afin de l'inciter à renoncer aussi à ce qu'il possède et que lui, le premier, désire. Je montrerai que l'économie du producteur autonome isolé est réductible aussi à cette même formule. Donc deux constitutions de valeur s'enchevêtrent, il faut qu'une valeur soit misée pour qu'une autre soit gagnée. Le phénomène, alors, se déroule comme si les choses déterminaient réciproquement leur valeur entre elles. Échangées les unes contre les autres, elles trouvent dans le contact qu'elles ont ensemble la réalisation pratique de leur valeur et la mesure de celle-ci. C'est la conséquence et l'expérience la plus nette de la distanciation des objets vis-à-vis du sujet. Tant qu'ils restent immédiatement proches, que la différenciation des désirs, la rareté de l'occurrence, les difficultés et les obstacles de l'acquisition ne les éloignent pas du sujet, ils sont pour lui désir et jouissance, mais pas encore objets des deux. Le processus, déjà indiqué, par lequel ils le deviennent, s'achève quand l'objet distanciant qui en même temps surmonte la distance est spécialement produit à cette fin. Ainsi obtient-on l'objectivité économique la plus pure, les objets déliés du rapport subjectif à la personnalité ; pareille production s'effectuant pour un autre qui entreprend la similaire pour le premier, lesdits objets entrent dans une relation objective réciproque. La forme que prend la valeur dans l'échange classe celle-ci dans la catégorie décrite ci-dessus, au-delà du sens strict de la subjectivité comme de l'objectivité ; dans l'échange, la valeur devient supra-subjective, supra-individuelle, mais non pour autant une qualité ou réalité factuelle inhérente à la chose : valeur se présentant plutôt comme prétention de la chose, dépassant sa réalité immanente, à n'être cédée, à n'être acquise qu'en échange d'une contre-valeur correspondante. Le moi, bien que source générale des valeurs, se retire si loin de ses créations qu'elles peuvent désormais mesurer leur importance les unes aux autres sans se référer constamment à lui. Mais cette relation purement objective des valeurs entre elles, s'accomplissant dans l'échange et véhiculé par lui, a manifestement pour but final la jouissance subjective de celles-ci : elles sont mises à notre portée plus nombreuses et plus

intenses que ce ne serait possible dans l'abandon et la compensation objective suscités par le circuit d'échanges. Comme on a dit du principe divin que, après avoir doté les éléments de l'univers de leurs énergies, il s'était retiré pour les remettre au jeu mutuel de ces énergies ; mais aussi que la puissance divine avait choisi d'autonomiser le processus de l'univers en tant que moyen approprié entre tous pour atteindre le plus complètement ses fins avec l'univers ; ainsi, en économie, revêtons-nous les choses d'un quantum de valeur comme s'il s'agissait là de leur qualité intrinsèque, pour les remettre ensuite au mouvement des échanges, à un mécanisme objectivement déterminé par ces *quanta*, à une interaction impersonnelle entre les valeurs, d'où elles reviennent, multipliées, source d'une jouissance plus intense, à leur but final qui était leur point de départ : le sentiment des sujets eux-mêmes. Ainsi se fonde et s'amorce la formation de la valeur, la direction dans laquelle s'accomplit l'économie, et qui par ses effets porte le sens de l'argent. Tournons-nous maintenant vers les voies de son développement.

II

La forme technique du circuit économique crée un empire des valeurs plus ou moins autonomisé par rapport à son infrastructure individuelle et subjective. Autant l'individu achète parce qu'il apprécie et désire consommer l'objet, autant il lui est impossible d'exprimer efficacement ce désir autrement qu'avec et à travers un autre objet qu'il échange contre le premier ; ainsi le processus subjectif par lequel l'objet devient une « valeur », dans la différenciation et la tension croissante entre sa fonction et son contenu, s'élargit en une relation objective, supra-individuelle, entre des objets. Les individus, incités par leurs désirs et leurs estimations à effectuer tel ou tel échange, ont seulement conscience de réaliser des rapports de valeurs dont le contenu serait inhérent aux choses mêmes : la quantité de valeur d'un objet correspond à une quantité précise de valeur de l'autre objet, et cette proportion, telle une mesure objective, quasi légale, s'impose aux motifs personnels — dont elle émane et où elle ira s'achever — tout comme s'impose à nous, dans une perception du même genre, l'objectivité des valeurs morales ou autres. C'est ainsi du moins que se présenterait une économie pleinement développée. Les objets y circuleraient en vertu de normes et de mesures à tout instant bien établies, avec lesquelles ils constituent, face à l'individu, une sorte d'empire objectif. Il peut y prendre part ou non, mais dès qu'il le veut, il ne peut le faire que comme support ou comme réalisateur de ces normes fixées en dehors de lui. L'économie tend vers un niveau de développement qui n'est nulle part entièrement irréel et nulle part entièrement réalité : le niveau où les choses déterminent, les unes par rapport aux autres, leurs valeurs réciproques, comme par un mécanisme autonome — nous laissons de côté la question de savoir combien de sentiment et de subjectivité ont été préalablement absorbés par ce mécanisme. Mais du fait précisément que pour obtenir l'objet il faut en abandonner un autre, sa valeur prend tout le caractère visible et sensible dont elle est capable. Cette compensation réciproque par laquelle tout objet de l'économie exprime sa valeur dans un autre objet les arrache tous deux à leur pure signification affective : la détermination de la valeur, par sa relativité, les objectivise. Voilà qui présuppose

la relation fondamentale à l'être humain, dans l'affectivité duquel se déroulent évidemment tous les processus d'évaluation : cette relation a pour ainsi dire pénétré toutes choses, elle est présente quand celles-ci entrent dans le mouvement des évaluations réciproques, qui ne découlent pas de leur valeur économique mais en constituent déjà le support ou le contenu.

L'échange économique arrache donc les choses à leur imbrication dans la pure subjectivité des sujets, et, investissant en elles sa propre fonction économique, fait qu'elles se déterminent mutuellement. La valeur effective concrète prêtée à l'objet ne vient pas seulement du désir qu'il suscite, mais également du désir suscité par un autre objet. Elle est caractérisée non par le rapport au sujet désirant, mais par le fait que ce rapport ne peut s'établir qu'au prix d'un sacrifice : sacrifice de ce côté-ci, valeur de jouissance de ce côté-là, et inversement. D'où cette compensation mutuelle des objets qui fait apparaître de façon très particulière la valeur comme leur propriété objective intrinsèque. Tandis qu'on négocie pour l'objet — c'est-à-dire qu'on fixe le coût du sacrifice qu'il représente — son importance apparaît aux deux contractants plutôt comme quelque chose d'extérieur à eux, comme si l'individu ne ressentait l'objet que dans son rapport à lui-même ; nous verrons aussi plus loin comment l'économie isolée, plaçant le sujet économique face aux exigences de la nature, lui impose la même nécessité d'un sacrifice pour obtenir un objet : ainsi le même type de relation — avec simple changement de l'un des supports — peut conférer ici aussi à l'objet la même importance autonome, découlant de ses propres conditions objectives. Le désir éprouvé par le sujet est bien, derrière tout cela, la force agissante, mais une force incapable en elle-même d'engendrer cette forme de valeur, qui bien plutôt résulte de la seule compensation réciproque des objets. L'économie fait passer le flux des évaluations à travers la forme de l'échange, créant en quelque sorte un empire intermédiaire entre les désirs, source de tous les mouvements qui animent le monde des hommes et la satisfaction de jouissance dans laquelle ils débouchent. En économie, prise comme forme particulière de relations et de comportements, ce qui est spécifique, n'ayons pas peur d'employer ici une formule paradoxale, ce n'est pas tant le fait que des *valeurs* sont échangées, mais le fait qu'il y a *échange* de valeurs. Naturel-

lement, l'importance que les choses prennent à travers l'échange n'est jamais totalement séparée de leur importance subjective immédiate, décisive à l'origine pour l'établissement d'un rapport, je dirai même que les deux ne font qu'un, comme le fond et la forme. Cependant le processus objectif, qui domine si souvent aussi la conscience de l'individu, fait abstraction du fait que son matériau est constitué de valeurs et déduit son essence profonde de l'égalité de ces valeurs — un peu comme la géométrie ne s'occupe que des rapports de grandeur entre les choses, sans s'intéresser aux substances qui seules cependant font que ces rapports existent réellement. Si donc l'économie elle-même, et non seulement l'étude de l'économie, consiste en une abstraction à partir de la vaste réalité des processus de valorisation, cela n'est pas aussi étrange qu'il y paraît de prime abord : il suffit de se rendre compte clairement à quel point toute activité humaine, dans chaque province de la psyché, fonctionne par abstractions. Les énergies, les relations et les qualités des choses — dont notre propre essence est aussi, dans une certaine mesure, partie intégrante — se trouvent dans la réalité objective étroitement mêlées en un ensemble unifié : c'est seulement quand nous nous mettons à nous y intéresser et à vouloir les transformer que nous découpons ce tout en une multiplicité de séries ou de motifs autonomes. Ainsi chaque science explore des phénomènes et ceux-ci, sous l'angle choisi par elle, prennent une unité entre eux et se démarquent par rapport aux problèmes des autres sciences ; et cependant la réalité se moque de ces frontières, chaque fragment de monde représente un conglomérat de tâches pour les sciences les plus diverses. De même dans notre vie pratique : dans la complexité externe et interne des choses nous découpons des séries unilatérales, ainsi se créent les grands systèmes d'intérêts culturels. De même encore dans les activités de la vie affective. Que notre sensibilité se tourne vers le sacré ou le profane, que nous nous sentions portés à la mélancolie ou à la vie en société, ce sont toujours des abstractions opérées à partir de l'ensemble de la réalité qui nous emplissent de contenus affectifs — soit que notre capacité à réagir ne saisisse parmi les impressions offertes que celles qui entrent dans telle ou telle commune notion d'intérêts, soit que, d'elle-même, elle prête à chaque objet une coloration, dont la justification inhérente à l'objet s'unit étroitement, dans la totalité de celui-ci, aux justifications d'autres

colorations, formant une unité objectivement indissociée. Voici donc encore une des formules possibles pour saisir le rapport de l'homme au monde : dans cette unité absolue, dans cette interpénétration générale des choses, où celles-ci se portent mutuellement et ont toutes le même droit à l'existence, nous procédons inlassablement, en pratique comme en théorie, à l'abstraction d'éléments particuliers pour en faire des unités et des totalités relatives. Nous ne sommes pas reliés — si ce n'est par des sentiments tout à fait généraux — à la totalité de l'être : il faut que, poussés par les besoins de notre pensée et de notre action, nous opérions des abstractions à partir des phénomènes, que nous leur prêtions l'autonomie relative d'une cohésion purement interne que le continu des mouvements universels refuse à leur être objectif, pour que nous puissions acquérir un rapport au monde déterminé dans ses aspects particuliers. Ainsi le système économique repose assurément sur une abstraction : rapport de réciprocité dans l'échange, balance entre le sacrifice et le gain, alors que, dans le processus réel, il est indissolublement lié à son fondement et à son résultat, c'est-à-dire aux désirs et aux jouissances. Mais cette forme d'existence ne le distingue pas des autres domaines que nous découpons, à partir de l'ensemble des phénomènes, pour satisfaire nos intérêts.

Ce qui caractérise de manière décisive l'objectivité de la valeur économique, objectivité qui délimite le domaine de l'économie comme un domaine autonome, c'est le fait que, fondamentalement, la validité de la valeur s'exerce au-delà de l'individu. Le fait que, pour obtenir l'objet, il me faut en abandonner un autre prouve que cet objet est précieux non seulement pour moi, mais aussi en soi, c'est-à-dire pour une autre personne. Ainsi la forme économique des valeurs justifie de la façon la plus évidente l'équation : objectivité = validité pour les sujets. Cette équivalence, qui ne devient consciente et intéressante qu'à l'occasion de l'échange, confère à la valeur le caractère de l'objectivité. En effet, chacun des deux éléments peut bien n'être précieux qu'à titre purement personnel ou purement subjectif : le fait qu'ils soient équivalents entre eux constitue un moment objectif, inhérent ni à l'un ni à l'autre, sans être pour autant extérieur aux deux. L'échange présuppose une mesure objective des évaluations subjectives, mais qui ne leur est pas antérieure, le tout consistant en un seul et même acte.

Il faut bien se rendre compte ici que la plupart des rapports entre les hommes peuvent être rangés dans la catégorie de l'échange : il représente l'interaction à la fois la plus pure et la plus intense, constitutive de la vie humaine en quête de matière et de contenu. D'une part on ignore souvent à quel point ce qui, à première vue, apparaît comme action unilatérale inclut en réalité une interaction : l'orateur face à l'assemblée, le maître devant sa classe, le journaliste à l'égard de son public semble bien être celui qui mène le jeu et exerce son influence ; en réalité, chacun ressent, dans une telle situation, à quel point il est déterminé, guidé par l'effet en retour de la masse en apparence purement passive ; pour les partis politiques, la formule est universelle : « je suis leur chef, il faut donc que je les suive » ; un grand hypnotiseur a même souligné récemment que, dans la suggestion hypnotique, — pourtant le cas manifestement le plus typique d'une partie entièrement active et de l'autre totalement sous influence — il se produit une action, fort difficile à décrire, de l'hypnotisé sur l'hypnotiseur, sans laquelle l'effet ne serait jamais atteint. Et de plus, toute interaction est à considérer comme un échange : la conversation, l'amour (même s'il lui est répondu par d'autres sentiments), le jeu. Il y a là, certes, une différence apparente — dans l'interaction, on donne ce que l'on n'a pas, tandis que dans l'échange on ne donne que ce que l'on a — mais cette objection ne tient pas. En effet, d'un côté, dans l'interaction, on ne peut jamais exercer que sa propre énergie et le don de sa propre substance ; et de l'autre côté, on ne fait pas l'échange pour l'objet que l'autre avait auparavant, mais pour le réflexe affectif que l'on éprouve et que l'autre n'avait pas ; car le sens de l'échange, c'est que la somme de valeur soit plus grande après qu'avant, et cela signifie bien que chacun donne à l'autre plus qu'il n'a possédé lui-même. Assurément, interaction et échange représentent la même notion, au sens plus large et au sens plus étroit du terme. Mais dans les relations humaines, la première apparaît, de façon tout à fait prépondérante, sous des formes qui permettent de la considérer comme échange. Tandis que notre destin naturel fait de chaque journée un continu de gains et de pertes, de flux et de reflux des contenus vécus, il se spiritualise dans l'échange, quand, consciemment, une chose est substituée à une autre. De même, le processus de synthèse intellectuelle qui, à partir de choses existant les unes à côté des

autres, crée des choses existant avec et pour les autres ; de même le moi qui, parcourant de l'intérieur le flot des données sensorielles, leur confère la forme de sa propre unité : l'échange leur a permis de saisir ce rythme naturel de notre existence et d'en organiser les éléments en une cohésion pleinement signifiante. C'est sans doute l'échange de valeurs économiques qui échappe le moins à la coloration du sacrifice. Quand nous échangeons amour contre amour, nous ne saurions que faire d'autre avec toute cette énergie interne qui se manifeste là : en donnant cet amour, nous ne sacrifions, abstraction faite des conséquences sur nos activités externes, rien d'utile ; quand, dans l'échange de paroles, nous transmettons nos propres contenus spirituels, ceux-ci n'en diminuent pas pour autant ; quand nous offrons à notre entourage l'image de notre personnalité, tandis que nous accueillons en nous celle des autres, cet échange ne réduit en aucune façon la possession de soi. Dans tous ces échanges, l'augmentation de la valeur ne résulte pas d'un calcul des profits et pertes : au contraire, ou bien la contribution de chaque partie se situe tout à fait au-delà de cette opposition, ou bien le simple fait de pouvoir apporter sa propre contribution représente déjà un gain en soi, de sorte que le don en retour est ressenti par nous comme un cadeau immérité, en dépit de notre propre don. L'échange économique au contraire — qu'il concerne des substances ou du travail ou de la force de travail investie dans des substances — représente toujours le sacrifice d'un bien qui aurait été utilisable ailleurs, même si dans le résultat final c'est l'augmentation de bonheur qui l'emporte.

L'idée qu'en économie tout est interaction, et dans le sens spécifique de l'échange-sacrifice, doit faire face à une objection : celle qu'on a élevée contre l'assimilation de la valeur économique à la valeur d'échange. Même l'agriculteur tout à fait isolé qui donc n'achète ni ne vend — a-t-on dit — doit faire une estimation de ses produits et de ses moyens de production, donc se forger une notion de la valeur indépendamment de tout échange, pour que le rapport entre ses dépenses et ses recettes soit correct. Mais ce fait confirme précisément ce qu'il est censé infirmer. Car toute supputation pour savoir si tel produit justifie telle dépense de travail ou autre, est pour le sujet économique exactement la même que l'estimation de ce que l'on donne par rapport à ce que l'on reçoit, telle qu'elle se produit dans l'échange. En effet, face

à cette notion d'échange on se rend souvent coupable de la confusion de pensée qui consiste à parler d'un rapport, d'une relation, comme s'il s'agissait de quelque chose d'extérieur aux éléments entre lesquels elle joue. Elle ne représente pourtant qu'un état ou un changement interne à chacun d'eux, mais rien qui se situerait *entre* ceux-ci, comme un objet placé dans l'espace entre deux autres objets. Lorsque l'on subsume sous le concept d'« échange » les deux actes ou changements d'état qui se déroulent dans la réalité, il est certes tentant de se représenter qu'avec l'échange il s'est passé quelque chose à côté ou au-dessus de ce qui se produit à l'intérieur de l'un ou l'autre des deux contractants : comme si la substantialisation abstraite dans le concept du « baiser », que l'on « échange » aussi, devait nous conduire à considérer le baiser comme existant quelque part en dehors des deux paires de lèvres, de leurs mouvements et de leurs sensations. Du point de vue de son contenu immédiat, l'échange n'est que la double occurrence, avec relation causale, du fait qu'un sujet possède quelque chose qu'il n'avait pas auparavant et qu'en retour il n'a plus quelque chose qu'il possédait avant. Ici notre agriculteur isolé, obligé de faire quelques sacrifices pour obtenir quelques résultats, se comporte de la même façon que celui qui fait un échange : à cela près que son partenaire n'est pas un deuxième sujet doué de volonté, mais l'ordre des choses et les lois de la nature, aussi peu coutumiers de satisfaire nos désirs sans aucun sacrifice de notre part, que n'importe quel être humain. Les calculs de valeur qu'il fait pour déterminer ses actions sont en général exactement les mêmes que dans l'échange. Certainement, pour le sujet économique en tant que tel, il est parfaitement égal d'enfouir dans le sol des substances ou des forces de travail en sa possession, ou de les donner à un autre humain, pourvu que le résultat de cette cession revienne au même pour lui. Le processus subjectif d'échange entre sacrifice et gain qui se déroule à l'intérieur de la psyché individuelle ne représente nullement, par rapport à l'échange inter-individuel, une forme purement secondaire ou imitée ; c'est exactement l'inverse : c'est l'échange — entre cession et acquisition — se déroulant à l'intérieur de l'individu, qui représente la condition fondamentale et constitue pour ainsi dire l'essence et la substance de tout échange entre deux parties. Ce dernier n'est qu'une simple sous-catégorie du premier ; celle où la cession est

provoquée par l'exigence d'autrui, alors qu'il peut, avec un égal résultat pour le sujet, être provoqué par des choses et leurs mécanismes naturels. Il est extrêmement important d'opérer cette réduction du processus économique à ce qui se passe *réellement*, c'est-à-dire dans la psyché de tout sujet économique. Le fait qu'avec l'échange tout se déroule dans la réciprocité, déterminé par ce qui se déroule à l'intérieur d'un autre individu, ne doit pas nous empêcher de voir que l'économie naturelle, pour ainsi dire solipsiste, revient à la même formule fondamentale que l'échange entre deux parties, à savoir : un processus de compensation entre deux déroulements subjectifs à l'intérieur de l'individu. Celui-ci ne se pose pas le moins de monde la question secondaire de savoir si l'incitation lui vient de la nature des choses ou de la nature de l'homme, si elle relève exclusivement de l'économie naturelle ou de l'économie échangiste. Toutes les évaluations subjectives déclenchées par des objets que l'on peut se procurer sont obtenues, en général, par renoncement à d'autres valeurs : soit que le renoncement consiste en ce travail qui n'est qu'indirectement un travail pour nous-même et se présente sous la forme d'un travail pour autrui, soit qu'il consiste, comme c'est souvent le cas, en un travail effectué directement au service de nos propres objectifs. Et là, il apparaît très clairement que l'échange est exactement aussi productif et créateur de valeurs que ce qu'on appelle proprement production. Dans les deux cas, il s'agit de recevoir des biens au prix d'autres biens que l'on abandonne, et de telle sorte que l'état final procure un surplus de sentiments de satisfaction par rapport à l'état antérieur. Il n'est pas en notre pouvoir de créer ni de nouvelles matières ni de nouvelles énergies, mais nous pouvons redistribuer celles qui existent, de telle sorte que le plus grand nombre possible d'entre elles s'élèvent de la série de la réalité à la série de la valeur. Ce déplacement structurel à l'intérieur de la masse de matériau donné, c'est ce que réalise aussi bien l'échange entre les hommes que l'échange avec la nature, appelé production : tous deux sont donc à ranger sous la même notion de la valeur, dans les deux cas il s'agit de remplir l'espace laissé vide par l'objet qu'on abandonne, à l'aide d'un objet de plus grande valeur ; dans ce déplacement, l'objet, auparavant étroitement lié au moi désirant et jouissant, se sépare de celui-ci, et c'est alors seulement qu'il devient valeur. Cette connexion

profonde entre valeur et échange fait non seulement que la première conditionne le second, mais aussi que le second conditionne la première : connexion déjà révélée par le fait que tous deux constituent, dans d'égales proportions, le fondement de la vie pratique. Autant notre vie semble déterminée par les mécanismes objectifs qui régissent les choses, autant il nous est impossible en réalité de faire un pas, ou d'avoir une pensée sans que notre sentiment n'attribue des valeurs aux choses et ne dirige nos actes en fonction de ces valeurs. Nos actes eux-mêmes s'accomplissent suivant le schéma de l'échange : depuis la satisfaction des besoins les plus vils jusqu'à l'obtention des suprêmes biens intellectuels et spirituels, toujours il nous faut miser une valeur pour en gagner une autre. Il est probablement impossible de distinguer ici l'effet de la cause : soit qu'on ne puisse les séparer dans les processus fondamentaux où ils constituent l'unité de notre vie pratique, car cette unité, incapables de la saisir immédiatement en tant que telle, nous la décomposons en ces différents moments ; soit qu'entre les deux se déroule un processus jamais achevé dans lequel chaque échange renvoie à une valeur qui elle-même, à son tour, renvoie à un échange. Mais la démarche la plus fructueuse, véritablement éclairante, du moins pour notre propos, est d'aller de l'échange à la valeur, l'inverse nous paraissant plus connu et plus évident. Le fait que la valeur se présente à nous comme le résultat d'un sacrifice consenti montre bien de quelle infinie richesse notre vie est redevable à cette forme fondamentale. L'effort pour réduire au maximum la dimension du sacrifice, et le sentiment douloureux qui l'accompagne, nous font croire que seule sa disparition complète donnerait à notre vie sa suprême valeur. Ici toutefois nous perdons de vue que le sacrifice n'est nullement à chaque fois une barrière extérieure, mais la condition inhérente au but à atteindre et au chemin à parcourir. Cette indéchiffrable unité dans nos rapports concrets aux choses, nous la découpons en phases de sacrifice et de gain, d'entrave et de réussite, et puisque la vie dans ses stades différenciés sépare souvent les deux éléments dans le temps, nous oublions que si notre but s'offrait à nous sans de tels obstacles à surmonter, ce ne serait plus du tout, en vérité, le même but. La résistance que notre énergie doit annuler lui permet de faire ses preuves ; l'âme qui accède au salut après avoir surmonté le péché, connaît enfin

cette « joie céleste » qui ne s'attachera pas à celui qui n'a jamais péché ; toute synthèse réclame l'action concomitante du principe analytique, que cependant en même temps elle récuse (sans analyse en effet elle ne serait jamais synthèse de plusieurs éléments, mais unité absolue), et de même toute analyse réclame une synthèse, dont elle est la dissolution (car elle exige toujours un certain degré de cohésion, sans lequel elle serait pure absence de relation : l'hostilité la plus acharnée représente encore plus de connexion que la simple indifférence, et l'indifférence que l'ignorance pure et simple de l'autre). Bref, le contre-mouvement qui fait obstacle et dont la suppression sera justement obtenue par le sacrifice à fournir, est souvent la condition favorable — toujours, peut-on dire, si l'on s'en tient au processus élémentaire — pour atteindre le but. Le sacrifice, à l'opposé de ce que voudraient nous faire accroire la superficialité et la cupidité, n'appartient nullement à la catégorie de ce qui ne doit pas être. Non seulement il est la condition des valeurs individuelles, mais, dans le domaine économique qui nous importe ici, la condition absolue de la valeur ; il est non seulement le prix à payer pour des valeurs singulières déjà fixées, mais aussi le prix qui seul permet l'accès à la valeur.

Or l'échange s'accomplit sous deux formes que j'indique ici uniquement en ce qui concerne la valeur du travail. Dans la mesure où l'on aspire à l'oisiveté ou à de simples dépenses d'énergie pour son propre plaisir, ou encore à éviter tout effort pénible en soi, tout travail, incontestablement, est un sacrifice. Mais à côté de ces mobiles, il existe un certain *quantum* d'énergie au travail, latente, dont nous ne saurions que faire en soi ou qui se manifeste par une pulsion de travail volontaire que n'appellent ni la nécessité, ni des motifs éthiques. Ce *quantum* de force de travail dont la dépense ne représente pas en soi un sacrifice, de multiples exigences se le disputent et il ne suffit pas à les satisfaire toutes. Chaque fois que cette énergie est utilisée, c'est donc nécessairement en sacrifiant une ou plusieurs de ses utilisations possibles et souhaitables. Si la force avec laquelle nous exécutons le travail A ne pouvait être employée utilement aussi pour le travail B, le premier ne nous coûterait aucun sacrifice. La même chose vaut aussi pour B, si nous l'accomplissions à la place de A. Donc ce qui est sacrifié ici, avec diminution de bonheur, ce n'est pas le travail, mais précisément

le non-travail ; le prix que nous payons pour A n'est pas le sacrifice d'un travail à fournir — car le fournir ne nous cause en soi pas de gêne, conformément à notre hypothèse — mais c'est le renoncement à B. Le sacrifice du travail que nous fournissons dans l'échange est dans un cas un sacrifice absolu en quelque sorte, dans l'autre cas, un sacrifice relatif : la souffrance acceptée est dans un cas une souffrance directement liée au travail — quand il représente pour nous fatigue et peine — dans l'autre cas une souffrance indirecte, quand nous ne pouvons obtenir tel objet qu'en renonçant à tel autre, le travail étant indifférent du point de vue eudémoniste ou même doté d'une valeur positive. Ainsi les cas où le travail est accompli avec plaisir se trouvent ramenés à la forme de l'échange-renoncement qui caractérise de toutes parts l'économie.

Le niveau de valeur qui s'attache aux objets et les fait entrer dans la relation économique — chacun des deux objets représentant respectivement dans la transaction, pour l'un des contractants le gain recherché, pour l'autre le sacrifice consenti — vaut pour l'économie développée, mais non pour les processus fondamentaux de son développement. Sur le plan logique il y a une difficulté dans la proposition : pour que deux choses aient même valeur il faut d'abord que chacune d'elles possède une valeur en soi. Elle semble relever de l'analogie avec cette autre proposition : deux lignes ne peuvent avoir même longueur que si chacune d'elles possède déjà une certaine longueur avant qu'on ne les compare. Cependant, à y regarder de près, une ligne ne possède réellement telle longueur que dans l'instant de la comparaison avec une autre. N'étant pas purement et simplement « longue », elle ne peut, par elle-même, obtenir la détermination de sa propre longueur, mais seulement à travers une autre à laquelle elle se mesure et à laquelle justement elle rend ce faisant le même service, encore que le résultat de cette prise de mesure ne dépende pas de cet acte lui-même, mais de chacune de ces lignes, indépendamment de l'autre. Rappelons-nous la catégorie sous laquelle nous avons conçu le jugement de valeur objectif — que j'ai qualifié de métaphysique — : dans les rapports entre nous et les choses se développe l'exigence que s'établisse un jugement déterminé, dont le contenu cependant n'est pas inhérent aux choses elles-mêmes. De même dans le jugement sur les longueurs : des choses, nous parvient pour ainsi

dire l'exigence d'établir un jugement ayant un certain contenu, mais ce contenu n'est pas préfiguré en elles et n'est réalisable que par un acte qui se passe à l'intérieur de nous. Qu'il faille absolument, d'abord, un processus de comparaison pour établir une longueur et que celle-ci soit refusée à l'objet (en tant que tel) dont elle dépend, voilà qui nous échappe très facilement ; et cela uniquement parce que, à partir des longueurs particulières, relatives, nous avons abstrait le concept général de longueur — dans lequel justement la détermination précise, sans laquelle il ne peut exister aucune valeur concrète, est laissée de côté ; puis, projetant ce concept dans les choses elles-mêmes, nous pensons que celles-ci devraient d'abord au moins posséder une longueur avant que nous puissions déterminer leurs longueurs individuelles au moyen d'une comparaison. A cela s'ajoute qu'au cours d'innombrables comparaisons génératrices de longueurs se sont cristallisées des échelles de longueur fixes ; tous les objets singuliers possédant une étendue dans l'espace voient leur longueur déterminée par la comparaison avec celles-ci, de sorte que ces échelles fixes, pour ainsi dire les matérialisations de la notion abstraite de longueur, semblent échapper à la relativité, parce que, si tout se mesure à elles, elles-mêmes ne se mesurent plus : ici, l'erreur n'est pas moindre que de croire la pomme qui tombe attirée par la terre mais de ne pas croire la terre attirée par la pomme. Enfin, nous avons l'illusion que la ligne, prise isolément, possède une longueur propre, du fait que, dans ses différentes parties, nous avons déjà la majorité des éléments dont les rapports constituent l'ensemble. Imaginons qu'il n'existe dans le monde entier qu'une seule ligne, celle-ci, en aucun cas, ne saurait être « longue », car il lui manquerait la corrélation avec une autre ligne. C'est bien aussi pourquoi, comme on le sait, il est impossible de déterminer la mesure de l'univers pris comme tout, puisqu'il n'a rien en dehors de lui avec qui entrer en relation pour être mesurable. C'est la situation où se trouve en réalité toute ligne, tant qu'on la considère sans la comparer avec d'autres lignes, ou le cas échéant sans comparer ses parties entre elles : elle n'est ni courte ni longue, elle se situe encore bien au-delà de toute la catégorie des longueurs. Cette analogie, par conséquent, bien loin de contredire la relativité de la valeur économique, la met en évidence.

Si nous devions considérer l'économie comme un cas

particulier de cette forme générale de la vie que constitue l'échange, c'est-à-dire un abandon contre un gain, d'emblée nous pouvons supposer aussi ce qui va se passer à l'intérieur de celle-ci : la valeur du gain n'est pas apportée pour ainsi dire toute faite, au contraire, l'objet désiré ne prend davantage de valeur, ou même toute sa valeur, que par la quantité de sacrifice nécessaire pour l'obtenir. Ces cas, à la fois fréquents et importants pour la théorie de la valeur, semblent évidemment une contradiction interne : comme s'ils nous faisaient sacrifier une valeur pour des choses qui, en soi, n'ont pas de valeur pour nous. Raisonnablement, personne n'abandonne une valeur sans recevoir en échange une autre valeur au moins aussi importante, et donc ce ne peut être que le monde à l'envers si l'objectif acquiert sa valeur, à l'inverse, par le prix que nous devons payer pour l'atteindre. Cependant, pour la conscience immédiate, cela est bien exact, plus exact même que le point de vue commun en d'autres cas. Effectivement, la valeur qu'un sujet abandonne contre une autre valeur ne peut jamais être pour ce sujet lui-même, dans les données réelles du moment, plus grande que celle qu'il obtient par l'échange. Toute apparence contraire repose sur la confusion de la valeur telle que le sujet l'éprouve réellement, avec celle attribuée à l'objet d'échange d'après l'autre tarification, courante, qui passe pour objective. Ainsi, par temps de famine, quelqu'un peut abandonner un joyau pour un morceau de pain, parce que, dans les conditions données, le deuxième a plus de valeur que le premier. Mais il faut toujours des circonstances particulières pour attacher à un objet un sentiment de valeur, car tout sentiment de cet ordre est porté par tout le complexe multiforme de notre affectivité, pris dans un flot ininterrompu d'adaptations et de transformations ; que ces circonstances soient uniques ou relativement durables, cela, manifestement, importe peu au fond. En abandonnant le joyau, l'affamé montre sans équivoque que le pain lui est plus précieux. Il n'y a donc aucun doute qu'au moment de l'échange, de l'exécution du sacrifice, la valeur de l'objet qu'on obtient par là représente la limite supérieure de la valeur que peut atteindre l'objet abandonné. Indépendamment de cela, reste la question de savoir d'où ce premier objet tire la valeur ainsi requise et s'il ne la tire pas éventuellement des sacrifices nécessaires pour l'obtenir : ainsi l'équivalence entre gain et prix s'établirait en quelque sorte

a posteriori et à partir de ce dernier. Nous allons tout de suite voir à quel point il est fréquent que la valeur naisse psychologiquement, de manière apparemment non logique. Mais une fois établie, pour elle comme pour toute autre valeur, quelle que soit la façon dont elle s'est constituée, c'est une nécessité psychologique de la considérer comme un bien positif de grandeur égale à celle du bien négatif représenté par le sacrifice à consentir. En réalité, une observation psychologique superficielle relève déjà tout une série de cas où le sacrifice non seulement rehausse la valeur du but à atteindre, mais peut même à lui seul la produire. C'est d'abord le plaisir de prouver sa force, de vaincre des difficultés, souvent aussi celui de la contradiction qui s'exprime dans ce processus. Le détour indispensable pour obtenir certaines choses est souvent l'occasion, mais souvent aussi la cause qui nous les fait ressentir comme précieuses. Dans les interrelations humaines, et c'est le cas le plus fréquent et le plus manifeste dans la relation érotique, nous remarquons que la réserve, l'indifférence ou le refus allument en nous le désir le plus passionné de surmonter ces obstacles et nous incitent à des efforts et à des sacrifices, dont le but, sans ces résistances, nous eût souvent paru indigne. Pour beaucoup d'humains, le butin esthétique des grandes ascensions alpines ne serait pas autrement digne d'intérêt, s'il n'exigeait le prix d'efforts et de dangers extraordinaires, qui seuls lui confère inflexion particulière, force attractive et consécration. L'attrait des antiquités et curiosités n'est souvent pas différent ; quand aucune espèce d'intérêt esthétique ou historique ne s'y attache, celui-ci est remplacé par la simple difficulté de les acquérir ; elles ont exactement la valeur de ce qu'elles coûtent, et ce n'est qu'en deuxième lieu qu'elles paraissent coûter ce qu'elles valent. Mais continuons : sur le plan moral, le mérite signifie que, pour accomplir un acte moralement souhaitable, il a fallu d'abord combattre et sacrifier des instincts et des désirs opposés. Quand cet acte s'accomplit sans la moindre lutte, comme le résultat tout à fait naturel d'impulsions auxquelles rien ne fait obstacle, si souhaitable que soit objectivement son contenu, jamais il ne se verra attribuer, en ce sens-là, une valeur morale subjective. Seul le sacrifice de biens, surtout de ces biens inférieurs qui sont pourtant si séduisants, permet d'atteindre le sommet du mérite moral, d'autant plus élevé que les tentations étaient plus grandes,

et plus profond, plus étendu le sacrifice. Si nous regardons quelles sont les prestations humaines qui jouissent des plus grands honneurs et de la plus haute estime, ce sont toujours celles qui trahissent un maximum de profondeur, de dépense d'énergie, de concentration prolongée de l'être tout entier — ou qui du moins en offrent l'apparence — et donc aussi le renoncement, le sacrifice de tout ce qui est en dehors, la soumission du subjectif à l'idée objective. Et quand, à l'opposé de cela, la production esthétique, et tout ce qui évoque la facilité et la grâce, ce qui jaillit spontanément des pulsions, développe un charme incomparable, celui-ci doit sa qualité particulière au fait que l'on ressent en même temps le poids des sacrifices normalement nécessaires pour obtenir un tel gain. La mobilité et les inépuisables possibilités de combinaison à l'intérieur de notre psychisme font souvent que la signifiance d'une corrélation est purement et simplement reportée sur l'inversion de cette dernière, un peu comme l'association entre deux représentations se réalise aussi bien par attraction que par répulsion. La valeur tout à fait spécifique de ce que nous obtenons sans difficultés à surmonter, comme le don d'un heureux hasard, est ressentie par nous en effet uniquement sur la base de l'importance à nos yeux de ce qui s'acquiert durement, au prix de sacrifices ; c'est donc la même valeur, mais dotée d'un signe négatif, celle-ci étant la valeur première dont l'autre — et non l'inverse ! — peut être déduite.

Ce sont certes des cas exagérés ou exceptionnels. Pour en rencontrer le type sur toute l'étendue du domaine économique de la valeur, il paraît d'abord nécessaire de séparer, dans l'abstrait, l'aspect économique des valeurs, en tant que différence ou forme spécifique, de la réalité de ces valeurs, en tant que la généralité ou la substantialité de celles-ci. Si nous acceptons la valeur comme une donnée désormais au-dessus de toute discussion, une chose au moins est sûre, après tout ce qui précède, c'est que la valeur économique en tant que telle ne s'attache pas à un objet singulier en vertu de son être-pour-soi, mais seulement par la dépense d'un autre objet donné en échange. Le fruit sauvage cueilli sans fatigue, qui n'est pas échangé mais consommé sur place, n'est pas un bien économique ; il peut tout au plus passer pour tel si sa consommation épargne une autre dépense économique : mais si toutes les nécessités de l'existence pouvaient

être satisfaites d'une telle façon, sans qu'il y ait à aucun moment de sacrifice à faire, les hommes n'auraient pas plus d'*économie à gérer* que les oiseaux, les poissons ou les habitants du pays de Cocagne. Quelle que soit la voie par laquelle les objets A et B sont devenus des valeurs, A ne devient *valeur économique* que parce que je dois donner B pour l'obtenir, et B, parce que je peux, à travers lui, obtenir A — opération dans laquelle, comme on l'a vu, il est fondamentalement indifférent que le sacrifice s'accomplisse par l'abandon d'une valeur à un autre homme, c'est-à-dire par un échange inter-individuel, ou au sein des propres intérêts de l'individu, par calcul des efforts et des résultats. Il n'y a rien à trouver dans les objets de l'économie, en dehors de l'importance que chacun d'eux revêt directement ou indirectement pour notre consommation, et en dehors de l'échange que l'on peut opérer entre eux. On reconnaît que la consommation en elle-même ne suffit pas encore à faire de l'objet un objet économique, c'est donc l'échange à lui seul qui peut lui ajouter la différence spécifique que nous appelons économique. Mais cette coupure entre la valeur et la forme qu'elle prend dans le mouvement économique est artificielle. Si l'économie semble, de prime abord, forme pure, au sens où elle présuppose déjà des valeurs comme contenu afin de pouvoir les entraîner dans le mouvement des compensations entre sacrifice et gain, le même processus qui avec ces valeurs présupposées constitue une économie, peut être en réalité décrit comme le générateur des *valeurs* économiques *elle-mêmes*, et ceci de la façon suivante.

La forme économique de la valeur se situe entre deux pôles : d'une part le désir de l'objet, qui se rattache par anticipation au sentiment de la satisfaction résultant de sa possession et de sa jouissance ; d'autre part cette jouissance elle-même, qui, à y regarder de près, n'est pas un acte économique. Si on admet, comme c'est le cas généralement, ce qui vient d'être exposé, — à savoir : la consommation immédiate du fruit sauvage n'est pas un acte économique et celui-là n'est donc pas une valeur économique (sauf dans la mesure où il nous épargne la production de valeurs économiques) — alors la consommation de valeurs proprement économiques n'est plus économique non plus, car l'acte de consommer, dans ce dernier cas, ne se distingue absolument pas du premier ; que quelqu'un ait trouvé par hasard, volé, fait pousser lui-même ou acheté le fruit qu'il mange, cela ne fait, dans

l'acte de manger et ses conséquences directes, pas la moindre différence pour lui. En effet, comme nous l'avons vu, l'objet n'est absolument pas encore une valeur tant qu'il demeure fondu dans le processus subjectif, suscitant directement en nous des sentiments, tant qu'il paraît tout naturellement relever de la compétence de notre affectivité. Il faut d'abord qu'il soit coupé de celle-ci pour pouvoir prendre à nos yeux la véritable signification que nous appelons valeur. En effet, c'est plus que certain, le désir, en soi, ne pourrait fonder absolument aucune valeur, s'il ne se heurtait à des obstacles ; si tout désir pouvait se satisfaire sans lutte et sans restriction, non seulement on n'aurait jamais vu le moindre commencement de circulation des valeurs économiques, mais le désir lui-même n'aurait jamais atteint les sommets, s'il pouvait sans difficultés se satisfaire. C'est le report de la satisfaction, du fait de l'obstacle, la crainte que l'objet ne nous échappe, la tension de l'effort pour l'obtenir, qui permettent de réaliser la totalité des moments du désir : intensité du vouloir et continuité de l'effort d'acquisition. Mais si la force suprême du désir venait uniquement de l'intérieur, on n'accorderait aucune valeur à l'objet qui le satisfait — comme cela a été souligné maintes fois — si celui-ci affluait vers nous en quantités illimitées. Ce qui nous importerait alors assurément, c'est le genre tout entier, dont l'être-là nous garantit la satisfaction de nos désirs, et non ce *quantum* partiel dont nous nous emparons effectivement, celui-ci pouvant sans plus de peine être remplacé par un autre ; mais là aussi cette totalité ne deviendrait valeur consciente qu'à travers la pensée de son absence possible. Notre conscience serait alors tout simplement comblée, au rythme des désirs et des satisfactions subjectives, et ne prêterait pas attention à l'objet qui les procure. Besoin d'un côté, jouissance de l'autre, ne contiennent pas encore à eux seuls ni la valeur, ni l'économie en soi. Celles-ci se réalisent en même temps, et seulement dans l'échange entre deux sujets — chacun faisant à l'autre d'un renoncement la condition de sa satisfaction — ou dans ce qui lui correspond en économie solipsiste. C'est dans l'échange, donc en économie, que naissent en même temps les valeurs économiques, parce qu'il est le support ou le producteur de cette distance entre sujet et objet qui fait passer de l'état de subjectivité affective à la valorisation objective. J'ai déjà introduit plus haut le résumé que fait Kant de

sa théorie de la connaissance : les conditions de l'expérience sont en même temps les conditions des objets de l'expérience. Il entendait par là que le processus que nous appelons expérience et les représentations qui en constituent les contenus ou les objets, sont soumis exactement aux mêmes lois de l'entendement. Les objets peuvent pénétrer dans notre expérience, être connus de nous parce qu'ils sont des représentations à l'intérieur de nous-mêmes, et parce que la force qui façonne et détermine notre expérience est la même qui s'exprime dans la formation de nos représentations. Dans le même ordre de pensée, nous pouvons dire ici : la possibilité de l'économie est en même temps la possibilité des objets de l'économie. C'est précisément ce qui se déroule entre deux propriétaires d'objets (substances, forces de travail, droit, toute espèce de choses communicables) qui introduit ces objets dans la relation appelée « économie », à savoir la cession (réciproque), et hausse en même temps chacun d'eux à la catégorie de la valeur. La difficulté qui nous menaçait du côté de la logique, à savoir que les valeurs devraient d'abord être là — être là en tant que valeurs —, pour entrer dans la forme et le mouvement de l'économie, est maintenant écartée quand on a bien compris l'importance de cette relation psychique, que nous avons définie comme la distance entre nous et les choses ; celle-ci en effet introduit, dans l'état originaire des sensations subjectives, la différence entre le sujet désirant qui anticipe ses propres sensations et, face à lui, l'objet qui contient désormais en soi la valeur, cependant que dans le domaine économique cette distance est établie par l'échange, c'est-à-dire par l'action réciproque des limites, des obstacles et des renoncements. Les valeurs économiques sont donc produites dans les mêmes conditions de réciprocité et de relativité qui constituent la capacité économique des valeurs.

L'échange n'est pas l'addition de deux processus : donner et recevoir, c'est un tiers processus qui naît au moment où, tout à fait simultanément, les deux premiers deviennent mutuellement cause et effet. Ainsi la valeur que la nécessité du renoncement prête à l'objet devient valeur économique. Certes la valeur, en général, se développe dans l'intervalle que les obstacles, renoncements et sacrifices interposent entre le désir et sa satisfaction ; mais, quand le processus d'échange consiste simplement dans la condition réciproque de prendre et de

donner, il n'a pas besoin d'avoir été précédé par une valorisation faisant de ce seul objet une valeur pour ce seul sujet. Au contraire, tout le nécessaire s'accomplit *eo ipso* dans l'acte d'échange. Dans l'économie empirique, bien sûr, il y a généralement fort longtemps que les choses ont été marquées au coin de la valeur quand elles entrent dans l'échange. Mais ce qu'il s'agit de voir ici, c'est seulement la signification interne, systématique en quelque sorte, de la notion de valeur et d'échange : celle-ci n'a, au plan de l'histoire concrète, qu'une vie rudimentaire ou une importance idéelle ; ce qui est visé ici, ce n'est pas la forme que prennent les choses dans leur vie réelle, mais celle qu'elles montrent, projetées sur le plan de la compréhension non pas historico-génétique mais logico-objective.

Ce transfert de la notion de valeur économique, hors de la substantialité qui isole, dans le vivant processus de la relation, peut encore s'expliquer à partir des facteurs que l'on a coutume de considérer comme constitutifs de la valeur : l'utilité et la rareté. L'utilité apparaît ici comme la condition première, fondée dans la constitution même des sujets économiques, la seule qui puisse faire entrer un objet en ligne de compte pour l'économie. Mais pour atteindre un niveau concret de valeur individuelle, il faut qu'à l'utilité se joigne la rareté, comme qualité déterminante de la série d'objets elle-même. Si l'on veut que les valeurs économiques soient fixées par l'offre et la demande, la demande correspondrait à l'utilité et l'offre au facteur rareté. En effet, c'est l'utilité de l'objet qui déciderait de notre demande, c'est sa rareté qui fixerait le prix que nous serions contraints d'accepter pour l'obtenir. L'utilité se présente comme la composante absolue des valeurs économiques, composante dont la grandeur est nécessairement fixée avant qu'elle n'entre, avec elle, dans le mouvement des échanges économiques ; et il faut bien admettre d'emblée que la rareté n'est qu'un moment relatif, car elle représente exclusivement la relation — quantitative — entre l'objet en question et l'ensemble disponible des objets de même série, sans toucher le moins du monde à l'essence qualitative de celui-ci. L'utilité pour sa part semble pré-exister à toute économie, à toute comparaison, à tout rapport avec d'autres objets : moment substantiel de l'économie, elle semble ranger les mouvements de celle-ci sous sa dépendance.

Cependant, cette notion d'utilité n'est pas très adéquate pour

caractériser principalement la situation dont nous circonscrivons ici les effets. Ce que l'on veut signifier en réalité, c'est le désir que l'objet suscite. Quelle que soit l'utilité de l'objet, elle sera incapable d'inciter à des opérations économiques avec lui, si elle ne fait pas naître le désir de l'acquérir. Et, de fait, ce n'est pas toujours le cas. Il existe bien une manière de « souhait » accompagnant toute représentation de choses qui pourraient nous être utiles ; mais le véritable désir, celui qui a une importance économique et nous entraîne à agir, n'apparaît pas forcément en présence de ces choses-là : quand par exemple une pauvreté durable, une paresse constitutionnelle, une attention portée à d'autres domaines d'intérêt, l'indifférence du sentiment vis-à-vis d'une utilité admise en théorie, la conscience de l'impossibilité de l'atteindre et d'autres facteurs encore, positifs ou négatifs, viennent s'y opposer. D'autre part, bien des choses sont désirées par nous, et donc valorisées économiquement, que l'on ne peut, sans étendre arbitrairement l'usage courant des mots, qualifier d'utiles ou d'utilisables. Mais si, admettant cette extension, on range tout ce qui suscite un désir économique sous la notion d'utilité, logiquement il est alors nécessaire — puisque par ailleurs tout ce qui est utile n'est pas désiré — de fixer comme facteur décisif en définitive pour le mouvement économique le désir *suscité par les objets.* Toutefois, même après cette rectification, ce moment ne représente en aucun cas un moment absolu, échappant à la relativité de la valorisation. En effet, premièrement, comme nous l'avons vu plus haut, le désir ne devient certitude consciente que si, entre l'objet et le sujet, viennent s'interposer obstacles, difficultés, sacrifices ; nous ne désirons réellement que là où la jouissance de l'objet se mesure à des instances intermédiaires, là où le prix de la patience, du renoncement à d'autres aspirations ou à d'autres jouissances place au moins l'objet à une certaine distance de nous : désirer cet objet, c'est vouloir surmonter cette distance. Deuxièmement, la valeur économique de l'objet, fondée sur le désir qu'il suscite, peut passer pour une intensification ou une sublimation de la relativité déjà contenue dans le fait de désirer. Car pour que l'objet désiré devienne une valeur pratique, c'est-à-dire entrant dans le mouvement de l'économie, il faut que le désir qu'il suscite soit comparé avec le désir suscité par un autre objet, et donc par là même : mesuré. Il faut d'abord qu'il y ait là un second objet,

dont je sais pertinemment que je suis prêt à l'échanger contre le premier, pour qu'il soit possible d'indiquer, pour chacun des deux, une valeur économique. Aux origines de la vie pratique il n'y a pas de valeur isolée, pas plus qu'il n'y a de chiffre un aux origines de la conscience. De différents côtés, on a souligné que le deux est antérieur au un. Les morceaux d'une canne cassée exigent un mot pour signifier le pluriel, mais la canne entière est tout uniment « canne », et pour qu'elle soit désignée comme *une* canne, il faut une incitation particulière, par exemple qu'il soit question de deux cannes entrant dans une quelconque relation. Ainsi le simple désir d'un objet ne l'amène pas encore à acquérir une valeur économique, car il ne trouve pas en lui-même la mesure nécessaire : seule la comparaison des désirs, c'est-à-dire la possibilité d'échanger les objets qui les suscitent, fait de chaque objet une valeur d'un niveau déterminé, c'est-à-dire une valeur économique. Si nous ne disposions pas de la catégorie de l'égalité — l'une des catégories fondamentales qui façonnent notre image du monde à partir d'éléments singuliers, mais n'évoluent que lentement vers une réalité psychologique — jamais aucune espèce d'« utilité » ou de « rareté », si grande fût-elle, n'aurait engendré un circuit économique. La constatation que deux objets sont également désirables et précieux ne pourra se faire, faute d'une mesure externe, qu'à travers le fait qu'on les échange l'un contre l'autre — dans la réalité ou en pensée — sans percevoir de différence dans le sentiment, pour ainsi dire abstrait, qu'on a de leur valeur. A l'origine assurément, la possibilité de faire échange n'aurait pas *dénoté* l'égalité de valeur comme la caractéristique pour ainsi dire objective des choses elles-mêmes : au contraire, cette égalité ne serait rien d'autre que le terme désignant la possibilité de faire l'échange. L'intensité du désir n'a pas besoin en soi et pour soi de faire monter la valeur économique de l'objet : étant donné que celle-ci ne s'exprime que dans l'échange, le désir ne peut la déterminer que dans la mesure où il modifie l'échange. Quelle que soit l'intensité de mon désir pour un objet, sa contre-valeur d'échange n'en est pas définie pour autant. En effet, soit je ne possède pas encore l'objet et dans ce cas mon désir, non exprimé, n'aura aucune influence sur la demande de son actuel propriétaire : celui-ci réglera cette demande à la mesure de son propre intérêt, ou de l'intérêt courant pour l'objet ; soit c'est moi qui possède l'objet en

question et alors je peux formuler une demande si élevée que l'objet en soit totalement exclu du circuit d'échange et perde sa qualité de valeur économique ; ou bien il me faudra abaisser la demande à la mesure de l'intérêt qu'un acquéreur potentiel prend à l'objet. Reprenons ce qui est décisif : la valeur économique effective n'est jamais une valeur en soi, mais par essence et par définition une certaine quantité de valeur ; cette quantité ne peut être établie qu'en mesurant l'une par rapport à l'autre deux intensités de désirs ; en économie, la forme que prend cette mesure est celle de l'échange entre le sacrifice et le gain ; et donc l'objet économique ne possède pas, dans le désir qu'il suscite, un moment absolu de valeur, comme il semblerait à première vue, mais c'est exclusivement comme base ou comme matériau d'un échange — réel ou imaginé — que le désir a pour effet de conférer une valeur à l'objet.

La relativité de la valeur (en vertu de laquelle les objets concrets, éveillant affects et désirs, ne deviennent des valeurs que dans la réciprocité du processus de cession et d'échange) nous pousse, semble-t-il, à tirer logiquement cette conclusion : la valeur ne serait pas autre chose que le coût, il ne saurait y avoir de différences de niveau entre les deux, de sorte que l'écart qui fréquemment les sépare contredirait la théorie. Sans doute celle-ci affirme que tout d'abord il n'y aurait jamais eu valeur si ce phénomène général que nous appelons le prix n'était pas intervenu. Qu'une chose ait une certaine valeur sur le plan strictement économique, signifie qu'elle a *quelque* valeur à mes yeux, c'est-à-dire que je suis prêt à abandonner quelque chose pour l'obtenir. Une valeur en tant que telle ne pourra développer tous ses effets concrets que lorsqu'elle est l'équivalent d'autres valeurs, c'est-à-dire échangeable. Etre équivalent et être échangeable sont deux notions corrélatives, exprimant toutes deux la même teneur objective sous deux formes différentes, comme dans le repos et dans le mouvement. Qu'est-ce qui peut bien nous inciter à accorder de surcroît aux choses, par-delà la jouissance subjective naïve que nous en éprouvons, cette signifiance particulière que nous appelons leur valeur ? Leur rareté à elle seule n'y parviendrait pas. En effet, si la rareté était un simple état de fait nullement modifiable par nous — alors que, modifiable, elle l'est, et par le travail productif et par le changement de propriétaire — nous l'accepterions comme une

détermination du cosmos qui nous entoure, naturelle et peut-être même tout-à-fait inconsciente, due à l'absence d'éléments de comparaison, n'ajoutant aucune inflexion particulière aux qualités que possèdent les choses de par leur contenu. Cette inflexion particulière n'apparaît que lorsque nous avons quelque chose à payer pour les objets : la patience d'attendre, la peine de chercher, la dépense de notre force de travail, le renoncement à d'autres objets désirables. Sans coût — le terme étant d'abord pris dans cette acception large — pas de valeur. Ce sentiment s'exprime en toute naïveté dans une croyance répandue dans certaines îles des mers du Sud : si on ne paye pas le médecin, le traitement qu'il a prescrit n'aura pas d'effet. Le seul moyen de se représenter, du dedans comme du dehors, que, de deux objets, l'un est plus précieux que l'autre, c'est de constater qu'un sujet est prêt à abandonner celui-ci pour celui-là, et non l'inverse. Dans la pratique encore simple de l'échange direct, la valeur plus ou moins grande résulte ou témoigne seulement de cette volonté d'échange, immédiate, concrète. Et quand nous disons que nous échangeons une chose contre une autre parce qu'elles ont même valeur, nous ne faisons qu'opérer ce retournement de concept si courant dans le langage : c'est ainsi que nous croyons bien souvent aimer quelqu'un parce qu'il posséderait telle ou telle qualité, alors que nous lui avons simplement prêté cette qualité parce que nous l'aimons ; c'est ainsi que nous déduisons des impératifs moraux à partir de dogmes religieux, alors qu'en réalité nous ne croyons aux seconds que parce que les premiers sont vivants en nous.

Le coût étant essentiellement une représentation abstraite, il coïncide avec la valeur objective, économique ; sans lui, on serait tout à fait incapable d'établir la ligne de démarcation entre cette dernière et le plaisir subjectif que procure l'objet. En effet, la formule selon laquelle l'échange suppose égalité de valeur n'est pas juste du point de vue des sujets contractants. A et B peuvent bien échanger entre eux leurs biens *a* et *b*, puisque tous deux sont de même valeur. Cependant A n'aurait guère de raisons de donner son bien *a* s'il ne trouvait réellement en *b* qu'un bien ayant même valeur à ses yeux. Il faut que *b* représente pour lui une *plus grande* quantité de valeur que ce qu'il possédait jusqu'alors avec *a*. De même, pour s'y engager, il faut que B gagne plus qu'il ne perd à l'échange. Si donc, pour A, *b* est plus pécieux que *a* et que,

pour B par contre, *a* est plus précieux que *b*, objectivement, d'un point de vue extérieur, cela évidemment se neutralise. Mais cette égalité de valeur n'existe pas pour le contractant, qui reçoit davantage qu'il ne donne. Si celui-ci est pourtant convaincu d'avoir négocié en toute équité et d'avoir échangé avec l'autre des choses de même valeur, on pourra dire par exemple pour A : objectivement, il a bien réalisé avec B un échange d'égale valeur, le coût *(a)* étant l'équivalent de l'objet *(b)* ; mais subjectivement, la valeur de *b* est évidemment à ses yeux supérieure à celle de *a*. Toutefois A éprouve pour *b* un sentiment de valeur unifié dans lequel ne se perçoit plus cette démarcation entre la quantité objective de valeur et son supplément affectif. C'est uniquement par le fait que l'objet s'échange — c'est-à-dire à la fois représente et coûte un prix — que s'établit cette démarcation et que se détermine, dans la quantité subjective de valeur, la part qui va servir de contre-valeur objective pour que l'objet entre dans le circuit.

Un autre type d'observation nous en apprend autant sur ce fait que l'échange n'est nullement conditionné par la représentation préalable d'une égalité de valeur entre les objets. En effet, regardons comment se fait l'échange chez l'enfant, chez l'être impulsif et, selon toutes les apparences, chez l'homme primitif également : ils abandonnent n'importe quelle possession pour un objet qu'ils désirent fortement dans l'instant même, sans se soucier de savoir si l'évaluation courante, ou même la leur à la réflexion, ne juge le coût beaucoup trop élevé. Il n'y a là aucune contradiction avec la stipulation que tout échange doit être avantageux pour la conscience du sujet, car toute cette action, subjectivement, se déroule encore *au-delà de la question de l'égalité ou de l'inégalité des objets à échanger.* Il faut ranger au nombre de ces évidences rationalistes, si totalement étrangères à la psychologie, l'idée que tout échange a dû être précédé d'une estimation, soupesant le sacrifice et le gain et conduisant au moins à une mise en équivalence des deux objets : cela demande une objectivité par rapport à ses propres désirs dont le psychisme des êtres évoqués plus haut est tout à fait incapable. Un esprit inculte ou prévenu ne peut prendre une distance suffisante par rapport à cette culmination momentanée de ses intérêts pour établir une comparaison, il ne veut dans l'instant qu'un seul objet et l'abandon de l'autre ne fait pas du tout sur lui l'effet d'une

soustraction à opérer sur la satisfaction tant désirée, c'est-à-dire d'un coût à payer. Bien plus, devant la légèreté avec laquelle des êtres enfantins, inexpérimentés ou fougueux s'emparent « à n'importe quel prix » de ce qu'ils désirent dans l'instant, voici ce qui me paraît le plus vraisemblable : c'est que le jugement d'égalité soit tout simplement un résultat d'expérience, l'expérience de bon nombre d'échanges réalisés sans la moindre estimation préalable. Quand le désir est exclusif, occupant totalement l'esprit, il faut d'abord qu'il se soit apaisé dans la possession pour admettre une comparaison avec d'autres objets. Cette énorme différence d'accent entre ses intérêts du moment et toutes les autres représentations et estimations, qui règne dans un esprit non formé et impulsif, provoque l'échange avant même que soit réalisée une appréciation de la valeur — c'est-à-dire du rapport entre différentes quantités de désirs. S'il arrive que grâce au développement des notions de valeur et à une certaine maîtrise de soi, l'échange soit précédé d'une appréciation de l'égalité des valeurs, cela ne doit pas nous tromper : selon toute vraisemblance, ici comme ailleurs si souvent, la relation rationnelle ne s'est développée qu'à partir d'une relation, psychologique, qui fonctionne à l'inverse (même dans la province de l'âme, πρὸς ἡμᾶς est au bout, là où φύσει est au départ) et c'est seulement le changement de propriété né d'impulsions purement subjectives, qui nous a ensuite éclairés sur la valeur relative des choses.

Si donc la valeur est bien comme l'épigone du coût, on énonce, semble-t-il, une proposition identique en disant qu'ils doivent avoir même niveau. Je me réfère maintenant à la constatation précédente, à savoir : individuellement, aucun sujet contractant ne paye un prix lui paraissant, dans les conditions données, trop élevé pour ce qu'il acquiert. Quand dans le poème de Chamisso, le bandit, brandissant son pistolet, contraint la victime à lui vendre sa montre et ses bagues contre quatre sous, pour elle, dans ces circonstances — puisque c'est le seul moyen de garder la vie sauve — ce qu'elle retire de l'échange lui paraît véritablement valoir ce prix ; personne ne travaillerait pour un salaire de misère si, dans la situation où il se trouve effectivement, il ne préférait pas ce salaire au non-travail. Ce qui semble paradoxal dans l'affirmation de l'équivalence entre valeur et coût dans chaque cas individuel vient simplement de ce que

l'on projette sur celui-ci certaines représentations d'équivalences entre valeur et coût venues d'ailleurs. La relative stabilité des rapports qui caractérise la majorité des actes d'échange, et d'autre part les analogies servant à fixer un rapport de valeur encore mouvant d'après les normes de rapports déjà existants, engendrent les représentations suivantes : pour un certain objet, tel ou tel autre objet déterminé conviendrait, d'après sa valeur, comme équivalent d'échange, et ces deux objets ou ces deux séries d'objets auraient donc le même niveau de valeur ; si des circonstances hors de la normale nous faisaient échanger cet objet contre des valeurs supérieures ou inférieures, valeur et coût s'écarteraient alors l'un de l'autre, bien qu'ils coïncident effectivement dans chaque cas individuel, compte tenu de ses propres circonstances. Il ne faut pas oublier que l'équivalence objective et équitable entre valeur et coût, que nous prenons comme norme pour l'équivalence effective dans un cas particulier, ne vaut elle aussi que dans des conditions historiques et techniques déterminées, et se défait quand celles-ci se transforment. Entre la norme elle-même et les cas qu'elle qualifie de déviants ou de conformes, il n'existe pas ici de différence générique, mais pour ainsi dire une simple différence numérique — un peu comme on dira à propos d'un individu d'un niveau exceptionnellement haut ou exceptionnellement bas que ce n'est plus un humain ; cette notion d'humain ne représente pourtant qu'une moyenne et perdrait son caractère normatif au moment même où la majorité des hommes s'élèverait ou s'abaisserait au niveau de l'une ou l'autre condition, qui alors passerait à son tour pour l'unique condition « humaine ». Admettre cela, exige assurément qu'on se libère énergiquement de représentations de valeurs bien ancrées et tout à fait justifiées dans la pratique. Dans des conditions quelque peu développées, celles-ci en effet se présentent en deux couches superposées : l'une formée par les traditions du milieu social auquel on appartient, par le grand nombre des expériences, par toutes les exigences qui paraissent entièrement logiques ; l'autre par les constellations individuelles, par les ambitions du moment, par les contraintes et les contingences de l'entourage. Contrairement aux changements rapides qui se produisent à l'intérieur de la deuxième couche, la lenteur d'évolution de la première échappe à notre perception, comme aussi le fait qu'elle se constitue à travers la sublimation

de l'autre ; aussi nous apparaît-elle comme objectivement justifiée, comme l'expression d'un équilibre concret. Et maintenant, si dans un échange, et compte tenu des circonstances, les sentiments de valeur concernant le sacrifice et le gain sont pour le moins équivalents — sinon aucun sujet capable de comparer ne ferait l'échange — et qu'en même temps les mêmes sentiments de valeur, mesurés à l'aune de ces normes génériques, se contredisent, on parlera alors d'écart entre valeur et coût. Cela apparaît de la façon la plus nette sous deux conditions, d'ailleurs presque toujours réunies : premièrement, il faut que la valeur économique soit purement et simplement représentée par une seule qualité de valeur — et donc que deux objets ne puissent être reconnus de valeur égale que dans la mesure où ils contiennent un même *quantum* de cette valeur fondamentale ; et deuxièmement, il faut qu'intervienne une certaine proportion entre deux valeurs, comme étant celle qui « doit » être, avec l'accent non seulement de la nécessité objective mais aussi de l'exigence morale. Par exemple l'idée que le véritable facteur de la valeur serait, pour toutes les valeurs, le temps de travail socialement nécessaire matérialisé en elles, a été utilisée dans les deux directions : elle fournit ainsi une échelle — plus ou moins directement ou indirectement utilisable — qui fait osciller la valeur en plus ou en moins par rapport au coût. Cependant, tout d'abord la présence de cette échelle des valeurs unifiée laisse de côté la question de savoir comment la force de travail a pu devenir une valeur. Elle aurait eu du mal à le faire si, en agissant sur de multiples matériaux et en créant de multiples produits, elle n'avait pas fait naître la possibilité de l'échange ; ou bien encore si exercer cette force de travail n'avait pas été ressenti comme un sacrifice qu'on accomplit pour le gain qu'il apporte. La force de travail elle-même n'est introduite dans la catégorie de la valeur que parce qu'il y a échange, potentiel et réel, sans préjudice du fait qu'ensuite, *à l'intérieur* de cette catégorie, elle peut fournir une échelle pour ses autres contenus axiologiques. Même si la force de travail constitue ainsi le contenu de toute valeur, elle n'en reçoit pas moins sa forme, en tant que valeur, du fait qu'elle entre dans la relation entre sacrifice et gain ou entre coût et valeur (ici au sens étroit du terme). Dans les cas où il y a divorce entre le coût et la valeur, selon cette théorie, l'un des contractants abandonnerait un

quantum de force de travail, directe, matérielle, en échange d'un *quantum* inférieur de la même force de travail ; mais ce dernier serait à tel point lié à d'autres circonstances, ne représentant, elles, aucune force de travail, que l'échange s'accomplira pourtant (par exemple : satisfaction d'un pressant désir, amour, tromperie, monopoles ou autres choses semblables). Au sens large, et subjectivement, l'équivalence entre valeur et contre-valeur subsiste ici aussi, tandis que la norme unifiée force de travail, qui rend possible leur écart, n'échappe pas non plus elle-même à ses origines, à son caractère de valeur issue de l'échange.

La détermination qualitative des objets qui, subjectivement, représente le désir qu'ils suscitent ne peut, après cette démonstration, conserver l'ambition de produire une grandeur absolue de valeur : c'est toujours le rapport des désirs entre eux, réalisé dans l'échange, qui fait de leurs objets des valeurs économiques. Mais cette détermination qualitative apparaît plus directement dans le deuxième facteur considéré comme constitutif de la valeur : celui de la pénurie ou de la rareté relative. L'échange n'est en fait rien d'autre que la tentative inter-individuelle de pallier les inconvénients créés par la pénurie de biens, c'est-à-dire, de diminuer le plus possible le *quantum* de renoncement personnel, par le mode de répartition des réserves existantes. Tout d'abord, il en résulte déjà une corrélation générale entre ce que l'on appelle la valeur de rareté (expression à bon droit critiquée) et ce que l'on appelle la valeur d'échange. Mais ici ce sont les connexions dans la direction inverse qui importent le plus. J'ai déjà souligné que la pénurie des biens aurait difficilement leur valorisation pour conséquence, si cette pénurie n'était pas modifiable par nous. Elle ne l'est que de deux manières, soit par un sacrifice de force de travail, qui augmente objectivement les réserves, soit par celui de biens que l'on possède : le changement de propriété supprime pour le sujet, de chaque côté, la rareté des objets désirés. On peut donc dire d'abord que la pénurie des biens par rapport aux désirs qui s'y attachent est condition objective de l'échange, mais que c'est seulement l'échange qui, de son côté, transforme la rareté en un facteur de la valeur. Beaucoup de théories de la valeur commettent l'erreur, une fois données l'utilité et la rareté, de poser la valeur économique, c'est-à-dire le mouvement de l'échange, comme quelque chose qui va de soi, comme la

conséquence nécessaire, dans l'abstrait, de ces prémisses. Elles ont tort. S'il existait, parallèlement à ces deux conditions préalables, quelque chose comme une ascèse du renoncement, ou bien si elles n'incitaient qu'à la guerre et à la rapine, il ne naîtrait ni valeur économique, ni vie économique.

L'ethnologie nous révèle les aspects étonnants d'arbitraire, de versatilité, de disproportion que revêtent les notions de valeur dans des civilisations primitives, dès qu'entre en jeu autre chose que les besoins quotidiens les plus urgents. Pas de doute que cela se produit par suite de — ou en tous cas en corrélation avec — cet autre phénomène : l'aversion de l'homme primitif pour l'échange. On a fait valoir plusieurs raisons à cela. Parce que celui-ci ne dispose pas d'une échelle des valeurs objective et générale, il devrait toujours craindre d'être trompé dans l'échange ; parce que le produit du travail est toujours fabriqué par lui-même et pour lui-même, c'est un morceau de sa propre personne qu'il aliénerait avec celui-ci, donnant ainsi pouvoir sur lui aux forces mauvaises. Peut-être l'aversion de l'homme naturel pour le travail a-t-elle même origine. Là aussi il lui manque une échelle sûre pour mesurer l'échange de peine et de bénéfice ; il a peur d'être trompé aussi par la nature, imprévisible et effrayante dans son objectivité face à lui, avant de parvenir, dans un échange éprouvé et bien réglé avec elle, à placer sa propre activité à distance, dans la catégorie de l'objectivité. Entièrement plongé dans la subjectivité de sa relation à l'objet, tout échange, avec la nature ou avec d'autres personnes, qui va de pair avec une objectivation des choses et de leur valeur, lui apparaît comme infaisable. C'est véritablement comme si la première conscience qu'on prend de l'objet en tant que tel comportait un sentiment d'angoisse, comme si on vous arrachait un morceau de votre moi. D'où, très vite, l'interprétation mythologique et fétichiste de l'objet, interprétation qui d'une part hypostasie ce sentiment d'angoisse et lui confère la seule intelligibilité possible pour l'homme primitif, d'autre part l'atténue cependant en humanisant l'objet, en le rapprochant d'une réconciliation avec la subjectivité. Cet état de fait permet d'expliquer divers phénomènes. D'abord que la rapine, cette impulsion de s'emparer, hors de toute règle, de ce qu'on désire dans l'instant, soit un acte tout à fait normal et honorable. Dans les lointains rivages de la Grèce, la piraterie s'est maintenue bien au-delà de l'époque homérique, comme

forme légitime d'acquisition, et chez beaucoup de peuples primitifs, s'emparer d'un bien par la force passe même pour plus noble que le payer honnêtement. Cela aussi est tout à fait compréhensible : en échangeant et en payant, on se soumet à une norme objective devant laquelle une personnalité forte et autonome est obligée de s'incliner, alors que le plus souvent elle n'en a guère envie. D'où ce mépris du commerce dans des natures aristocratiques très indépendantes. D'où aussi le fait que l'échange favorise des relations pacifiques entre les hommes car ils reconnaissent en lui une réalité inter-subjective leur imposant des normes égales.

Il faut supposer d'emblée qu'il existe une série de stades intermédiaires, dans le changement de propriété, entre la subjectivité pure, représentée par la rapine et le don, et l'objectivité pure, constituée par la forme de l'échange, où les choses sont échangées en fonction d'un égal *quantum* de valeur contenu en elles. Un de ces stades serait la tradition des cadeaux réciproques. Dans beaucoup de peuples règne l'idée qu'on n'a pas le droit d'accepter un cadeau si on n'a pas la possibilité d'en donner un autre en contrepartie, achetant le premier après coup, en quelque sorte. Cela mène droit à l'échange régulier quand celui-ci, comme c'est si souvent le cas en Orient, se déroule de telle sorte que le vendeur « donne » l'objet à l'acheteur, mais malheur à ce dernier s'il ne fait pas le « contre-cadeau » correspondant. C'est aussi ce qui se passe avec le travail bénévole, que l'on rencontre dans le monde entier : voisins ou amis se réunissent pour aider à des travaux urgents, sans qu'un salaire leur soit payé. Mais il est d'usage, en règle générale, de régaler généreusement les travailleurs bénévoles et de leur offrir si possible une petite fête ; ainsi on raconte qu'en Serbie, seuls des gens aisés peuvent se permettre de réunir une telle équipe de travail volontaire. Assurément, elle n'existe pas encore aujourd'hui en Orient, ni même en de nombreuses parties de l'Italie, cette notion du prix adéquat qui constitue, pour l'acheteur comme pour le vendeur, la limite fixée aux avantages subjectifs pouvant être tirés de l'opération. Chacun vend aussi cher et achète aussi bon marché qu'il peut se le permettre avec le partenaire, l'échange est là exclusivement affaire subjective entre deux personnes, son issue dépend uniquement de l'habileté, du désir, de la persévérance des deux parties, et non de l'objet et de

son rapport supra-individuel au coût. Dans une affaire à traiter, m'expliquait un brocanteur romain, il y a un marchand qui réclame trop et un acheteur qui n'offre pas assez, et petit à petit les deux vont se rapprochant jusqu'à un point acceptable. On voit clairement ici comment, de l'affrontement des sujets entre eux, peut sortir quelque chose qui convient objectivement. Tous ces exemples montrent comment des situations pré-échangistes peuvent pointer çà et là dans une économie échangiste déjà banalisée, mais non encore parvenue à la rigueur absolue. L'échange est déjà là, il y a déjà déroulement d'un processus objectif entre les valeurs, mais il s'accomplit dans des conditions tout à fait subjectives, selon un mode et des quanta qui dépendent exclusivement du rapport des qualités personnelles. C'est là sans doute la raison dernière de ces formes sacramentelles, de ces normes légales, de ces garanties devant l'opinion et la tradition qui accompagnent la conclusion des affaires dans toutes les civilisations primitives. C'est avec ces formes qu'on parvenait à la supra-subjectivité exigée par l'échange dans son essence, et que l'on n'était pas encore capable d'établir à travers les rapports concrets entre les objets eux-mêmes. Tant que l'échange, que l'idée qu'il existe entre les choses comme une égalité de valeur, était encore une nouveauté, jamais on ne serait parvenu à un accord si sa conclusion avait été confiée aux deux seuls individus concernés. C'est pourquoi nous rencontrons partout, et jusqu'en plein Moyen Age, non seulement la publicité dans les affaires d'échanges, mais surtout des normes précises concernant les *quanta* de marchandises courantes à échanger, auxquelles aucun couple de contractants ne pouvait se soustraire par des ententes privées. Certes, il s'agit là d'une objectivité mécanique et extérieure, s'appuyant sur des motifs et sur des pouvoirs qui se situent en dehors de l'acte d'échange particulier. L'objectivité ajustée à la réalité effective se dispense de telles fixations *a priori* et englobe dans son calcul l'ensemble des circonstances particulières qui ont été violentées dans la forme précédente. Mais l'intention et le principe sont les mêmes, c'est la fixation supra-subjective de la valeur, dans l'échange : plus tard elle n'a fait que se frayer un chemin plus concret, plus immanent. L'échange accompli par des individus, en toute liberté et indépendance, suppose une tarification des prix en fonction de critères inhérents à l'objet ; c'est pourquoi il faut que, dans le

stade précédent, le contenu de l'échange soit fixé, et que cette fixation soit garantie par la société, pour que l'individu ne soit pas privé des points de repère dans l'estimation des objets ; tout comme ce même motif avait en tous lieux conféré, y compris au travail primitif, une orientation et un mode d'exécution socialement réglés, il démontre là aussi l'identité essentielle entre échange et travail, ou plutôt l'appartenance du second au premier comme à la notion la plus large. Les multiples rapports qui se tissent entre ce qui est objectivement valable — en pratique comme en théorie — et sa signification sociale reconnue, peuvent également se décrire comme suit, dans leurs aspects historiques : interactions, extensions, normalisations sociales assurent à l'individu cette dignité et cette solidité d'un contenu de vie que plus tard il tirera du droit concret et du caractère démontrable de ce contenu même. Ainsi quand l'enfant croit n'importe quels faits rapportés, ce n'est pas pour des raisons intérieures, mais parce qu'il a confiance dans la personne qui les lui transmet ; on ne croit pas quelque chose, mais quelqu'un. Ainsi sommes-nous, dans nos goûts, dépendants de la mode, c'est-à-dire de l'extension sociale de comportements et d'estimations, jusqu'à ce que, assez tardivement, nous sachions nous-mêmes porter un jugement esthétique. Ainsi l'individu voit la nécessité de s'ouvrir au-delà de ses propres limites, ce qui lui fait gagner un solide appui supra-individuel, dans le droit, la connaissance, la morale, et cette nécessité se présente à lui comme le pouvoir de la tradition ; à la place de cette normalisation d'abord indispensable, qui dépasse le sujet particulier mais non tous les sujets, grandit peu à peu celle qui vient de la connaissance des *choses* et de l'adoption de normes idéales. Cet en-dehors-de-nous nécessaire à notre orientation prend la forme plus accessible de la communauté sociale, avant de nous apparaître comme ce qui détermine les réalités et les idées. En ce sens, qui caractérise d'une façon générale l'évolution de la civilisation, l'échange est à l'origine affaire de règles sociales, jusqu'à ce que les individus connaissent suffisamment les objets et leurs propres valorisations pour fixer eux-mêmes, cas par cas, les taux d'échange. On est tenté d'objecter ici que ces prix-taxes, fixés par les lois de la société, et qui règlent habituellement la circulation des objets dans toutes les civilisations semi-développées, ne pourraient être cependant que le résultat de nombreux échanges

antérieurs, réalisés d'abord entre individus sous forme singulière et non codifiée. Mais cette objection n'a pas plus de portée que celles concernant la langue, les mœurs, le droit, la religion, bref toutes ces formes fondamentales de la vie humaine qui naissent et règnent dans le groupe tout entier ; on n'a pas su durant bien longtemps les expliquer autrement que comme l'invention d'individus isolés ; cependant elles se sont créées d'emblée comme formes interpersonnelles, comme interactions entre l'individu et la masse, de sorte qu'on ne peut attribuer leur origine à aucun individu en particulier. Je crois tout à fait possible que le précurseur de l'échange socialement codifié n'ait pas été l'échange individuel, mais une sorte de changement de propriété qui n'avait rien à voir avec l'échange, peut-être la rapine. Alors l'échange interpersonnel n'aurait pas été autre chose qu'un traité de paix d'où seraient sortis, comme une réalité unique, échange et échange codifié. Il y aurait ici analogie avec le rapt des femmes chez les peuples primitifs, quand celui-ci est suivi d'un traité de paix exogamique avec les voisins, qui fonde et réglemente l'achat et l'échange des femmes. La forme de mariage ainsi introduite, fondamentalement nouvelle, est donc établie d'emblée dans sa fixité préjudiciable à l'individu. Il n'est nul besoin pour cela que des contrats particuliers de même nature, librement établis entre des individus isolés, aient précédé le contrat type : au contraire celui-ci, en apparaissant, fournit en même temps une réglementation sociale. C'est un préjugé de croire que tout rapport socialement codifié a dû nécessairement se développer historiquement à partir de rapports, semblables par le contenu, mais se produisant uniquement sous forme individuelle, non codifiée socialement. Ce qui l'a précédé a dû être plutôt : le même contenu, mais dans un type de rapport d'*une tout autre nature*. L'échange va au-delà des formes subjectives d'appropriation de bien étranger que sont la rapine et le cadeau — tout comme les cadeaux au cacique et les amendes qu'il touche sont les premiers stades de l'impôt — ; il rencontre sur cette voie, comme première possibilité supra-individuelle, la réglementation sociale, qui prépare à son tour l'objectivité au sens concret ; c'est d'abord avec ces normes sociales que s'introduit, dans les libres changements de propriété réalisés entre individus, l'objectivité qui constitue l'essence de l'échange.

Par conséquent, l'échange est une figure sociologique *sui*

generis, une forme et une fonction originelle de la vie inter-individuelle, ne découlant nullement, comme une suite logique, de cette nature qualitative et quantitative des choses que l'on désigne par utilité et rareté. Il faut, à l'inverse, la condition préalable de l'échange pour que ces deux catégories développent toute leur importance dans la création de la valeur. Quand, pour une raison quelconque, tout échange (un sacrifice pour un gain) se trouve exclu, aucune rareté de l'objet convoité n'en fera une valeur économique, jusqu'au moment où la possibilité d'un tel rapport se présente à nouveau. La signification de l'objet pour l'individu réside toujours dans le désir qu'il suscite ; pour ce que nous attendons de lui, le décisif, ce sont ses déterminations qualitatives, et quand nous le possédons, dans notre relation positive à lui, alors nous est totalement indifférent, étant donné la signification qu'il a pour nous, qu'existent en dehors de lui encore beaucoup, peu ou pas du tout d'exemplaires de son espèce (je ne sépare pas ici les cas où la rareté elle-même redevient une sorte de détermination qualitative qui nous rend l'objet désirable, comme pour les timbres anciens, les curiosités, les antiquités dépourvues de valeur esthétique ou historique, et autres choses semblables). Au reste, le sentiment de la différence, nécessaire à la jouissance au sens étroit du terme, peut toujours être conditionné par une certaine rareté de l'objet, c'est-à-dire par le fait qu'on ne peut pas en jouir partout et à tous moments. Toutefois cette condition psychologique inhérente à la jouissance n'a pas d'effet pratique, pour la seule raison déjà qu'elle ne devrait pas inciter à surmonter la rareté mais au contraire justement à la conserver, voire l'augmenter ; mais l'expérience prouve que ce n'est pas le cas. La seule chose dont il peut s'agir dans la pratique, hormis la jouissance directe liée à la qualité des choses, c'est la voie pour y parvenir. Dès que ce chemin est long et difficile, passe par des sacrifices comportant patience, déceptions, travail, gêne, renoncements, etc., nous disons que l'objet est « rare ». On peut exprimer cela de façon directe : les choses ne sont pas difficiles à obtenir parce qu'elles sont rares, mais elles sont rares parce qu'elles sont difficiles à obtenir. Le fait extérieur brut que certains biens existent en trop petite quantité pour satisfaire tous les désirs que nous en avons serait sans importance en soi. Il y a beaucoup de choses qui sont objectivement rares et qui ne sont pas rares au sens économique ;

ce qui dira si elles le sont ou non, c'est uniquement la quantité d'énergie, de patience, de sacrifice nécessaire pour les obtenir en échange — sacrifices qui supposent bien sûr que l'objet suscite le désir. La difficulté de l'obtenir, c'est-à-dire l'étendue du sacrifice qu'il faut investir dans l'échange, c'est cela le moment proprement constitutif de la valeur, dont la rareté ne donne que l'apparence extérieure, la simple objectivation sous forme quantitative. On oublie souvent que la rareté en tant que telle n'est qu'une détermination négative qui caractérise un être par un non-être. Mais le non-être ne peut pas agir, toute conséquence positive doit résulter d'une détermination et d'une force positives, dont cette définition négative n'est en quelque sorte que le revers. Visiblement, ces forces concrètes ne peuvent être que celles qui s'investissent dans l'échange. Or il ne faut pas penser que le caractère concret est diminué du fait qu'il ne s'attache pas ici à l'individu en tant que tel. La relativité entre les choses occupe cette position unique, de ne subsister, au-delà de l'individuel, que par le pluriel en tant que tel, sans toutefois être pure généralisation et abstraction.

En cela aussi s'exprime le rapport profond qui existe entre la relativité et la socialisation, cette dernière étant, à partir du matériau de l'humanité, l'illustration la plus directe de la relativité : la société, c'est cette formation supra-individuelle qui n'est cependant pas abstraite. Grâce à elle, la vie historique échappe à l'alternative de se dérouler soit entre de simples individus, soit dans des généralités abstraites. Elle est généralité, mais dotée en même temps de vie concrète. D'où cette signification unique de l'échange pour la société, en tant que réalisation historico-économique de la relativité des choses : il élève l'objet particulier et sa signification pour l'individu au-dessus de leur singularité, non pour les faire entrer dans la sphère de l'abstraction, mais pour les introduire dans la réalité vivante des interactions, ce corps vivant de la valeur économique. On peut bien interroger un objet avec toute la précision possible sur ses déterminations en soi et pour soi : on n'y trouvera pas la valeur économique, car celle-ci réside exclusivement dans l'interrelation qui s'établit entre plusieurs objets sur la base de ces déterminations, chacun étant la condition de l'autre et lui restituant l'importance qu'il a reçue de lui.

III

Avant de développer la notion d'argent comme le sommet et l'expression la plus pure de la valeur économique, il convient de situer cette notion de valeur économique elle-même dans une image du monde théoriquement définie, afin de mesurer en regard le sens philosophique de l'argent. Car il faut d'abord qu'il y ait parallélisme entre la formule de la valeur économique et une certaine formule du monde pour que la suprême réalisation de la première puisse prétendre — au-delà de sa manifestation immédiate, ou plus exactement : au sein même de celle-ci — contribuer à l'interprétation de l'existence.

Nous avons coutume d'organiser les premières impressions, anarchiquement juxtaposées ou confondues, que nous offre un objet en dissociant d'une part une substance permanente et essentielle de celui-ci, et d'autre part ses mouvements, ses colorations, ses destinées, dont les vicissitudes ne modifient pas la solidité de son essence. Une telle structuration du monde, en noyaux durables de phénomènes fluides et en déterminations fortuites de supports persistants, mène à l'opposition entre l'absolu et le relatif. De même que nous croyons sentir en nous un être psychique dont la vie et le caractère ne reposent qu'en eux-mêmes, une instance dernière ne dépendant d'aucune extériorité, et que donc nous séparons pareille instance de nos pensées, expériences et devenirs réels, mesurables uniquement de par leurs relations à d'autres — de même cherchons-nous au monde les substances, les grandeurs et les énergies dont l'être et le sens se fondent en eux seuls, pour mieux les distinguer de toutes les existences et de toutes les déterminations relatives ; de toutes celles qui ne sont ce qu'elles sont que par rapprochement, par le contact et la réaction d'autres. Quant à la direction dans laquelle se déploie une telle opposition, elle est préjugée par notre constitution psycho-physique et son rapport au monde. Aussi intimement que soient liés pour nous repos et mouvement, activité au-dehors et concentration au-dedans, à tel point que chaque terme doit à l'autre son importance et sa signifiance, nous ressentons l'un d'eux — le repos, le substantiel, la solidité intérieure de nos contenus de vie — comme la véritable valeur, comme le définitif face au changement, à l'instabilité, à

l'extériorité. La pensée ne fait que prolonger cela en se donnant pour tâche, dans l'ensemble, de trouver le ferme et le fiable derrière la fugacité du phénomène, derrière les évolutions ascendantes et descendantes — et de nous mener hors de toute dépendance réciproque vers ce qui se suffit à soi et se fonde en soi. Ainsi acquérons-nous les repères fixes qui nous orientent dans le maquis des phénomènes et nous fournissent le pendant objectif de ce qui relève en nous, estimons-nous, de la valeur et du définitif. Ainsi — et en commençant par les applications les plus extérieures d'une pareille tendance — la lumière passera-t-elle pour une fine substance émanant des corps, la chaleur pour une matière, la vie physiologique pour l'activité d'esprits vitaux tout aussi substantiels, les phénomènes psychiques étant portés à leur tour par une substance psychique particulière ; les mythologies, qui derrière le tonnerre mettaient un dieu tonnant, sous la terre un socle fixe pour qu'elle ne tombe pas, dans les astres des esprits guidant leur course sur orbite, cherchent également, devant les déterminations et les déplacements perçus, la substance dont ils relèvent et qui surtout constitue la force active proprement dite. Au-delà des simples rapports entre les choses, de la contingence et de la temporalité qui est la leur, on part en quête d'un absolu : les modes de pensée anciens ne peuvent s'arranger de l'évolution, du va-et-vient de toutes les figures terrestres, dans l'ordre corporel ou spirituel ; chaque espèce vivante est alors une idée immuable de la Création ; les institutions, les formes de vie, les valorisations furent absolument depuis toujours ce qu'elles sont maintenant ; les phénomènes de l'univers ne tiennent pas seulement à l'homme et à son organisation, ils existent en soi et pour soi tels que nous les concevons. Bref, en sa tendance première, la pensée, qui entend canaliser le flot confondant des impressions dans un lit tranquille et constituer une figure fixe à partir de ses fluctuations, se porte vers la substance et vers l'absolu, au regard desquels tous les événements particuliers, toutes les relations, se voient ravalés à une existence provisoire, vouée à être dépassée par la connaissance.

Les exemples cités montrent que cette tendance elle-même a reflué à son tour. Si presque toutes les grandes époques de la civilisation en ont vu quelque amorce, c'est aujourd'hui une direction fondamentale de la science moderne, peut-on dire, que

d'appréhender les phénomènes non plus au travers ou à titre de substances particulières, mais comme des mouvements dont les supports versent de plus en plus dans l'absence de qualité : elle cherche à exprimer les propriétés inhérentes aux choses comme autant de déterminations quantitatives, donc relatives ; elle enseigne, au lieu de la stabilité absolue des formations organiques, psychiques, éthiques et sociales, une évolution incessante, dans laquelle chaque élément occupe une place bien limitée, fixable uniquement de par la relation à un avant et à un après ; elle renonce à l'être en soi des choses, se borne à constater les relations qui les unissent à notre esprit, vues sous l'angle de ce dernier. Que l'apparente immobilité de la terre ne se contente pas d'obéir à un mouvement complexe, mais que sa position dans l'univers dépende tout entière d'un rapport d'échange avec d'autres masses de matière, voilà un cas très simple, mais très opérant, qui peut illustrer comment les contenus du monde passent du fixe et de l'absolu à une dissolution en mouvements et relations.

Tout cela, même accompli jusqu'au bout, paraît encore permettre, voire exiger, quelque point fixe, une vérité absolue. En effet, la connaissance même, qui accomplit cette œuvre de dissolution, semble se soustraire, quant à elle, au fleuve de l'éternel devenir, à la détermination strictement comparatiste à laquelle elle soumet ses contenus particuliers. La dissolution de l'objectivité absolue des contenus cognitifs en modes de représentation valables uniquement pour le sujet humain postule quelque part des points derniers, non déductibles ; la fluidité et la relativité des processus psychiques ne doit pas, dirait-on, porter atteinte à ces normes et à ces présupposés, d'après lesquels nous décidons si nos connaissances ont bien tel caractère ou tel autre ; la déduction purement psychologique, devant dissoudre toutes les connaissances absolument objectives, requiert certains axiomes qui ne sauraient avoir eux-mêmes de signification purement psychologique sans créer un cercle vicieux. Ce point n'est pas seulement de la plus haute importance eu égard à la conception générale sur laquelle s'édifie tout ce qui suit, il a également un sens exemplaire pour de nombreux détails, si bien qu'il mérite une explication plus précise.

On ne peut sans aucun doute admettre la vérité d'une proposition donnée qu'en partant de critères *a priori* sûrs,

généraux, d'une portée qui dépasse les singularités ; ces critères s'appliqueront à des domaines particuliers et tireront à leur tour leur légitimité de critères plus élevés ; on assiste ainsi à la superposition d'une série de connaissances, chacune tenant sa validité d'une autre qui la conditionne. Mais pour que de telles séries ne flottent pas en l'air, ou soient tout simplement possibles, il faut qu'il y ait quelque part un fondement ultime, une insistance suprême légitimant les chaînons intermédiaires sans avoir besoin elle-même de légitimation. C'est dans un tel schéma que s'insère obligatoirement notre connaissance active : il relie toutes les conditions et les relativités de celle-ci à un savoir lui-même inconditionné. Mais quelle est donc cette connaissance absolue ? Justement nous ne pouvons jamais le savoir. Son contenu réel n'est jamais déterminable avec la même certitude que celle qui décide de son existence théorique et pour ainsi dire formelle, parce que le processus de la dissolution en principes supérieurs, l'effort pour remonter toujours plus haut que le dernier chaînon atteint ne parvient jamais à son terme. Aussi, quelque principe que nous ayons pu découvrir comme fondement ultime au-delà du caractère conditionnel de tous les autres — la possibilité demeure de l'estimer à son tour purement relatif, et conditionné par un principe supérieur ; et cette possibilité est une invitation positive, puisqu'elle s'est réalisée d'innombrables fois dans l'histoire du savoir. Sans doute se peut-il que la connaissance ait quelque part sa base absolue ; mais nous ne sommes jamais en mesure d'établir où une fois pour toutes ; ainsi devons-nous, pour ne pas clore dogmatiquement la pensée, traiter à chaque fois le point atteint en dernier comme s'il était l'avant-dernier.

Pour autant, le tout de la connaissance ne se teinte nullement de scepticisme ; le malentendu qui confond en général le relativisme avec celui-ci n'est pas moins grossier que l'accusation de scepticisme portée contre Kant, parce qu'il a traité l'espace et le temps comme les conditions de notre expérience. Bien sûr, on ne peut juger autrement les deux positions en question, quand on les retient *a priori*, en les opposant, comme l'image absolument exacte du réel ; toute théorie venant à les nier paraît ébranler alors « la réalité » elle-même. Si on construit le concept du relatif de telle manière qu'il requiert logiquement un absolu, naturellement il est impossible d'éliminer ce dernier sans

contradiction. La suite de notre recherche montrera précisément qu'il n'y a nul besoin d'un absolu pour servir de corrélat idéel à la relativité des choses ; semblable exigence vient plutôt de ce qu'on transpose une situation empirique — dans laquelle une relation s'établit entre des éléments qui en soi se trouvent au-delà de celle-ci et donc valent pour « absolu » — sur ce qui constitue le fondement même de toute empirie. Si maintenant on admet que notre connaissance peut posséder quelque part une norme absolue, une dernière instance qui se légitime par elle-même, mais que son contenu reste nécessairement, pour cette connaissance même qui progresse, d'une fluidité permanente, tout contenu provisoirement atteint renvoyant vers un autre, plus profond encore et plus conforme à la tâche assignée — alors cela n'est pas davantage un scepticisme que ce qu'on admet universellement : à savoir que tout devenir naturel obéit inconditionnellement à des lois ne souffrant pas l'exception, que celles-ci cependant, objets de connaissance, sont constamment soumises à correction, et que les contenus de cette légalité accessibles à notre esprit restent toujours historiquement conditionnés, dénués de ce caractère absolu propre à leur généralité abstraite. Autant donc les derniers postulats d'une connaissance achevée ne devraient point passer pour conditionnels, subjectifs ou relativement vrais sans plus, autant ce devrait être nécessairement le cas pour chacun de ceux qui s'offrent provisoirement à nous comme l'accomplissement de cette forme.

Que toute représentation ne soit ainsi vraie que par rapport à une autre, même si le système idéal de la connaissance, rejeté pour nous à l'infini, devait contenir une vérité affranchie de ce conditionnement — cela caractérise bien le relativisme de notre comportement, relativisme qui vaut de façon analogue pour d'autres domaines. Dans le domaine des socialisations humaines, par exemple, il peut exister des normes de la praxis qui, reconnues par un esprit supra-humain, seraient autorisées à se donner comme le droit éternel et absolu. Ce droit devrait être nécessairement une *causa sui* juridique, c'est-à-dire avoir en lui sa propre légitimation, car s'il la tirait d'une norme supérieure, celle-ci et non la première signifierait le droit absolu, valable en toutes circonstances. Or il n'existe effectivement pas un seul contenu de loi pouvant prétendre à une éternelle invariabilité, chacun a plutôt la validité temporelle que lui accordent les

circonstances historiques et leurs vicissitudes. Et il tient cette validité, quand l'acte qui la pose est lui-même légitime et non point arbitraire, d'une norme juridique déjà présente auparavant, d'où découle la suppression de l'ancien contenu juridique, non moins légale que son existence jusqu'alors. Toute constitution porte donc en soi les forces — non seulement extérieures, mais aussi consubstantielles à l'idéal juridique — nécessaires pour la modifier, la diffuser ou l'abroger : ainsi, la loi confiant le législatif à un parlement n'entraîne pas seulement à la légitimation d'une loi A abolissant une loi B décrétée par ce même parlement, elle érige en acte juridique le cas même où le parlement renonce à légiférer, en faveur d'une autre instance. Ce qui veut dire, sous l'autre face : toute loi ne possède sa dignité comme telle que par sa relation à une autre, aucune ne la possédant par elle-même. Et de même aussi qu'un nouveau contenu cognitif, aussi révolutionnaire soit-il, n'est pour nous démontrable qu'à partir des teneurs, axiomes et méthodes conformes à l'état présent de la connaissance, bien qu'il faille admettre l'existence d'une première vérité impossible à démontrer, mais jamais acquise avec une certitude qui se suffise — de même donc nous manque le droit fondé en soi, bien que son idée plane sur la série des déterminations relatives dont chacune est réduite à tirer sa légitimation d'une autre. Bien sûr, notre connaissance a aussi ses axiomes premiers qui ne sont plus démontrables pour nous à tout instant, parce qu'on n'aboutirait pas sans eux aux séries relatives des preuves par déduction ; mais ils n'ont justement pas la dignité logique de la chose prouvée, ils ne sont pas vrais pour nous au même sens qu'elle, et notre pensée fait halte en ces points ultimes le temps qu'elle parvienne plus haut encore, jusqu'à cet axiome plus élevé qui démontre à son tour ce qui jusqu'ici avait valeur d'axiome. Conformément à cela, il existe certes des états de choses absolument et relativement préjuridiques, où a été institué un droit empirique pour cause de violence ou autre. Mais il n'est justement pas institué juridiquement ; il passe pour le droit dès qu'il est là, mais sa présence n'est pas un fait juridique ; il lui manque la dignité de ce qui s'appuie sur une loi ; et c'est effectivement la volonté de tout pouvoir instituant un tel droit sans droit que de découvrir ou d'imaginer une quelconque légitimité à celui-ci, c'est-à-dire de le déduire d'un droit préexistant — hommage rendu à ce droit absolu qui est au-delà

de tout droit relatif et ne peut jamais être saisi par celui-ci, puisqu'il trouve son symbole pour nous strictement sous la forme d'une continuelle déductibilité de toute actuelle détermination du droit à partir de la détermination antérieure.

Mais quand bien même ce *regressus** à l'infini ne retiendrait pas notre connaissance dans la conditionnalité, une autre forme de cette connaissance y réussirait peut-être. Si on poursuit la démonstration d'un principe jusque dans ses fondements, et ces derniers à leur tour dans les leurs, etc., on découvre souvent, fait notoire, que la démonstration est possible, c'est-à-dire à son tour démontrable, à condition de supposer déjà démontré ce premier principe qu'elle est censée démontrer. Si ceci, appliqué à une déduction déterminée, la rend illusoire comme un cercle vicieux, il n'est pas le moins du monde impensable que notre connaissance, prise comme un tout, soit captive d'une telle forme. Veut-on bien réfléchir au nombre immense de présupposés accumulés les uns sur les autres jusqu'à se perdre à l'infini, présupposés dont dépend toute connaissance définie quant à son contenu, alors il ne paraît nullement exclu que nous prouvions une proposition A par la B, mais que la B, à travers la vérité de C, D, E, etc., ne soit finalement démontrable que par la vérité de la proposition A. Il suffit d'admettre une chaîne d'argumentations — C, D, E, etc. — suffisamment longue, de sorte que le retour au point de départ échappe à la conscience, tout comme la grandeur de la terre cache à la vue immédiate sa forme sphérique et crée l'illusion qu'on peut y progresser à l'infini en ligne droite ; et la cohérence que nous supposons à notre connaissance de l'univers, à savoir que de chacun de ses points nous pouvons gagner chaque autre à travers la série des démonstrations — paraît rendre la chose plausible. Si on ne veut pas une fois pour toutes en rester dogmatiquement à une vérité qui de par son essence n'aurait pas besoin d'être prouvée, on sera porté à tenir cette réciprocité de la preuve pour la forme fondamentale de la connaissance — conçue comme achevée. La connaissance est donc un processus flottant librement, dont les éléments déterminent mutuellement leur position mutuelle, comme le font en vertu de la pesanteur les masses de matière ; telle cette pesanteur, la vérité devient un concept relationnel. Il est dans l'ordre que notre image de

* Ou « raisonnement par preuve régressive ». *(N.d.T.)*

l'univers « flotte en l'air » de cette manière, puisque notre monde en fait autant. Et ce n'est pas là une coïncidence fortuite de vocabulaire, mais un renvoi au contexte fondamental. La nécessité, propre à notre esprit, de connaître la vérité par preuves, ou bien rejette à l'infini la possibilité de la connaître, ou bien la recourbe en cercle, une proposition n'étant vraie que par rapport à une autre, et cette deuxième finalement que par rapport à la première. Le tout de la connaissance serait alors aussi peu « vrai » que le tout de la matière est lourd ; seul le rapport des parties entre elles manifesterait les propriétés qu'on ne pourrait sans contradiction attribuer au tout.

Cette réciprocité par laquelle les éléments cognitifs internes s'accordent la signification de la vérité, semble portée, prise en tant que tout, par une autre relativité, celle qui articule les éléments théoriques et pratiques de notre vie. Nous sommes convaincus que toutes les représentations du donné sont les fonctions d'une organisation psycho-physique particulière et ne reflètent rien mécaniquement. L'image du monde qu'a l'insecte avec ses facettes oculaires, l'aigle avec son acuité de vue à peine imaginable pour nous, le protée anguillard avec ses yeux atrophiés, celle que nous avons nous-mêmes, sans compter les innombrables autres, ne peuvent que différer profondément ; on en conclura immédiatement qu'aucune d'elles ne reproduit le contenu extra-psychique du monde dans son objectivité en soi. Mais les représentations ainsi caractérisées, ne serait-ce que négativement, constituent les postulats, les matériaux, les directives pour notre pratique, laquelle nous met en liaison avec le monde, en sa relative indépendance par rapport à notre faculté de représentation subjectivement déterminée : de ce monde, nous attendons certaines réactions à nos propres notions, et il nous les fournit, du moins en gros, correctement, c'est-à-dire utilement pour nous, comme il en fournit également aux animaux, dont le comportement est déterminé par des images totalement divergentes de ce même monde. Mais le phénomène que voici est hautement surprenant : des actions fondées sur des représentations n'ayant aucune espèce de similitude avec l'être objectif obtiennent néanmoins des résultats si calculables, si efficaces, si ajustés qu'on ne pourrait faire mieux en connaissant la situation telle qu'elle est en soi — tandis que d'autres actions, découlant de représentations « fausses », entraînent de trop réels

dommages pour nous. Avec cela, nous voyons que les animaux sont également victimes d'illusions et d'erreurs corrigibles. Or que peut signifier une « vérité » dotée d'un contenu si différent pour eux et pour nous, qui par surcroît ne recouvre nullement la réalité objective, et néanmoins mène si sûrement aux résultats souhaités qu'on serait tenté d'affirmer le contraire ? — L'hypothèse suivante me paraît fournir la seule explication envisageable. L'organisation différente des espèces exige que chacune d'elles, pour se conserver, pour atteindre ses objectifs de vie essentiels, ait un comportement spécifique, s'écartant de celui des autres. Et il est impossible de trancher si telle action, dirigée et définie par telle représentation, a pour son auteur des conséquences utiles, en s'en tenant au seul contenu de ladite représentation, qu'il coïncide ou non avec l'objectivité absolue. Tout dépendra du succès finalement obtenu par la représentation — en tant que processus réel au sein de l'organisme — de concert avec les autres forces psycho-physiques et eu égard aux nécessités vitales de l'organisme en question. Quand donc nous disons de l'être humain que son action tend à conserver et à promouvoir la vie si elle se fonde sur des représentations vraies, à la détruire si elle se fonde sur des représentations fausses — que désigne donc dans son essence cette « vérité », d'un contenu différent pour chaque espèce dotée de conscience, et jamais identique au reflet des choses en soi pour aucune, sinon justement la représentation qui mène à des conséquences utiles en rapport avec toute l'organisation spécifique, ses énergies et ses besoins ? Cette représentation n'est pas utile à l'origine parce qu'elle est vraie, bien au contraire : nous ne faisons qu'attribuer le nom honorifique du vrai aux représentations qui, actives en nous à l'égal de forces ou de mouvements réels, occasionnent de notre part un comportement utile. Aussi existe-t-il autant de vérités différentes en principe que d'organisations et d'exigences vitales elles-mêmes en principe différentes. Telle image des sens qui est vérité pour l'insecte ne le serait manifestement pas pour l'aigle ; car la même image, sur la base de laquelle un insecte agit efficacement en fonction de ses constellations intérieures et extérieures, ne pourrait qu'inciter l'aigle, en fonction des siennes propres, à des actions aussi absurdes que pernicieuses. De telles connaissances ne sont nullement dépourvues de consistance normative : qui mieux est, tout être capable de représentation

détient une « vérité » en principe arrêtée, que sa représentation peut dans chaque cas particulier saisir ou manquer ; la loi de la gravitation reste « vraie », que nous la connaissions ou non — quand bien même elle ne le serait pas pour des êtres ayant une autre conception de l'espace, d'autres catégories de pensée, d'autres systèmes de numération. Le contenu mental « vrai » à nos yeux présente cette structure spécifique de dépendre entièrement de notre être — puisqu'il n'est partagé par aucun autre être différemment fait — mais de rester par contre, en sa valeur de vérité, totalement indépendant de sa réalisation physique. Soit d'un côté un être avec sa constitution et ses besoins propres, de l'autre l'Etre objectif : ce qui aux yeux du premier a valeur de vérité est fermement établi en idée. Il ne s'agit de rien d'autre que des représentations les plus favorables pour lui. A partir de là s'opère un tri au sein de ses processus psychologiques : ceux qui sont utiles se fixent par les voies ordinaires de la sélection, et leur totalité forme l'univers neutre des représentations « vraies ». De fait, nous n'avons aucun critère définitif qui garantisse la vérité d'une représentation de l'Etre, sinon que les actions engagées à partir d'elle mènent aux résultats souhaités. Cela dit, quand par un effet de la sélection indiquée, donc de la promotion systématique de certains modes de représentation, ces derniers se consolident parce que durablement efficaces, ils constituent entre eux un empire théorique, lequel, devant chaque représentation nouvelle, décide sur des critères désormais internes si elle s'accorde ou s'oppose à lui — tout comme les principes de la géométrie s'édifient les uns sur les autres selon une stricte autonomie interne également, bien que les axiomes et les normes méthodologiques légitimant la possibilité de cet édifice et plus généralement de tout ce domaine ne sont pas, quant à eux, géométriquement démontrables. La géométrie en sa totalité n'est donc pas du tout valide dans le même sens que chacun de ses principes isolément ; tandis que ces derniers restent en son sein démontrables l'un par l'autre, l'ensemble lui-même n'a de validité que par référence à quelque chose d'extérieur : la nature de l'espace, la spécificité de notre vision, les règles contraignantes de notre pensée. Nos connaissances isolées peuvent donc se conforter mutuellement, les normes et les faits établis faisant preuve pour d'autres, mais le tout de la connaissance ne vaut que relativement à des

organisations psycho-physiques bien définies, à leurs conditions de vie ainsi qu'à la stimulation de leur activité.

La notion de vérité, en tant que rapport des représentations entre elles, qui n'adhère à aucune de celles-ci à titre de qualité absolue, se confirme finalement aussi face à l'objet singulier. Connaître un objet, selon Kant, veut dire : faire l'unité dans le divers de son intuition. Ainsi trions-nous, dans les matériaux chaotiques de notre représentation du monde, dans ce flux continu d'impressions, les éléments apparemment cohérents, nous les groupons en unités par la suite désignées comme « objets ». Dès qu'a été unifiée la totalité des impressions unifiables, nous parvenons à la connaissance de l'« objet ». Mais que signifie donc une telle unité, sinon justement la cohérence fonctionnelle, l'appartenance et la dépendance réciproques de ces impressions et de ces matériaux de l'intuition ? L'unité des éléments n'est pas extérieure à eux, elle constitue la forme de leur être-ensemble, qui persiste en eux et n'est présentée que par eux. Quand je connais l'objet sucre comme tel en agençant l'unité des impressions qui traversent ma conscience : blanc, dur au toucher, doux au goût, cristallin, etc., c'est le signe que je conçois liés les uns aux autres ces contenus de l'intuition, de telle sorte que dans certaines conditions données existe entre eux une solidarité, c'est-à-dire une interaction, l'une se trouvant à telle place dans tel contexte parce qu'il y a l'autre et réciproquement. De même que l'unité du corps social, ou le corps social comme unité, signifie exclusivement les forces d'attraction et de cohésion qui s'exerce entre ses individus, donc un rapport purement dynamique des uns aux autres, de même l'unité de l'objet singulier dont la réalisation mentale est identique à la connaissance n'est rien d'autre qu'une interaction entre les éléments de son intuition. Pour ce qu'on appelle la « vérité » d'une œuvre d'art également, la relation entre ses éléments devrait compter beaucoup plus, en comparaison de la relation à son objet, qu'on a coutume de s'en aviser. Mis à part le portrait, où le problème se complique à cause du modèle purement individuel, les composantes de l'œuvre — qu'il s'agisse des arts de l'image ou du langage — ne devraient donner l'impression ni de la vérité ni de la non-vérité, elles sont encore au-delà de cette catégorie pour autant qu'elles demeurent isolées ; ou vu sous l'autre angle : l'artiste reste libre vis-à-vis des éléments premiers à partir desquels s'élabore

l'œuvre d'art ; c'est lorsqu'il a opté pour un caractère, un style, un élément de forme ou de couleur, une ambiance donnée, que les autres parties se trouvent préjugées dans leur développement. Elles doivent à présent combler les attentes qu'avaient suscitées les premières surgies. Celles-ci ont beau être aussi fantastiques, aussi arbitraires, aussi peu réelles que possible ; dès que leurs suites se trouvent avec elles dans un rapport d'harmonie, de solidarité, de continuité, le tout créera l'impression de la « vérité intérieure », que les parties coïncident ou non avec la réalité extérieure, et donc satisfassent ou non à l'exigence de « vérité » au sens habituel et substantiel. La vérité de l'œuvre d'art signifie qu'elle tient en tant que tout la promesse qu'une de ses parties nous a faite, en quelque sorte de sa propre autorité — puisque la réciprocité du jeu des correspondances procure à chacune isolément la qualité de la vérité. Donc la vérité est un concept relationnel également pour cette nuance particulière qu'est l'artistique, elle se réalise en tant que rapport intrinsèque des éléments de l'œuvre, et non point de par la conformité rigide de ceux-ci à un objet extérieur qui constituerait sa norme absolue. Si connaître signifie donc : connaître l'objet en son « unité », cela revient aussi à le connaître, ainsi qu'on l'a dit ailleurs, en sa « nécessité ». Les deux sont profondément liés. La nécessité est une relation par laquelle deux éléments étrangers l'un à l'autre deviennent un — car sa formule s'énonce ainsi : à supposer que A soit, B est aussi ; ce rapport nécessaire veut dire que A et B sont les éléments d'une unité déterminée de l'être ou du devenir —, « rapport nécessaire » désignant une relation pleinement unitaire, que seul le langage décompose pour à nouveau la restituer. L'unité de l'œuvre d'art est rigoureusement identique, de toute évidence, à cette nécessité ; ne vient-elle pas en effet de ce que les divers éléments se conditionnent ici mutuellement, l'un se présentant nécessairement quand est donné l'autre, et *vice versa* ? Et ce n'est point seulement entre choses ainsi liées que la nécessité est un phénomène relationnel, mais elle l'est en soi et conformément à son pur concept. Des deux catégories les plus générales à partir desquelles, en effet, nous bâtissons l'image cognitive de l'univers : l'être et les lois — aucune ne renferme en soi de nécessité. Qu'il y ait une réalité, aucune loi ne le rend nécessaire, et si rien n'existait, les lois de la logique ou de la nature ne seraient en rien contredites. Et il n'est pas plus

« nécessaire » qu'il y ait des lois de la nature ; ce sont plutôt de simples faits, comme l'être lui-même : c'est à partir du moment où ces lois existent que deviennent « nécessaires » les événements leur obéissant ; et il ne saurait y avoir une loi de la nature imposant l'existence de lois de la nature. Ce que nous appelons nécessité n'apparaît qu'entre l'être et les lois, c'est la forme de leur relation. Eux-mêmes sont de simples réalités, indépendantes l'une de l'autre en principe : car l'être est concevable sans qu'il soit soumis à des lois, et le complexe des lois aurait sa validité en l'absence d'un être lui obéissant. Il faut les deux pour que les figures de l'être acquièrent leur nécessité ; avec elle ou sous sa forme, l'être et les lois se présentent comme les éléments d'une unité non immédiatement saisissable par nous : cette unité est la relation qui s'instaure entre l'être et les lois, sans loger dans aucun des deux termes — dominant l'être du seul fait qu'il existe des lois, et advenant aux lois comme leur signification même, du seul fait qu'il existe un être.

Marchant vers le même but par une autre voie, on formulera comme suit le relativisme quant aux principes de la connaissance : il est tel que les principes constitutifs exprimant une fois pour toutes l'essence des choses évoluent avec lui en principes régulatifs, n'offrant que des points de repère à la progression du savoir. Les abstractions, les simplifications, les condensations ultimes et suprêmes de la pensée doivent alors abandonner leur prétention dogmatique de clore ce savoir. Au lieu d'affirmer que les choses se comportent de telle ou telle manière, mieux vaut dire à propos des vues les plus extrêmes et les plus générales : notre connaissance doit faire comme si les choses se comportaient de telle ou telle manière. La faculté est ainsi donnée à cette connaissance, dans sa nature et son cheminement propres, d'exprimer très adéquatement sa relation réelle au monde. A la multiplicité des aspects de notre être, à cette unilatéralité cherchant remède, qui caractérise toute expression singulière, abstraite, de notre rapport au monde, répond le fait — ou l'effet — qu'aucune expression de ce type n'est satisfaisante ni généralement ni durablement, et que chacune trouve d'habitude à se compléter, historiquement, par une affirmation contraire ; ce qui engendre, chez d'innombrables individus, des oscillations incertaines, des mélanges contradictoires, ou une aversion envers les principes englobants.

Or si les affirmations constitutives qui prétendent fixer l'essence des choses se muent en affirmations heuristiques, qui entendent seulement définir les voies de notre connaissance par l'assignation à celles-ci d'objectifs idéaux, alors, manifestement, la validité simultanée de principes contraires se trouve permise ; comme leur sens ne réside plus que dans les voies menant à eux, on peut emprunter celles-ci alternativement, et on se contredira aussi peu qu'en passant de la méthode inductive à la méthode déductive. La dissolution des rigidités dogmatiques au profit des processus vivants et fluides de la connaissance, voilà ce qui crée l'unité réelle de celle-ci, puisque ses principes derniers, désormais, se concrétisent en pratique non plus sous la forme de l'exclusion mutuelle, mais de la dépendance réciproque, au sein de laquelle ils s'appellent et se complètent. Ainsi par exemple l'image métaphysique du monde évolue-t-elle entre l'unité et la pluralité de l'absolue réalité fondant toute intuition particulière. Notre pensée est organisée de telle sorte qu'elle tend nécessairement vers chacune de ces deux conceptions comme vers sa clôture définitive, sans pouvoir néanmoins s'achever avec aucune d'elles. L'instinct affectivo-intellectuel qui pousse à l'unité n'a de cesse que toutes les différences, toutes les diversités se concilient en une seule et même quintessence. Mais aussitôt acquise cette unité, comme avec la substance chez Spinoza, il s'avère qu'elle ne sert guère à une meilleure compréhension du monde, ou du moins qu'elle requiert un second principe apte à la féconder. Le monisme se dépasse lui-même en direction du dualisme ou du pluralisme, lesquels, une fois posés, font ressentir à nouveau le besoin d'unité ; si bien que l'évolution de la philosophie tout autant que de la pensée individuelle est renvoyée du multiple à l'un et de l'un au multiple. L'histoire de la pensée montre qu'il est vain de prétendre occuper une seule de ces positions à titre définitif ; la structure de notre pensée, dans son rapport à l'objet, réclame bien plutôt l'égalité des droits entre elles, et y parvient en réglant l'exigence moniste sur le principe : unifier autant que possible toute multiplicité comme si nous devions aboutir au monisme absolu — et d'autre part l'exigence pluraliste sur le principe inverse : ne s'arrêter devant aucune unité, rechercher à chaque fois des éléments plus simples encore, des couples de forces génératives, comme si le résultat final devait être pluralité. Idem lorsqu'on suit le pluralisme dans sa

signification qualitative : jusqu'à la différenciation individuelle des choses et des destins, jusqu'à leur singularisation selon l'essence et la valeur. Entre cette singularisation et la solidarité des divers moments de notre existence, notre sentiment le plus intime oscille perpétuellement : tantôt cette vie ne semblera supportable que si l'on jouit de ses bonheurs et de ses hauteurs en s'isolant totalement de toute souffrance et de toute veulerie, ou du moins en préservant ces moments dispersés de tout contact avec ce qu'il y a sous eux ou en face d'eux ; et tantôt il vous paraîtra grand — mieux : la tâche par excellence — de ressentir le plaisir et la douleur, la force et la faiblesse, la vertu et le péché comme une seule et même unité vivante, chaque élément conditionnant l'autre, tour à tour consacrant et consacré. Ces tendances adverses ont beau rarement parvenir à la conscience dans la pureté de leur principe, elles déterminent continuellement notre attitude devant la vie : par amorçages, fixation d'objectifs, activités fragmentaires. Même si un tel caractère paraît totalement orienté dans l'une de ces deux directions, elle est traversée en permanence par l'autre : comme diversion, *back-ground*, ou tentation. L'opposition entre individualisation et unification des contenus de vie ne partage pas les hommes entre eux, mais l'homme en lui-même — bien que sa forme personnelle, intérieure, se développe visiblement dans l'interaction avec sa forme sociale, qui évolue à son tour entre le principe d'individualisation et le principe de socialisation. L'essentiel n'est pas ici le mélange des deux tendances au sein de la vie, mais leur dépendance réciproque au titre de l'heuristique. Il semble que notre vie exerce une fonction unitaire de base ou consiste en celle-ci, et que nous soyons obligés, ne pouvant saisir cette fonction dans son unité, de la diviser en analyse et synthèse : lesquelles constituent aussi la forme la plus générale de l'opposition mentionnée, alors que leur conjonction rétablit après coup, en quelque sorte, l'unité de la vie. Comme le singulier, dans son être à part et en soi, revendique face à nous et en nous son droit absolu, que d'autre part l'unité qui réunit tout le singulier élève implacablement la même exigence, il surgit là une contradiction dont la vie pâtit assez souvent, et qui se fait logique, chacun des deux aspects supposant l'autre pour se manifester : aucun n'aurait de sens objectivement concevable ni d'intérêt psychique si ne se dressait à l'opposé sa « contrepartie ». Ici

apparaît — comme dans d'innombrables couples de contraires — cette difficulté particulière qu'un absolu se trouve conditionné par un autre absolu qui à son tour dépend du premier. Le problème — la relativité de ce qui est en même temps ressenti comme un absolu — ne paraît guère autoriser qu'une solution théorique : l'absolu est une voie dont la direction, partant vers l'infini, demeure fixe, quelle que soit la longueur du segment fini réellement parcouru. Sur chacun d'eux le mouvement, tant qu'il se poursuit, se déroule comme s'il devait aboutir au terme absolu, situé à l'infini, et la direction prise reste ce qu'elle est même si ce mouvement alterne en un point quelconque avec une autre ligne d'orientation, soumise à la même norme de son côté.

Sous cette forme — la dépendance réciproque des orientations de la pensée — s'entrecroisent les complexes cognitifs tant généraux que particuliers. Qui veut ainsi comprendre le présent sous l'aspect politique, social, religieux, ou sous quelque autre aspect culturel que ce soit, y réussira seulement par l'approche historique, par la connaissance et l'intelligence du passé. Mais ce passé lui-même, dont ne nous parviennent que des fragments, des témoignages muets, des récits et des traditions plus ou moins fiables, n'est pour nous interprétable, vivant, qu'à partir des expériences du présent immédiat. Aussi nombreux que soient les remaniements, les modifications quantitatives qui s'imposent, de toute façon le présent, cette indispensable clé du passé, ne s'offre à la compréhension qu'à travers ce passé ; le passé, lui, sans lequel nous ne pourrions appréhender le présent, reste inaccessible sans les conceptions et les sensibilités de celui-ci même. Les images historiques s'engendrent toutes en vertu de la réciprocité des éléments interprétatifs, aucun ne laissant de trêve à l'autre : la clôture du savoir est rejetée à l'infini, puisque chaque point atteint dans la première série renvoie à la seconde pour être compris. Il en va de même de la connaissance psychologique. Tout individu en face de nous est, au regard de l'expérience immédiate, un automate sonore et gesticulant. La présence d'une âme derrière une pareille perception, les processus qui s'y déroulent, ne peuvent que se déduire par analogie avec notre propre intériorité, seul être psychique dont nous ayons l'appréhension directe. Par ailleurs, la connaissance du moi ne s'accroît que par la connaissance des autres ; mieux, la division fondamentale de ce moi en une partie observante et

une partie observée se crée par analogie avec sa relation à d'autres personnalités. Les êtres extérieurs, que nous pouvons uniquement interpréter à travers notre connaissance de nous-mêmes, orientent donc nécessairement cette dernière. Le savoir psychologique est ainsi un jeu alterné entre le moi et le toi, chacun renvoyant de lui-même à l'autre — un troc et un échange constants des éléments les uns contre les autres, au cours desquels la vérité s'engendre tout comme la valeur économique.

Enfin, allant plus loin encore : l'idéalisme moderne déduit le monde du moi ; donc l'âme, conformément à ses réceptivités, à ses énergies productives et formatrices, crée ce monde, le seul dont nous puissions parler et qui soit réel pour nous. Mais le monde n'est-il pas en retour l'origine de l'âme ? Partant d'une boule de matière incandescente hostile à toute vie — ainsi pouvons-nous imaginer l'état premier de la terre — une évolution progressive devait mener jusqu'à la possibilité d'êtres vivants et ceux-ci, d'abord purement matériels, ont finalement, bien que par des voies inconnues, engendré l'âme. Au regard de la pensée historique, l'âme est avec tous ses contenus et toutes ses formes un produit du monde — mais de ce monde qui est en même temps, parce que représenté, un produit de l'âme. Or si on fait de ces deux possibilités génétiques des abstractions rigides, on crée là une angoissante contradiction. Ce n'est pas le cas si chacune passe pour un principe heuristique qui se trouve avec l'autre dans un rapport d'interaction et de substitution réciproque. Rien ne s'oppose à la tentative de déduire un état donné du monde, quel qu'il soit, des conditions psychiques l'ayant engendré comme représentation mentale ; mais rien non plus à la tentative inverse de ramener ces conditions aux réalités cosmiques, historiques et sociales, d'où pouvait naître une âme dotée de telles forces et de telles formes ; à son tour l'image de ces réalités extérieures à l'âme pourra se déduire des présupposés subjectifs de la connaissance scientifique et historique, cette dernière des conditions objectives de sa genèse et ainsi de suite à perte de vue. Naturellement, la connaissance n'obéit jamais à ce pur schéma, et les deux orientations se mêlent de façon tout à fait fragmentaire, discontinue et aléatoire ; leur contradiction théorique est résolue par leur transformation en principes heuristiques, l'opposition se dissolvant en interaction, et la négation mutuelle en ce processus infini dans lequel s'opère une telle interaction.

Je n'ajouterai plus que deux exemples, le premier très particulier, le second très général, où le relativisme — la réciprocité en vertu de laquelle les normes cognitives s'attribuent leur signification — adopte plus nettement la forme disloquée de la succession et de l'alternance. La solidarité substantielle des concepts et des éléments de fond qui constituent l'image du monde se présente souvent comme un tel rythme de relaiement mutuel dans le temps. Ainsi par exemple se laisse concevoir, dans la science économique, le rapport entre la méthode historique et la méthode généralisante. Certes tout phénomène économique ne se déduit clairement que d'une constellation psycho-historique particulière. Mais pareille déduction suppose toujours des connexions déterminées, des lois ; si, par-delà le cas isolé, nous ne nous fondions sur des circonstances générales, des pulsions communes, des séries d'effets réguliers, il n'y aurait pas d'explication historique, l'ensemble se pulvériserait en un chaos d'occurrences atomisées. Or on peut admettre, au-delà, que ces légalités générales, reliant telle situation ou tel événement à ses conditions, dépendent à leur tour de légalités supérieures, si bien que les premières passeront alors pour de simples combinaisons historiques ; des faits et des forces plus reculés dans le temps ont donné aux choses en nous et autour de nous des formes qui, paraissant désormais dotées d'une valeur universelle, supra-historique, moulent les éléments contingents des temps ultérieurs comme s'il s'agissait là de leurs manifestations particulières à elles. Alors donc que les deux méthodes, dogmatiquement fixées et revendiquant chacune de son côté la vérité objective, se vouent à un conflit insurmontable et se nient mutuellement, il leur est permis de s'associer organiquement sous la forme de l'alternance : chacune alors est transformée en principe heuristique, c'est-à-dire requise de chercher, en tout point de sa propre application, son fondement dernier en l'autre. Il en va de même de l'opposition, extrêmement générale au sein de notre connaissance, entre l'*a priori* et l'expérience. Depuis Kant, nous savons que toute expérience présente, à côté des éléments réceptifs de la sensibilité, certaines formes inhérentes à l'âme, permettant de transmuer le donné en connaissances. Cet *a priori* que nous amenons avec nous vaut absolument, de ce fait, pour toutes les connaissances, il échappe à la nature changeante et corrigible de l'expérience en tant qu'elle émane des sens et de la

contingence. Mais si on a la certitude que de pareilles normes existent, on est davantage en peine de les désigner. Bien des *a priori* tenus pour tels à une époque ont été reconnus plus tard pour des constructions empiriques et historiques. Si donc il convient de rechercher dans tout phénomène, au-delà du contenu donné par la sensibilité, les normes durables qui le forment *a priori* — la maxime s'impose néanmoins de ramener génétiquement à l'expérience tout *a priori* particulier (mais non pour autant l'*a priori* en général !).

Cette assistance et dépendance réciproques des méthodes est tout autre chose que la sagesse facile du compromis qui mêle par moitié les principes, et où on perd toujours plus d'un côté qu'on ne gagne de l'autre ; il s'agit ici en réalité de conférer à chaque pôle de ce couple de contraires une efficacité non limitable. Et bien que les méthodes restent en elles-mêmes subjectives, elles paraissent exprimer de manière adéquate, à travers cette relativité de leur application, le sens objectif des choses. Elles se conforment de la sorte au principe général qui a guidé notre examen de la valeur : des éléments qui séparément ont un contenu subjectif, peuvent acquérir ou présenter sous la forme de leurs rapports mutuels ce que nous entendons par objectivité. Ainsi avons-nous déjà vu ci-dessus comment de simples sensations, en s'agrégeant, désignent ou constituent pour nous l'objet. Ainsi encore la personnalité — structure si solide qu'on lui a prêté une substance psychique bien particulière — naît-elle, pour la psychologie empirique du moins, de par les associations et aperceptions réciproques entre les représentations isolées ; celles-ci fluctuantes et subjectives, engendrent à travers leurs relations mutuelles ce qui n'existe en soi dans aucune d'elles : cette personnalité justement, comme élément objectif du monde théorique et pratique.

De son côté, le droit objectif se développe parce que les intérêts et les énergies subjectives des individus se compensent, déterminent leur sens et leur mesure les uns par rapport aux autres, acquérant la forme objective de l'équilibre et de la justice. Quant à la valeur économique objective, elle s'est cristallisée à partir des désirs propres des sujets, parce qu'on disposait de la forme de l'égalité, de l'échange, et que ce type de relations pouvait avoir une réalité factuelle, suprasubjective, dont manquaient les éléments eux-mêmes. Donc les méthodes de la

connaissance ont beau n'être que subjectives et heuristiques : du fait que chacune trouve en l'autre son complément et par là même sa légitimation, elles se rapprochent de l'idéal de la vérité objective — bien qu'en un processus sans fin où elles se suscitent l'une l'autre.

En somme, la liaison entre les représentations qui prend sens de vérité se réalise de deux façons : soit comme une construction à l'infini car, admettant de fonder la connaissance sur des vérités qui ne soient plus relatives, nous ne savons jamais si nous sommes effectivement parvenus à cette ultime instance, et chaque niveau atteint nous renvoie à un niveau encore plus général et plus profond ; ou alors, la vérité consiste en un rapport de réciprocité au sein de ce même complexe de représentations, et n'est que réciproquement démontrable. — Or ces deux mouvements de la pensée sont liés par un curieux partage des tâches. Il semble inévitable de considérer notre existence intellectuelle sous deux catégories qui se complètent : d'après son contenu, et selon le processus qui, en tant que fait de conscience, porte ou réalise ce dernier. La structure de ces deux catégories est très différente. Nous imaginons nécessairement le processus psychique comme un flux continu, sans abrupte césure : un état glisse dans le suivant de manière ininterrompue, à l'instar de la croissance organique. Sous un tout autre aspect se montrent les contenus sortis de ce processus, dotés de leur indépendance idéelle : comme un complexe, un édifice étagé, un système de concepts ou de principes particuliers, chacun bien démarqué de l'autre ; la médiation logique entre eux réduisant à chaque fois l'écart sans abolir la discontinuité — de même que les marches d'un escalier décrochent nettement l'une par rapport à l'autre tout en offrant le moyen d'une montée continue. Or quand la pensée, vue dans ses fondements les plus généraux et tel un tout, paraît se mouvoir en cercle, parce qu'elle doit « se tenir suspendue en elle-même », sans l'appui extérieur d'un ποῦ στῶ — c'est la relation entre ses contenus qu'on désigne ainsi. Ceux-ci servent d'arrière-plan les uns aux autres, si bien qu'ils acquièrent leur sens et leur ton les uns des autres ; en constituant des couples d'opposés qui s'excluent, ils se requièrent mutuellement pour composer l'image du monde accessible à notre esprit ; et chacun d'eux, à travers toute la chaîne du connaissable, fait preuve pour l'autre. En revanche, le processus qui réalise psycho-

logiquement cette relation suit le déroulement continu et linéaire du temps, il se prolonge à l'infini conformément à sa qualité propre et intérieure, bien que la mort de l'individu voue ce cheminement à la finitude. — Entre les deux formes précitées, qui rendent la connaissance illusoire dans le détail mais justement possible dans l'ensemble, se partagent ces deux catégories sous lesquelles notre réflexion place cette même connaissance : elle se développe donc d'après le schéma du *regressus in infinitum*, d'une continuité sans fin, menant vers un illimité qui pourtant, à chaque instant donné, est limitation — tandis que ses contenus présentent l'autre infinité : celle du cercle où chaque point est à la fois début et fin, et dont toutes les parties se conditionnent mutuellement.

La réciprocité de la vérification se cache d'ordinaire au regard, pour la même raison qui veut que la réciprocité de la pesanteur ne soit pas immédiatement perçue. Comme en effet à chaque instant donné l'immense majorité de nos représentations est admise sans créer de doute, et que la procédure de vérification ne porte que sur l'une d'elles, une chose tranche à son propos : c'est son harmonisation ou sa contradiction avec le complexe global de nos représentations déjà existant et supposé sûr — tandis qu'une autre fois telle représentation de ce complexe pourra soulever le doute, et telle autre, actuellement soumise à vérification, relever de la majorité qui tranche le cas de la première. L'immense disproportion numérique entre la représentation pour le moment douteuse et la masse des représentations pour le moment assurées masque ici le rapport de réciprocité, de même qu'une disproportion analogue fit qu'on a longtemps remarqué la force d'attraction de la terre pour la pomme, et non celle de la pomme pour la terre. Et tout comme un corps, par conséquent, semblait détenir la pesanteur à l'égal d'une qualité propre, puisqu'un seul côté de la relation était constatable — la vérité pourra passer pour une détermination spécifique aux représentations particulières, puisque la réciprocité dans le conditionnement des éléments (cette réciprocité dont est faite la vérité) devient généralement imperceptible avec l'évanescence du singulier face à la masse des représentations qui pour le moment ne sont pas douteuses. — La « relativité de la vérité », au sens où tout notre savoir est fragmentaire et donc susceptible d'amélioration, est souvent

proclamée avec une emphase d'autant plus curieusement disproportionnée que nul ne conteste une telle notion. Or, nous entendons tout autre chose par là, bien évidemment : la relativité n'est pas une adjonction édulcorante à un concept de vérité par ailleurs autonome, elle est l'essence même de la vérité, le mode selon lequel les représentations deviennent des vérités, tout comme les objets désirés, des valeurs. Elle ne signifie pas, trivialement comme plus haut, une déperdition de la vérité, dont le concept promettait bien davantage, mais la réalisation et la légitimation positives de ce concept. Dans un cas, la vérité est valide bien que relative, dans l'autre parce que relative.

Les grands principes épistémologiques souffrent d'une difficulté constante : ce sont eux-mêmes déjà des connaissances, ils doivent donc soumettre leur propre contenu au jugement qu'ils portent sur la connaissance en général, et par là s'effondrent dans le vide ou se suppriment de leur propre chef. Le dogmatisme a beau fonder la certitude de la connaissance sur tel critère comme s'il s'agissait d'un roc — sur quoi ce roc repose-t-il à son tour ? La connaissance doit postuler d'abord qu'elle est capable de certitude pour déduire cette capacité du critère en question. L'affirmation de la certitude de la connaissance a pour présupposé la certitude de la connaissance. Pareillement, le scepticisme peut bien souligner l'incertitude, les risques d'erreur théoriquement irréfutables de la connaissance, voire même affirmer l'impossibilité d'une vérité, la contradiction inhérente à pareil concept : nécessairement, la pensée doit soumettre le scepticisme lui-même à ce résultat qu'elle obtient sur elle-même. Tel est le cercle vicieux : si toute connaissance est trompeuse, le scepticisme aussi, et donc il s'annule. Le criticisme enfin a beau déduire toute objectivité, toute forme essentielle des contenus cognitifs, à partir des conditions de l'expérience : impossible à lui de prouver que l'expérience elle-même soit valide. Sa critique du transcendant et du transcendantal repose sur un présupposé contre lequel ne peut se retourner le questionnement critique, sauf à retirer toute assise au criticisme lui-même. Les principes épistémologiques paraissent donc ici menacés d'un danger typique. La connaissance, en s'examinant, devient le juge de sa propre cause, elle a besoin d'un point de vue au-delà d'elle-même et se trouve devant le choix : ou bien exempter son savoir sur soi des vérifications et normativités qu'elle impose à tous les autres

contenus cognitifs, laissant ainsi un endroit vulnérable dans son propre dos — ou bien se conformer à ces lois, soumettre le processus lui-même aux résultats auxquels il a conduit, et donc s'enfermer dans un cercle destructeur, comme l'a montré le plus clairement l'auto-anéantissement du scepticisme. La théorie relativiste de la connaissance est la seule à ne pas réclamer pour soi le droit de faire exception à soi : elle n'est pas détruite, parce qu'elle n'a elle-même qu'une validité relative. Si elle ne vaut en effet — historiquement, factuellement, psychologiquement — que par alternance et par pondération avec d'autres principes absolutistes ou substantialistes, cette liaison avec son propre contraire est elle-même relativiste. L'heuristique, qui n'est que la conséquence ou application du principe relativiste dans la sphère des catégories de la connaissance, admet sans contradiction aucune qu'elle est elle-même un principe heuristique. La question sur le fondement du principe, qui ne serait pas incluse elle-même dans le champ de ce principe, n'est pas funeste au relativisme, puisqu'il reporte ce fondement à l'infini, c'est-à-dire s'efforce de dissoudre en une relation tout absolu qui paraît s'offrir, non sans faire de même avec l'absolu s'offrant à son tour comme le fondement de cette nouvelle relation — processus qui dans son essence ne connaît pas d'arrêt, et dont l'heuristique supprime l'alternative : nier ou reconnaître l'absolu. Car il est indifférent de dire : il y a un absolu, mais il ne saurait être appréhendé que dans un processus infini — ou bien : il n'y a que des relations, mais elles ne sauraient remplacer l'absolu que dans un processus infini. Le relativisme est en mesure de faire cette concession radicale qu'il est de toute façon possible à l'esprit de se placer au-delà de soi. Les autres principes par contre, en s'arrêtant à un seul type de pensée, donc en excluant la relation et son infinie fécondité, laissaient place à une contradiction interne : à savoir que l'esprit devait se juger lui-même, se soumettre ou bien se soustraire à son verdict définitif, et dans les deux cas ruinait également la validité desdits principes. Le relativisme, quant à lui, reconnaît d'emblée qu'au-dessus de tout jugement émis par nous s'en trouve un second qui décide du bien-fondé du premier ; mais ce jugement supérieur, l'instance logique que nous formons vis-à-vis de nous-mêmes, a besoin à son tour, en tant que phénomène psychologique, d'être légitimé par un plus élevé encore, avec lequel recommence le même processus — soit qu'il

y ait ainsi progression à l'infini, soit que le pouvoir de légitimation alterne entre deux jugements, soit encore qu'un seul et même fonctionne tantôt comme réalité psychique tantôt comme instance logique. Cette façon de voir, dès lors, supprime aussi pour les autres principes de la connaissance ce danger d'auto-négation auquel les exposait leur soumission à soi. Il n'est pas exact que si le scepticisme récuse la possibilité de la vérité, il soit lui-même voué à l'erreur, pas plus que le pessimisme estimant toute réalité mauvaise n'est pour autant une mauvaise théorie. Car notre esprit a en effet la faculté fondamentale de se juger lui-même, d'exercer sur lui sa propre loi. C'est là l'expression ou l'extension du fait primordial de la conscience de soi. Notre âme ne possède point d'unité substantielle, mais seulement celle qui résulte de l'interaction du sujet et de l'objet, en quoi elle-même se divise. Il ne s'agit pas ici d'une forme contingente de l'esprit, qui pourrait être autre également sans altérer l'essentiel en nous, mais de sa forme déterminante, de son essence propre. Avoir un esprit, c'est justement procéder à cette scission intime, se faire objet pour soi-même, pouvoir se connaître soi-même. C'est d'abord à l'intérieur de l'âme qu'il n'y a « pas de sujet sans objet ni d'objet sans sujet », l'âme surgit comme se sachant elle-même, comme celle qui est sue ; et en connaissant à nouveau cette connaissance de soi, elle déploie en principe sa vie selon un *progressus in infinitum*, dont la forme toujours réactualisée — la coupe transversale en quelque sorte — est donnée par le mouvement circulaire : le sujet psychique se connaît comme objet et l'objet comme sujet. Le relativisme, ce principe de la connaissance qui se prouve lui-même d'entrée de jeu en se soumettant à ses propres critères — démarche si funeste à tant de principes absolutistes — exprime avec une pureté sans pareille ce qu'il apporte aussi à ces derniers : la légitimation de l'esprit à juger de soi, sans que le résultat d'un tel procès — quel qu'il soit — rende illusoire pour autant le procès lui-même. Car se placer au-delà de soi, voilà ce qui apparaît désormais comme le fondement de tout esprit, à la fois sujet et objet, et il faut que s'interrompe le procès infini de la connaissance de soi, du jugement sur soi, il faut qu'un membre s'oppose à tous les autres comme un absolu, pour que surgisse une contradiction interne, pour que la connaissance, qui se juge d'une manière déterminée, exige en même temps, afin de prononcer ce verdict, le droit d'y faire exception.

La conception relativiste a été ressentie à maints égards comme une dégradation de la valeur des choses, de leur fiabilité, de leur signifiance. On oublie là que seul le maintien de quelque absolu, qui se trouve justement mis en question, pourrait assigner au relatif une telle position. En réalité, c'est plutôt l'inverse qui se produit : par la dissolution, se prolongeant à l'infini, de tout être-pour-soi rigide en interactions multiples, nous nous rapprochons généralement de l'unité fonctionnelle de tous les éléments du monde, unité au sein de laquelle la signifiance de chacun rayonne sur tous les autres. C'est pourquoi aussi le relativisme est moins éloigné qu'on ne le croirait de son extrême opposé, le spinozisme, avec sa *substantia sive Deus* omni-englobante. Cet absolu-là, qui a pour contenu l'idée générale de l'Etre, inclut donc dans son unité tout ce qui est. Or les choses particulières ne peuvent plus avoir d'être pour soi, si tout l'être a déjà été unifié, selon sa réalité, en cette divine substance, de la même façon qu'il forme un tout, selon son concept abstrait, au titre de l'étant. Toutes les constances et les substances singulières, toutes les absoluités de second ordre sont alors si pleinement absorbées en cette seule et unique, qu'on peut directement affirmer : dans un monisme comme celui de Spinoza, les contenus de l'image du monde en leur totalité sont devenus des relativités. La substance englobante, seul absolu qui demeure, peut maintenant se laisser de côté, sans que les réalités en soient altérées — l'expropriatrice se trouve expropriée, pour reprendre les termes avec lesquels Marx décrit un processus semblable dans sa forme — et il n'y a plus effectivement que la dissolution relativiste des choses en relations et en processus. Cette conditionnalité des choses, que le relativisme constitue comme leur essence même, ne paraîtra exclure l'idée de l'infini que pour une vue superficielle ou un examen trop peu radical du relativisme. C'est le contraire qui s'avère plutôt. En effet, une infinité concrète ne me semble concevable que de deux manières. D'abord, comme une série ascendante ou descendante, dont chaque membre dépend d'un autre et fait dépendre un autre de lui : que ce soit dans l'ordre de la disposition spatiale, de la transmission d'énergie causale, de la succession temporelle, ou de la déduction logique. En deuxième lieu, c'est l'action réciproque — sous la forme compendieuse du retour sur soi — qui confère son extensivité à cette structure sérielle. Quand l'effet

produit par un élément sur un autre devient pour ce dernier une cause renvoyant un effet au premier, et que l'effet ainsi redonné devient à son tour la cause d'un nouvel effet rétroactif, relançant tout le jeu : alors on tient le schéma d'un réel infini de l'activité. Il y a là un illimité au sein de l'immanence, comparable à l'illimité du cercle : naissant lui aussi de la totale réciprocité en vertu de laquelle chaque segment de ce cercle détermine la place de tout autre — à la différence de ces lignes revenant sur elles-mêmes, dont chaque point ne subit pas la même détermination interactive de tous les côtés immanents. Introduit-on l'infini comme substance ou mesure d'un absolu, on a encore affaire à un fini de grand format. Ce qui abolit la finitude de l'existence, c'est le fait que chacun de ses contenus soit conditionné par un autre, lui-même conditionné de la même façon, soit par un troisième, avec lequel recommence le même phénomène, soit par le premier, auquel il est enlacé par le jeu de l'interactivité.

Voilà qui peut suffire à désigner une position philosophique capable de prêter une dernière unité de vue à la diversité des choses, et de resituer l'interprétation de la valeur économique dans le contexte le plus large. Dès lors que le trait fondamental de toute existence connaissable — la dépendance mutuelle, l'interaction généralisée — marque aussi la valeur économique et communique un tel principe de vie à sa matière même, l'essence intime de l'argent se laisse comprendre. Car en lui, la valeur des choses, entendue comme leur interaction économique, trouve son expression la plus pure et son sommet.

Quelle qu'ait été son origine historique — nullement établie — il est *a priori* sûr que l'argent n'a pas fait brusquement irruption dans l'économie, tel un élément fini prêt à représenter son pur concept ; il n'a pu que se développer à partir de valeurs préexistantes : la qualité monétaire, inhérente dans une certaine mesure à tout objet pourvu qu'il soit échangeable, s'est plus fortement manifestée en l'un deux, et celui-ci commença par exercer la fonction de l'argent, pour ainsi dire en union personnelle avec son importance jusqu'ici reconnue. L'argent a-t-il jamais complètement rompu cette liaison génétique avec une autre valeur, le peut-il seulement ? Il nous faudra l'examiner dans le chapitre suivant. Ce fut en tout cas une source d'innombrables erreurs que de ne pas séparer en théorie son essence et sa signification de ces valeurs déterminées dont il procéda, par

intensification d'une de leurs qualités. Nous le considérons d'abord ici, quant à nous, sans tenir compte de la matière qui lui sert de support substantiel ; car certaines qualités qu'on lui associe par ce biais le classent encore dans la sphère des biens auxquels il s'oppose en soi. D'emblée, il constitue une partie au sens judiciaire, et la totalité des biens qu'il paie, la partie adverse ; quand il est question de sa pure essence, il faut donc le traiter en tant qu'argent et le dissocier de toutes les déterminations secondaires, qui le coordonnent cependant à cette partie adverse.

En ce sens, on le trouvera défini comme la « fortune abstraite » ; objet visible, il est le corps dont s'habille la valeur économique, elle-même abstraite des objets précieux, et on peut le comparer à la sonorité d'un mot — ce phénomène acoustico-physiologique, dont toute la signification pour nous provient de la représentation intérieure qu'il véhicule et symbolise. Si la valeur économique des objets réside dans la relation d'échange qu'ils nouent, l'argent est l'expression de cette relation parvenue à l'autonomie ; fortune abstraite, pour autant qu'avec lui se différencie — à partir de la relation économique, c'est-à-dire de l'échangeabilité des objets — le fait de cette relation en tant que telle, qui acquiert ainsi vis-à-vis des objets en question une existence idéelle, rattachée de son côté à un symbole visible. L'argent est la réalisation séparée de ce que les objets ont en commun à titre économique — en termes de scolastique, on parlerait indifféremment d'*universale ante rem, in re* ou *post rem* —, aussi n'y-t-il guère de symbole extérieur traduisant mieux la misère générale de l'existence humaine que le manque d'argent perpétuel dont sont accablés la plupart des individus. Le prix monétaire d'une marchandise signifie la mesure de son échangeabilité avec l'ensemble des autres marchandises. Quand on prend donc l'argent dans ce sens pur, indépendant de toutes les conséquences de sa manifestation concrète, le changement du prix monétaire signifie un changement du rapport d'échange établi entre telle marchandise et le reste des autres. Si le prix d'un certain *quantum* de marchandises A augmente de un à deux mark, celui de BCDE ne bougeant pas, c'est qu'il y a déplacement de la relation entre A et BCDE : on pourrait aussi bien dire que le prix de BCDE a diminué, celui de A n'ayant pas bougé. Nous préférons la première façon de voir pour la commodité de

l'expression, disant aussi, pour décrire le changement de position d'un corps vis-à-vis de son environnement, qu'il s'est déplacé par exemple d'Est en Ouest, alors que le phénomène réel s'appréhende non moins pertinemment comme un déplacement de cet environnement d'Ouest en Est (spectateur inclus), le corps dont il s'agit gardant seul l'immobilité. De même en somme que la position d'un corps ne lui vient pas d'une détermination de son être propre, mais de sa relation à d'autres corps, si bien que tout changement de position autorise à désigner comme le sujet actif ou passif tant ce corps-là que les autres — de même toute modification de la valeur de A au sein du cosmos économique (cette valeur n'existant que par rapport à lui) peut-elle s'énoncer aussi légitimement (mais moins commodément) comme une modification de BCDE. La relativité, telle qu'elle est directement pratiquée dans le troc, se cristallise désormais dans la convertibilité en argent de la valeur. Comment, c'est ce que montrera notre recherche ultérieure. La proposition : A vaut un mark, purifie A de tout ce qui n'est pas économique, c'est-à-dire relation d'échange avec BCDE ; ce mark, en tant que valeur, est la fonction de A déliée de son support et prise dans son rapport aux autres objets de la sphère économique. Tout ce que A peut être en soi et pour soi, et qui n'entre pas dans ce pur rapport, demeure ici totalement indifférent ; chaque A^1 ou A^2 qui varie qualitativement de A s'égale à lui dès lors qu'il vaut un mark aussi, parce qu'il entretient — ou plutôt : en entretenant — avec BCDE la même relation d'échange quantitativement déterminée. L'argent *(Geld)* est tout simplement ce qui « vaut » *(gelten)*, et valoir en économie veut dire valoir quelque chose, c'est-à-dire pouvoir s'échanger contre autre chose. Chaque chose a un contenu défini dont elle tire sa valeur ; l'argent, lui, tire son contenu du fait qu'il vaut : un valoir figé en substance, le valoir des choses sans les choses elles-mêmes. Donc l'argent, ce sublimé de la relativité des choses, paraît se soustraire lui-même à celle-ci — comme les normes de la réalité ne sont pas soumises à la relativité dominant cette réalité, parce que (et non pas bien que) leurs contenus s'identifient aux relations mêmes entre les choses, dotées d'une vitalité, d'une signification, d'une consistance autonomes. Tout l'être se conforme à des lois, mais les lois auxquelles il est assujetti ne sont pas elles-mêmes légales : ce serait tourner en rond que d'admettre une loi de la nature ayant

pour contenu qu'il y a nécessairement des lois de la nature — sans que je veuille trancher si ce cercle n'a pas sa légitimité cependant, parce qu'il relève des mouvements fondamentaux de la pensée : le retour sur soi ou la progression vers un objectif situé à l'infini. Ainsi donc les normes — qu'on les appelle Idées avec Platon ou Schopenhauer, *Logoi* avec les Stoïciens, *A priori* avec Kant, stades évolutifs de la Raison avec Hegel — ne sont jamais que les modes et les formes des relativités qui se développent entre les éléments particuliers du réel, qu'elles façonnent ainsi. Et elles ne sont pas relatives au sens où le sont ces éléments particuliers soumis à leur régime, puisqu'elles représentent la relativité même de ces derniers. Dès lors on comprendra que l'argent, fortune abstraite, d'une part exprime la relativité des choses, constitutive de la valeur, et d'autre part s'affirme comme un pôle stable face à leurs agitations, à leurs fluctuations et à leurs compensations éternelles. S'il faillit à cette seconde tâche, il n'agit plus alors selon son pur concept, mais comme un objet particulier lui aussi, coordonné avec tous les autres. Et on objecterait bien à tort ici que, dans les opérations de prêt et de change, l'argent s'achète contre de l'argent et acquiert donc, sans renoncer à la pureté de son concept, la relativité des valeurs particulières, relativité qu'il a pourtant vocation d'être et non d'avoir. Parce qu'il exprime la relation de valeur entre choses immédiatement précieuses, il échappe à cette relation et participe d'une autre sphère. En incarnant ladite relation dans toutes ses conséquences pratiques, il prend lui-même une valeur, doté de laquelle non seulement il entre dans un rapport d'échange avec toutes les valeurs concrètes possibles, mais encore peut indiquer, au sein de cette sphère supra-concrète qui lui est propre, les relations entre ses *quanta*. L'un de ces *quanta* s'offre comme présence, l'autre comme promesse, l'un se trouve accepté dans un domaine, l'autre dans un autre — modalités conduisant à des relations de valeur mutuelles, sans aucun préjudice du fait que l'objet, sur les *quanta* partiels duquel se développent ces dernières, représente lui-même, en tant que tout, la relation entre objets de différentes valeurs.

La dualité de ses rôles — à l'extérieur et à l'intérieur des séries de valeurs concrètes — est source d'innombrables difficultés, on l'a déjà dit, dans le traitement pratique et théorique de l'argent. Pour autant qu'il exprime le rapport de

valeur entre les biens, mesure ceux-ci, aide à les échanger, il vient s'ajouter à leur monde directement utilisable comme une puissance d'une origine tout autre : soit une norme schématique au-delà de toutes les réalités tangibles, soit un moyen d'échange ne faisant que se glisser entre celles-ci, tel l'éther lumineux entre les pondérables. Mais afin de pouvoir fournir ces prestations, qui reposent sur sa situation à l'extérieur de tous les autres biens, il est lui-même au début et, par les prestations fournies, à la fin aussi, une valeur concrète ou singulière. Par là, il est livré aux enchaînements et aux conditionnements de la série à laquelle simultanément il s'oppose : sa valeur se met à dépendre de l'offre et de la demande, ses coûts de production influent sur elle (aussi peu que ce soit), il se manifeste avec des qualités axiologiques différentes, etc. La bonification d'intérêt traduit cette valeur qu'il acquiert en tant que support de ses fonctions. Vu sous un autre angle : le double rôle de l'argent vient de ce qu'il mesure les rapports de valeur entre les marchandises à échanger, tout en s'introduisant lui-même dans l'échange avec elles, si bien qu'il représente à son tour une grandeur à mesurer ; et en l'occurrence il se mesure d'une part à ces biens qui forment sa contre-partie, et d'autre part à l'argent lui-même ; car non seulement l'argent (on l'a relevé ci-dessus) se paye avec de l'argent — comme l'expriment son pur commerce, son prêt à intérêt — mais encore la monnaie d'un pays peut devenir l'étalon de celle d'un autre — comme le montrent les fluctuations du change. L'argent fait donc partie de ces représentations normatives se soumettant à leurs propres normes. Tous les cas de ce type créent des complications et des circularités de la pensée, qui sont premières bien que solubles : le Crétois qui déclare menteurs tous les Crétois et donc, tombant sous son propre axiome, inflige un démenti à ses dires ; le pessimiste qui voit tout l'univers mauvais, si bien que sa théorie est nécessairement telle aussi ; le sceptique, ne pouvant maintenir la vérité du scepticisme puisqu'il nie par principe toute vérité, etc. Pareillement, l'argent, critère et moyen d'échange, surplombe les choses précieuses ; mais comme son rôle exige à l'origine un support de valeur et confère ensuite valeur à son support, il se range à son tour parmi ces choses et se plie aux normes qui émanent de lui-même.

Ce qui en fin de compte s'évalue n'étant point l'argent, simple expression de la valeur, mais les objets, un changement de leur

prix indique un déplacement de leur rapport ; l'argent, lui — si on s'en tient toujours à sa pure fonction — ne se déplace pas : mais son plus ou son moins est le déplacement dont il s'agit, abstrait de ses supports et prenant la forme d'une expression autonome. Cette position de l'argent ne fait qu'un, de toute évidence, avec ce que, sous l'angle de la qualité intérieure, on appelle justement son absence de qualité ou d'individualité. Puisqu'il se situe entre les choses individuellement déterminées, entretient un même rapport de contenu avec chacune d'elles, il ne peut être en soi que totalement indifférent. Ici encore, l'argent se présente comme le terme ultime d'une série évolutive continue, une de ces séries à la logique difficile mais d'une importance capitale pour notre image du monde, dans lesquelles donc un membre donné, bien qu'entièrement façonné selon la formule de la série et traduisant les énergies intérieures de celle-ci, s'en détache simultanément, telle une puissance complémentaire, ou dominante, ou constituée en partie adverse. Le point de départ de la série est fourni par les valeurs tout à fait irremplaçables, dont la spécificité se laisse à vrai dire facilement effacer par l'analogie de la compensation monétaire. Il y aurait donc pour la plus grande part de ce que nous possédons un produit de remplacement, du moins au sens large, si bien que la valeur globale de notre existence resterait inchangée si nous perdions tel bien pour gagner tel autre en retour : la somme eudémoniste est maintenable à une hauteur identique, avec des éléments très différents. Mais cette faculté d'échange disparaît vis-à-vis de certaines choses, non pas seulement — et c'est là l'important — à cause de la quantité du bonheur que ne pourrait nous dispenser aucune autre possession dans la même mesure, mais parce que le sentiment de valeur s'est justement attaché à la forme individuelle de la chose, et nullement au sentiment de bonheur qu'elle procure comme d'autres. Seul un réalisme erroné des idées, opérant avec le concept universel comme s'il représentait légitimement la réalité singulière, peut laisser croire que nous ressentons la valeur des choses par réduction à un commun dénominateur axiologique, par référence à un centre axiologique, devant lequel donc elles apparaîtraient plus hautes ou plus basses quantitativement, mais en dernière instance identiques dans leur nature. Au contraire de cela, nous apprécions assez souvent l'individuel, parce que nous voulons justement ceci et rien

d'autre, même si nous concédons à cet autre un *quantum* de valeur eudémoniste qui peut être égal ou supérieur à nos yeux. Une intuition plus fine fera la distinction très précise entre la mesure de bonheur que nous donne une possession définie mais par quoi elle devient comparable à d'autres, échangeable avec d'autres, et les spécificités de celle-ci, qui, au-delà de ses effets eudémonistes, la rendent tout aussi précieuse, et dès lors totalement irremplaçable. On en a un exemple légèrement modifié, mais très caractéristique, chaque fois que des affections ou des expériences personnelles ont doté pour nous d'un caractère irremplaçable un objet en soi fréquent et fonctionnel. De sa perte, un exemplaire strictement identique de la même espèce ne saurait nous consoler en aucune circonstance — alors que le peut au contraire un bien relevant de tout autres complexes de qualités et de sentiments, qui ne rappelle aucunement le premier et refuse toute comparaison avec lui ! Cette forme individuelle de la valeur se trouve niée dans la même mesure où les objets deviennent échangeables, si bien que l'argent, support et expression de l'échangeabilité comme telle, est le produit le moins individuel de notre monde pratique. Pour autant que les choses s'échangent contre de l'argent — tout autre le cas du troc ! —, elles participent de cette absence d'individualité ; on ne saurait mieux traduire leur manque de valeur spécifique qu'en substituant à elles leur équivalent monétaire sans pour autant ressentir de vide. L'argent n'est pas seulement l'objet absolument fonctionnel dont toute quantité peut donc être remplacée indistinctement par n'importe quels autres éléments, il est pour ainsi dire la fonctionnalité des choses en personne. Tels sont les deux pôles entre lesquels se situent toutes les valeurs : d'un côté l'individuel, dont le sens pour nous n'est pas dans un *quantum* universel de valeur qu'assumerait aussi bien n'importe quel autre objet — cet individuel dont la place au sein de notre système axiologique n'est occupable par rien d'autre — et à l'opposé, le fonctionnel ; entre l'un et l'autre, les choses évoluent, substituables à divers degrés, déterminées par la mesure dans laquelle généralement elles peuvent se remplacer, ainsi que par la plus ou moins grande variété d'objets pouvant les remplacer. Pour décrire autrement le phénomène : on tend à distinguer en chaque chose l'aspect irremplaçable et l'aspect remplaçable. Et de la plupart d'entre elles nous pourrons

dire — bien que souvent trompés d'un côté par la rapidité de la circulation pratique, et de l'autre par l'étroitesse et l'obstination mentales — que tout objet participe de ces deux caractères ; même ce qui est achetable par l'argent, remplaçable par l'argent, devrait souvent avoir, quand on y regarde suffisamment près, des qualités factuelles dont la nuance axiologique ne peut être remplacée entièrement par aucune autre possession. Quant aux cas de figure où ces deux caractères sont successivement réduits à l'infiniment petit, ils désignent les limites mêmes de notre monde pratique : d'une part donc les valeurs en nombre extrêmement restreint dont dépend la conservation de notre moi en son intégrité individuelle, et qui ne tolèrent aucune échangeabilité — d'autre part, l'argent (l'échangeabilité des choses abstraite des choses elles-mêmes) dont la non-individualité tient à ce qu'il exprime la relation entre des données plus individuelles, relation qui, à travers le changement sans fin de ces dernières, demeure toujours constante.

La faculté qu'a l'argent de représenter toute valeur économique spécifiquement déterminée — puisque son essence à lui n'est liée à aucune d'elles, mais à leur relation, dans laquelle toutes peuvent entrer indifféremment — fonde la continuité de la série des événements économiques. Cette série vit en quelque sorte par endosmose et exosmose : par la production et la consommation de biens. Mais ce n'est là que son matériau, et la question de la continuité ou de la discontinuité de sa forme reste encore ouverte. La consommation crée d'abord une rupture dans le *continuum* de la ligne économique ; son rapport à la production est trop peu réglé, trop livré au hasard, pour que cette ligne ne s'interrompe pas dans son déroulement. On peut se la représenter comme une ligne idéelle, qui se propulse à travers les objets concrets, comparable à la direction prise par le rayon lumineux face aux particules vibratoires de l'éther. Or, dans ce flot qui traverse les choses extérieures, nettement profilées les unes contre les autres, et qui amalgame leurs valeurs, l'argent pénètre pour compenser l'interruption menaçante. En donnant de l'argent pour un objet que je veux consommer, je bouche le vide que ma consommation crée, ou plutôt créerait, dans le mouvement des valeurs. Les formes primitives du changement de propriété, le pillage et le cadeau, ne permettent pas, dans leur essence, de suppléer ainsi la continuité ; elles bloquent à tout

coup l'enchaînement « logique » (dira-t-on) dans la ligne idéelle du flux économique. Seul en principe l'échange d'équivalents sait rétablir cet enchaînement, et seul en fait l'argent : il nivèle toute l'inégalité que le troc ne peut éliminer, et comble par procuration le *hiatus* de la ligne, créé par la disparition de l'objet à consommer. Et l'argent ne peut manifestement acquérir cette position réelle à l'intérieur de la série économique que de par sa position idéelle à l'extérieur de celle-ci. En effet, s'il était lui-même un objet « particulier », il ne pourrait compenser tout objet particulier, ni servir de jonction entre tous, aussi disparates soient-ils ; il n'entre à titre de complément ou de substitut entièrement satisfaisant dans les relations sous la forme desquelles s'accomplit la continuité de l'économie, que dans la mesure où, valeur concrète, il incarne telle une substance palpable la relation des valeurs économiques entre elles.

En outre, ce sens de l'argent s'exprime empiriquement par la constance de sa valeur, évidemment liée à sa fonctionnalité, à son absence de qualité, et ordinairement reconnue comme une de ses propriétés les plus marquantes et les plus utiles. La longueur des séries constituant l'action économique — en dehors de laquelle il n'y aurait ni continuité, ni cohérence organique, ni fécondité interne de l'économie — dépend de la stabilité de la valeur-argent, puisqu'elle seule permet les calculs à visée lointaine, les entreprises à ressorts multiples, les crédits à long terme. Or, devant les fluctuations de prix d'un objet particulier, on sera bien en peine de déterminer si sa valeur change tandis que celle de l'argent reste stable, ou inversement. La constance de la valeur se donne comme une réalité objective à partir du moment où, aux augmentations de prix d'une marchandise ou d'un secteur marchand, correspondent ailleurs des diminutions de prix. Une hausse générale de la totalité des prix marchands signifierait une baisse de la valeur-argent ; dès qu'elle survient, la constance de la valeur-argent est donc brisée. Ce n'est possible que si l'argent, au-delà de sa pure fonctionnalité, de sa vocation à exprimer le rapport de valeur entre choses concrètes, présente des qualités qui le spécialisent, le transforment en objet de marché, le soumettent à certaines conjonctures, à certains transferts de quantités, à certains mouvements spécifiques et donc le font passer de sa position absolue en tant qu'expression des relations à une position de relativité, si bien qu'alors, pour résumer, il n'est

plus relation, mais il a des relations. C'est seulement dans la mesure où, fidèle à son essence pure, il se soustrait à tout cela, qu'il possède une valeur constante : elle tient à ce que les fluctuations de prix ni signifient pas une modification de son rapport aux choses, mais du rapport des choses entre elles ; et ce dernier implique à son tour qu'à une hausse d'un côté réponde une baisse de l'autre. Pour autant que l'argent a donc vraiment cette qualité de stabilité qui lui est essentielle, il la doit à sa vocation d'exprimer en soi, par une pure abstraction — par son pur *quantum* — les relations économiques entre les choses, ou encore : les relations qui confèrent aux choses leur valeur économique, sans que lui-même entre dans ces relations. C'est pourquoi la fonction de l'argent est d'autant plus urgente que les modifications des valeurs économiques sont plus amples et plus vives. Tant que la valeur des marchandises reste fixée très nettement et très durablement, l'échange *in natura* se comprend aisément. L'argent, pour sa part, se conforme bien au changement de leurs rapports de valeur mutuels, puisqu'il offre l'expression parfaitement adéquate et flexible de toute modification dans ce domaine. Que la valeur économique d'une chose réside dans la relation d'échange, déterminée de tous côtés, avec toutes les autres choses, c'est visiblement plus sensible que jamais à travers la variabilité de ces relations, puisque tout déplacement partiel appelle ordinairement d'autres mouvements compensatoires, et réactive donc sans cesse la conscience de la relativité à l'intérieur du tout. Or, l'argent ne faisant que traduire cette relativité, nous saisissons bien — phénomène déjà souligné par ailleurs — comment le besoin qu'on en éprouve est lié à la fluctuation des prix, de même que le troc à leur fixité.

Avec le plein développement de l'économie monétaire, le sens pur de l'argent, tel qu'on vient de le définir, se révèle en théorie et en pratique plus clairement ; le support qui en permet la manifestation au terme d'une évolution progressive retient encore l'argent, primitivement, dans la série des objets dont il est destiné à symboliser le simple rapport. La valeur est encore une donnée objective pour la théorie médiévale : celle-ci demande au vendeur de réclamer le « juste » prix de sa marchandise et cherche éventuellement à le fixer par taxation ; au-delà des rapports entre vendeur et acheteur, la valeur adhérait à la chose en soi comme une propriété de sa nature isolée, amenée avec elle

dans l'acte d'échange. Cette idée de la valeur — conforme à la vision substantialo-absolutiste de l'époque — se comprend particulièrement bien dans le cadre de l'économie naturelle. Un lopin de terre pour services rendus, une chèvre pour une paire de chaussures, un bijou pour vingt messes des morts — c'étaient là des objets auxquels se liaient immédiatement certaines intensités du sentiment de valeur, à tel point que leurs prix semblaient objectivement se répondre. Plus direct est l'échange et simple le contexte — de multiples rapports de comparaison n'étant pas requis pour assigner sa place à l'objet — et plus la valeur apparaîtra comme une détermination propre de cet objet. La sûreté sans équivoque avec laquelle s'effectuait alors l'échange se reflétait dans l'idée qu'elle découlait d'une qualité objective des choses. C'est seulement l'insertion de l'objet isolé dans une production complexe et dans des flux d'échanges débordants de tous côtés qui invite à chercher sa signification économique dans sa relation à d'autres objets et *vice-versa* ; or cela coïncide avec l'extension de l'économie monétaire. Que le sens de l'objet économique en tant que tel réside dans une pareille relativité, et celui de l'argent dans l'expression toujours plus épurée de cette relativité — voilà qui se donne à connaître dans l'interaction des deux. Le Moyen-Age supposait entre l'objet et son prix en argent un rapport direct, fondé sur la valeur en soi de chacun des termes, de sorte qu'il pouvait et donc aussi devait se calculer avec une « justesse » objective. L'erreur d'une telle vision substantialiste est la même, du point de vue de la méthode, que de postuler entre un individu et le contenu d'un droit quelconque un lien direct, tel que cet homme puisse de par son essence même, en soi et sans autre considération des réalités extérieures, élever une « juste » prétention à semblable juridiction — comme ce fut le cas avec la conception individualiste des « Droits de l'Homme ». Le droit n'est en fait qu'une relation inter-humaine et il s'effectue à travers les intérêts, les objets, les pouvoirs que nous baptisons alors réalité juridique, « droit » au sens étroit, bien qu'ils n'aient avec l'individu aucun rapport « juste » ou « injuste » réellement indicable, sur eux-mêmes observable. Il faut d'abord qu'existe la relation inter-humaine, qu'elle se consolide en normes pour que ces dernières, s'emparant à la fois d'un individu isolé et d'un contenu juridique isolé, désignent d'elles-mêmes comme juste la disposition que le

premier a du second. C'est ainsi, de toute façon, qu'il peut y avoir un juste prix en argent pour une marchandise : comme la stricte expression d'un certain rapport d'échanges, équilibré de toutes parts, entre cette marchandise et le reste des autres ; et nullement par l'effet du contenu essentiel de la marchandise en soi et de la somme d'argent en soi, qui se font plutôt vis-à-vis sans le moindre rapport, par-delà le juste et l'injuste.

Que la signification de l'argent (l'aptitude à représenter la relativité économique des objets — source de ses fonctions pratiques) ne se dresse pas comme une réalité achevée, mais accède graduellement, ainsi que toutes les formations historiques, à la pureté de son concept, en lequel nous voyons sa vocation et sa position dans le royaume des idées — cela donc se traduit par la contrepartie suivante : de toutes les marchandises, on pourrait dire en un certain sens qu'elles sont aussi de l'argent. Tout objet *b* échangé contre *a*, et par son nouveau propriétaire contre *c* joue, au-delà de ses qualités chosales, le rôle de l'argent : expression du fait que *b*, *a*, et *c* sont interchangeables, et de la mesure dans laquelle ils le sont. Ainsi en est-il d'innombrables objets ; plus nous remontons vers les débuts de l'évolution culturelle, et plus grandit la quantité de ceux qui exercent la fonction de l'argent, d'une manière accomplie ou rudimentaire. Tant que les objets se mesurent *in natura* les uns aux autres, s'échangent entre eux, leurs qualités subjectives et économiquement objectives, leur importance absolue et relative restent encore à l'état indivis ; ils cessent d'être ou de pouvoir être de l'argent dans la même mesure ou l'argent cesse d'être une marchandise d'usage. Et ce dernier exprime de plus en plus la valeur économique parce qu'elle est tout simplement elle-même la relativité des choses susceptibles de s'échanger mutuellement, et que la relativité des objets-monnaie domine de plus en plus leurs autres qualités, jusqu'à ce qu'ils s'identifient en fin de compte à cette relativité devenue substance.

Si le chemin qui mène à l'argent part du troc, on s'engage dans cette direction, sans quitter encore le troc, dès qu'un objet homogène vient à s'échanger non plus contre un autre objet homogène, mais contre une pluralité d'autres objets. Céder une vache contre un esclave, un vêtement contre un talisman, un bateau contre une arme, voilà qui ne fractionne pas encore l'opération d'évaluation, elle ne procède pas par réduction des

objets à un commun dénominateur pour calculer ensuite un même multiple de celui-ci. Mais prend-on un troupeau de moutons contre une maison, dix poutres taillées contre une parure, trois pintes de boisson contre une aide fournie — alors l'unité de ces complexes, le mouton, la poutre, la pinte de boisson, devient la norme commune dont le multiple se retrouve dans un objet d'échange comme dans l'autre sous des formes diverses. Avec les objets indivisibles, le sentiment de valeur n'abandonne pas aussi vite, psychologiquement, l'unité bien circonscrite du particulier. Mais dès qu'on marchande — la parure vaut-elle par exemple douze poutres ou seulement dix ? — la valeur de cette parure, extérieurement indivisible, se trouve aussi mesurée par la valeur d'une poutre, de sorte qu'il est possible de la recomposer en multipliant par huit, par douze, et finalement par dix la valeur de cette poutre. Ainsi les valeurs de deux objets d'échange deviennent-elles commensurables en un tout autre sens que ce n'était le cas lorsqu'on ne pouvait en morceler un pour exprimer la valeur des deux avec une seule et même unité. L'échange contre argent est simplement la forme suprême de cette combinaison ; l'argent n'est-il pas en effet cet objet d'échange éminemment divisible, dont l'unité apparaît commensurable avec toute contrepartie, aussi indivisible soit-elle, et qui du même coup facilite — ou encore : suppose — l'extraction de la valeur abstraite incluse en celle-ci et dissociée par là-même de son contenu concret. La relativité des objets économiques les uns par rapport aux autres — moins aisée à connaître, psychologiquement, lorsqu'il y a échange de choses indivisibles, chacune possédant alors une valeur close en elle-même — ressort plus fortement avec la réduction à un commun dénominateur, et plus que jamais quand celui-ci est l'argent.

Nous avions noté précédemment que seule la relativité créait la valeur des choses dans le sens objectif, parce que seule elle les mettait à distance du sujet. Or l'argent représente encore le sommet, l'incarnation même de ces deux déterminations, non sans prouver par là de nouveau le lien qui les unit entre elles. Comme il ne peut jamais se consommer directement (les exceptions dont il sera question plus tard nient son essence propre !), il se soustrait à toute relation subjective ; en lui s'objective cet au-delà du sujet qu'est la circulation économique, si bien que de tous les contenus de celle-ci il ne développe que les

usages les plus rigoureux, les normes les plus logiques, purement mathématiques, l'absolue liberté vis-à-vis de tout ce qui est personnel. Simple moyen pour obtenir les objets vraiment assimilables, il reste, conformément à son essence intrinsèque, à une distance insurmontable du moi désirant et jouissant ; et pour autant que ce moyen nécessaire s'intercale entre le moi et ces objets, il met aussi ces derniers à distance de nous-mêmes ; non certes sans supprimer cette distance à son tour, mais tandis qu'il le fait en livrant lesdits objets à la consommation subjective, il les soustrait précisément au cosmos économique objectif. L'écart qui a séparé le subjectif et l'objectif, arrachés à leur unité primitive, prend pour ainsi dire corps dans l'argent — dont le sens, fidèle à la corrélation ci-dessus abordée entre distance et proximité, est sinon de rapprocher de nous ce qui autrement resterait hors de notre portée. L'échangeabilité sans laquelle il n'existerait pas de valeurs économiques (ces dernières lui devant leur objectivité mutuelle) et qui fusionne en un seul acte l'éloignement de l'objet donné en échange et le rapprochement de l'objet acquis par l'échange — trouve donc en l'argent non seulement son moyen le plus élaboré techniquement, mais encore une vie propre, concrète, qui réunit en elle toutes les significations de ces mêmes valeurs économiques.

C'est la signification philosophique de l'argent que de fournir au sein du monde pratique la manifestation la plus visible et la réalisation la plus claire de la formule de l'être universel, d'après laquelle donc les choses prennent sens les unes au contact des autres et doivent leur être et leur être-ainsi à la réciprocité des relations, dans quoi elles baignent.

Que nous incarnions dans des figures particulières les relations entre divers éléments de la conscience, voilà qui relève des phénomènes fondamentaux de la vie psychologique ; celles-ci, certes, sont aussi des êtres substantiels en soi, mais elles n'ont d'autre importance pour nous que de donner à voir une relation qui leur est attribuée de façon plus ou moins lâche, plus ou moins étroite. Ainsi l'anneau de mariage, mais aussi chaque lettre, chaque page, chaque uniforme de fonctionnaire, sont-ils les supports ou les symboles d'une certaine relation inter-humaine, morale ou intellectuelle, juridique ou politique ; tout objet sacramentel, même, est la relation substantialisée de l'homme avec son dieu ; et les fils télégraphiques reliant les pays,

comme les armes exprimant leurs discordes, sont aussi de pareilles substances, qui n'ont guère de signification pour l'individu en tant que tel, mais en prennent une à travers les rapports entre humains et groupes humains venus se cristalliser en elles. Certes l'idée de rapport ou de relation peut déjà passer pour une abstraction, seuls étant réels les éléments dont nous résumons ainsi, par des concepts spécifiques, les états réciproquement conditionnés ; cependant il faut l'approfondissement métaphysique que poursuit la connaissance dans sa direction empirique mais au-delà de ses limites empiriques, pour abolir aussi cette dualité sans laisser subsister d'éléments essentiels, par dissolution de chacun d'eux en interactions et en processus, dont les supports sont soumis au même destin. La conscience pratique, quant à elle, a trouvé la forme pour unir les phénomènes de relation ou d'interaction — à travers lesquels se développe la réalité — avec l'existence substantielle dont la pratique doit habiller le rapport abstrait comme tel. Cette projection de pures relations sur des formations spéciales est une des grandes prestations de l'esprit : il y prend corps, mais pour mieux faire du corporel le réceptacle du spirituel, et prêter ainsi à ce dernier une efficacité plus complète et plus vive. Avec l'argent, la faculté de susciter de pareilles formations célèbre son triomphe suprême. Car l'interaction la plus pure trouve en lui sa représentation la plus pure, il est l'abstraction même devenue tangible, la formation particulière qui plus que toute autre a son sens dans le dépassement du particulier ; et donc l'expression adéquate du rapport de l'homme au monde, ce monde que l'homme ne peut saisir qu'à travers un élément concret et singulier, et qu'il saisira réellement à condition que cet élément devienne pour lui le corps du processus vivant, spirituel, qui tisse l'entrelacs de toutes les particularités et instaure la réalité à partir de là. Cette signification de l'argent ne changerait pas, même si les objets de l'économie ne possédaient pas *a priori*, mais au terme d'une évolution, la relativité de leur valeur. Car le plus souvent, nous ne pouvons puiser le concept qui nous sert à définir l'essence d'un phénomène dans ce phénomène lui-même, nous le puisons dans un phénomène plus évolué, plus épuré. Nous n'irons pas chercher l'essence du langage dans les premiers balbutiements de l'enfant ; nous ne nous laisserons pas égarer, au moment de définir la vie

animale, en voyant celle-ci très imparfaitement réalisée dans les êtres de transition en provenance de la plante ; et fréquemment, c'est dans les plus hautes manifestations de la vie psychique que nous reconnaissons le sens des plus basses, même si nous ne sommes peut-être pas en état de prouver celui-ci sur leur exemple même ; qui plus est, le pur concept d'une série phénoménale est souvent un idéal nulle part intégralement réalisé en elle et qui pourtant, du fait que cette série tend vers lui, interprète valablement son sens et sa teneur. Ainsi donc la signification de l'argent — l'aptitude à représenter cette relativité des choses désirées qui fait d'elles autant de valeurs économiques — n'est pas niée par les autres aspects qui la dégradent et l'obscurcissent. Si la valeur économique réside dans la relation d'échange entre les objets telle qu'elle s'accorde à notre réaction subjective vis-à-vis d'eux, leur relativité économique émergera progressivement de leur autre signification, sans pouvoir jamais totalement dominer celle-ci au sein de leur image globale, ou encore de leur valeur globale. La valeur conférée aux choses de par leur échangeabilité — ou encore la métamorphose par laquelle leur valeur devient économique — se révèle certes toujours plus pure et plus forte avec la croissance intensive et extensive de l'économie — phénomène que Marx traduit comme la disparition de la valeur d'usage au profit de la valeur d'échange à l'intérieur de la société productrice de marchandises —, mais pareille évolution ne semble jamais pouvoir s'achever. Seul l'argent, selon son pur concept, parvient à ce point ultime : forme pure de l'échangeabilité, il incarne dans les choses l'élément ou la fonction qui les métamorphose en réalités économiques et qui, sans constituer leur totalité à elles, constitue sa totalité à lui. Dans quelle mesure maintenant la réalisation historique de l'argent représente-t-elle bien cette idée de lui-même, en quoi gravite-t-il encore, par une autre partie de son être, autour d'un autre centre — c'est à quoi s'attacheront les analyses du chapitre suivant.

Deuxième chapitre

LA VALEUR-SUBSTANCE DE L'ARGENT

I

La discussion sur l'essence de l'argent est traversée en tous lieux par la question suivante : pour remplir sa fonction de mesurer, échanger, représenter des valeurs, l'argent est-il, doit-il être lui-même une valeur, ou bien peut-il se contenter alors d'être simplement signe et symbole, dépourvu de valeur propre : tel le jeton qui représente des valeurs sans être de même essence qu'elles. Tout ce débat, historique et concret, sur une interrogation qui pénètre au plus profond de la théorie de l'argent et de la valeur, serait bien superflu s'il pouvait être tranché d'emblée par une argumentation logique qu'on voit souvent mettre en avant. Un instrument de mesure, dit-on, doit être de même nature que l'objet à mesurer : une mesure pour des longueurs doit être longue, pour des poids, lourde et pour des volumes, étendue dans l'espace. Une mesure pour des valeurs doit donc avoir de la valeur. Deux choses peuvent n'avoir aucun rapport entre elles dans toutes leurs autres déterminations, mais, si je les mesure l'une à l'autre, il faut bien qu'elles s'accordent en ce qui concerne la qualité pour laquelle je les compare. Enoncer une quelconque égalité ou inégalité quantitative et numérique entre deux objets n'aurait pas de sens si elle ne concernait pas les quantités relatives d'une *seule et même qualité*. De plus, cet accord sur la qualité doit même être suffisamment

précis : par exemple, on ne peut pas déclarer d'égale ou d'inégale grandeur la beauté d'une architecture et la beauté d'un être humain, bien que dans les deux cas la qualité unitaire soit « la beauté », car seules les beautés spécifiquement architectoniques ou les beautés spécifiquement humaines peuvent se comparer respectivement entre elles. Mais si, en l'absence de toute qualité commune, on voulait cependant voir une possibilité de comparaison dans la réaction que le sujet relie à ce qu'il éprouve devant les objets ; si la beauté du monument et la beauté de l'être humain doivent pouvoir être comparées d'après la quantité de bonheur que nous éprouvons dans la contemplation de l'un ou de l'autre : on pourait alors parler ici aussi de qualités égales sous des apparences différentes. Car l'égalité de l'effet produit, *se manifestant dans le même sujet*, signifie directement l'égalité des objets *dans le rapport évoqué ici*. Deux phénomènes complètement différents l'un de l'autre, procurant cependant au même sujet la même joie, sont, malgré toutes leurs différences, égaux en force ou dans leur relation à ce sujet : de même une rafale de vent et une main humaine, quand elles cassent toutes deux une branche, présentent, malgré l'impossibilité de comparer leurs qualités, une égalité d'énergie. Ainsi la matière monétaire peut être tout à fait différente de tout ce dont elle sert à mesurer la valeur, mais sur un point il doit y avoir accord : celui d'avoir de la valeur. Et même si la valeur n'est absolument rien d'autre qu'un sentiment subjectif par lequel nous répondons aux impressions que nous font les choses, il faut qu'au moins la qualité — même non isolable — par laquelle elles agissent pour ainsi dire sur le sens de la valeur propre aux êtres humains, soit la même des deux côtés. Ainsi, du fait qu'il est comparé à des valeurs, c'est-à-dire qu'il entre avec elles dans une équation quantitative, l'argent ne peut être dépourvu de la qualité de valeur.

A cette série de réflexions, j'en opposerai une autre, avec un résultat différent. Dans l'exemple ci-dessus, nous ne pouvons assurément comparer la force du vent et la force de la main, cassant l'un et l'autre une branche, que dans la mesure où la force en présence est qualitativement la même dans les deux. Mais nous pouvons aussi mesurer la force du vent à l'épaisseur de la branche qu'il a fait craquer. Là déjà, on le voit bien, la branche craquée n'exprime pas en soi et pour soi la force

d'énergie contenue dans le vent, de la même façon que la force dépensée par la main peut l'exprimer : seule la force proportionnelle de deux rafales de vent, et par là même la force relative de chacune d'elles, est mesurable au fait que l'une a brisé la branche, l'autre ne l'ayant même pas abîmée. L'exemple qui suit me paraît tout à fait décisif : les objets à notre connaissance les plus différents qui soient, c'est-à-dire les deux pôles de notre image de l'univers, que ni la métaphysique ni les sciences de la nature ne sont parvenues à réduire l'un à l'autre, sont d'une part des mouvements matériels et d'autre part des phénomènes de conscience. D'un côté pure extension, intensité pure de l'autre, font que, jusqu'à présent, il a été impossible de découvrir un point susceptible de les unifier de façon convaincante pour tout le monde. Cependant le psycho-physicien peut, d'après les modifications dans les mouvements extérieurs qui affectent nos appareils sensoriels sous forme d'excitations, mesurer les modifications relatives d'intensité dans notre affectivité consciente. Ainsi, tandis qu'entre les *quanta* de l'un et l'autre facteurs existe un *rapport constant*, les grandeurs de l'un déterminent les grandeurs relatives de l'autre, sans qu'un rapport qualitatif ou une égalité d'aucune sorte doivent nécessairement exister entre elles : par là se trouve battu en brèche le principe logique qui semblait faire dépendre la capacité de l'argent à mesurer des valeurs du fait de sa propre existence comme valeur. Il est exact, bien sûr, qu'on ne peut comparer les *quanta* de différents objets que lorsque ces derniers sont d'une seule et même qualité ; donc, là où une équation simple suffit à mesurer deux *quanta* entre eux, cela suppose qualité égale. Mais quand il s'agit de mesurer respectivement une modification, une différence ou la relation entre deux quantités, il suffira que les *proportions* des substances mesurantes se reflètent dans celles de l'objet mesuré pour les déterminer complètement, sans qu'il y ait nécessité d'une quelconque égalité d'essence entre ces substances. Ce ne sont donc pas deux *choses* — qualitativement différentes — qui sont ici déclarées égales, mais deux *proportions* entre deux couples ou choses qualitativement différentes. Deux objets supposés, m et n, ont un rapport quelconque entre eux, mais ce rapport n'est pas du tout celui d'une même qualité, de sorte qu'aucune qualité de l'un ne peut servir directement d'échelle pour l'autre ; le rapport existant entre eux peut être celui de

cause à effet, ou du symbole, ou d'une commune relation à un troisième objet, ou autre chose encore. Supposons maintenant un objet *a*, dont je sais qu'il est le quart de *m*, et l'objet *b* dont je sais seulement qu'il est une fraction *quelconque* de *n*. Si maintenant s'établit entre *a* et *b* un rapport correspondant à celui qui existe entre *m* et *n*, il en résulte que *b* doit être égal au quart de *n*. Malgré l'absence totale de qualité égale, malgré l'impossibilité d'une comparaison directe entre *a* et *b*, une chose demeure pourtant possible : déterminer la quantité de l'un d'après la quantité de l'autre. Ainsi par exemple, entre un certain *quantum* de vivres et le besoin de nourriture immédiat qu'il pourrait satisfaire complètement, on ne pourra certes pas établir d'équation ; mais supposons par exemple des vivres, en suffisance pour satisfaire exactement la moitié de ce besoin : je peux en conséquence définir immédiatement ce *quantum* de vivres disponible comme étant égal à la moitié du premier. Dans de telles conditions, il suffit qu'il existe un rapport global, ensuite on peut mesurer les quantités des parties entre elles. Et si maintenant on peut considérer qu'en mesurant les objets par rapport à l'argent on opère une mesure selon le schéma ci-dessus, du même coup la possibilité de les comparer directement tous les deux, ainsi que la nécessité logique du caractère de valeur de l'argent, disparaît.

Pour passer de cette possibilité pour ainsi dire purement abstraite à la réalité, supposons simplement une relation très générale entre un *quantum* de biens et un *quantum* d'argent, telle qu'elle apparaît dans la connexion, souvent masquée et riche en exceptions il est vrai, entre réserves croissantes d'argent et hausse des prix, entre réserves croissantes de biens et chute des prix. D'après cela nous forgerons, en attendant une détermination plus précise, les notions de réserve globale de marchandises et de réserve globale de monnaie, et d'interdépendance entre les deux.

Toute marchandise isolée est donc une partie définie de ce *quantum* global de marchandises disponible ; si nous appelons *a* ce dernier, la première serait donc désignée par $1/ma$; le prix qui en découle est la partie correspondante de ce *quantum* global d'argent, de sorte que, si nous appelons ce dernier *b*, il sera $1/mb$. Alors, si nous connaissions les grandeurs *a* et *b* et si nous savions quelle part des valeurs à vendre représente un objet déterminé,

nous connaîtrions aussi son coût en argent, et inversement. Donc, une somme d'argent déterminée peut déterminer ou mesurer la valeur de l'objet, ceci tout à fait indépendamment de la question de savoir si l'argent et cet objet précieux présentent une égalité qualitative, et sans se préoccuper du problème de savoir si l'argent est une valeur ou non. Ce faisant nous ne devons jamais perdre de vue le caractère entièrement relatif de l'action de mesurer. Ainsi, quand on mesure des *quanta* absolus, posés comme équivalents entre eux, c'est dans un tout autre sens que pour les *quanta* partiels dont il s'agit ici. Si on prenait par exemple comme hypothèse que la somme monétaire globale — à quelques restrictions près — représente la contre-valeur de la somme globale des objets à vendre, on ne serait pas obligé pour autant d'admettre que ceci revient à les mesurer l'un à l'autre. En vérité, c'est uniquement la relation de chacun des deux à l'être humain posant les valeurs et à ses objectifs concrets, qui les place mutuellement dans un rapport d'équivalence. Cependant la tendance est forte à traiter l'argent en soi et la valeur en soi comme tout simplement correspondants, ce que prouve le phénomène suivant, en maint et maint endroit observé. Quand une tribu plus arriérée, possédant une unité d'échange naturel, entre en contact avec un voisin plus développé possédant une monnaie de métal, *il arrive fréquemment que l'unité naturelle soit traitée comme étant de valeur égale à celle de l'unité monétaire.* Ainsi les anciens Irlandais, entrant en relation avec les Romains, posèrent leur propre unité de valeur, la vache, comme équivalent d'une once de métal argent ; les tribus sauvages des montagnes de l'Annam, qui ne pratiquent que l'échange en nature, ont comme valeur fondamentale le buffle, et dans leurs contacts avec les habitants plus civilisés de la plaine, l'unité de valeur de ces derniers, une barre d'argent d'une certaine grandeur, est estimée comme l'équivalent du buffle. Même caractéristique fondamentale chez une peuplade sauvage aux confins du Laos : ceux-ci ne font que du troc, leur unité de valeur étant la houe en fer. Mais ils cherchent l'or de la rivière pour le vendre aux tribus voisines et c'est le seul objet qu'ils pèsent. Pour cela ils n'ont pas d'autre moyen que le grain de maïs, alors ils vendent respectivement un grain de maïs d'or pour une houe en fer ! Etant donné que l'unité de marchandise dans le troc symbolise ou représente l'idée de valeur de tout l'ensemble des objets,

exactement comme l'unité monétaire représente l'idée de valeur du complexe monétaire, la formulation : un contre un ne représente que l'équivalence, naïvement exprimée, des ensembles en question. On est en droit de supposer que le rapport des unités entre elles est ressenti comme la représentation au moins symbolique du rapport des totalités entre elles.

Mais dès qu'il y a fondamentalement équivalence entre les totalités, sous la forme d'un *a priori* actif encore qu'ignoré, il se construit — au-dessus de la contingence subjective de celui-ci — un rapport de grandeur objectif entre les *quanta* partiels. Car maintenant il existe réellement quelque chose d'exactement semblable des deux côtés : c'est l'expression fractionnaire du rapport entre chacune des deux grandeurs partielles en présence et le *quantum* absolu auquel elles se rattachent respectivement. En supposant que tous les glissements ou irrégularités contingentes dans la formation des prix soient totalement compensés, le rapport entre toute marchandise et son prix, dans le domaine de l'échange monnaie-marchandises, serait le même que le rapport entre toutes les marchandises économiquement actives à un moment donné et l'ensemble de la monnaie active à ce moment donné. Existe-t-il un lien logique, qualitatif, entre l'une et l'autre, c'est sans importance ici. Si donc une marchandise coûte 20 *m*, cela représente en tout 1/*n* de la réserve monétaire, c'est-à-dire que sa valeur représente en tout 1/*n* de la réserve de biens. Par ce truchement, 20 *m* peuvent parfaitement indiquer sa mesure, bien que génétiquement ils soient totalement différents d'elle ; et là il faut sans cesse souligner que l'hypothèse d'un rapport simple entre toutes les marchandises et tout l'argent est une hypothèse tout à fait provisoire, fruste et schématique. On serait en droit d'exiger que marchandise et instrument de mesure soient de même essence s'il s'agissait de poser directement une marchandise isolée comme étant l'égale d'une valeur monétaire ; mais ce dont il s'agit en réalité, c'est, dans le seul but de l'échange et de la détermination de la valeur, de déterminer le rapport de diverses (ou de toutes les) marchandises entre elles (donc le résultat de la division de l'une par toutes les autres), et de le poser comme équivalent de la somme d'argent, c'est-à-dire de la fraction correspondante de la réserve monétaire active ; et pour cela il suffit d'une quelconque grandeur numériquement définissable. Quand le rapport entre la marchandise n et la

somme A de toutes les marchandises à vendre est semblable au rapport entre a unités monétaires et la somme B de toutes les unités monétaires existantes, alors la valeur économique de n est exprimée par la formule *a*/B. Si le plus souvent on ne se représente pas les choses ainsi, cela vient de ce que B, aussi bien que A, sont pour nous des réalités allant tout à fait de soi — leurs métamorphoses ne nous étant pas facilement perceptibles —, c'est pourquoi nous ne prenons pas spécialement conscience de leur fonction de dénominateurs ; ce qui nous intéresse dans chaque cas, ce sont exclusivement les numérateurs n et a. De là pouvait naître l'idée que n et a, en soi et pour soi, se correspondent immédiatement et absolument, ce pour quoi toutefois ils devraient être de même essence. Le fait que le facteur général, qui est le fondement de toute la relation, tombe dans l'oubli, c'est-à-dire qu'il agit seulement dans les faits sans être présent dans la conscience, ne ferait qu'illustrer un des traits caractéristiques, l'un des plus efficients, de la nature humaine. Les limites de notre capacité de réception consciente d'une part, son utilisation fonctionnelle en économie d'énergie d'autre part, font que toujours, parmi les innombrables aspects et déterminations d'un objet qui nous intéresse, seul un petit nombre retient réellement notre attention. Correspondant aux différents points de vue d'où découlent le choix et classement des moments qui pénètrent dans notre conscience, on peut échelonner ces derniers de façon systématique. Au commencement, une série de phénomènes dans lesquels l'attention ne se porte que sur ce qui leur est commun à tous : ne pénètre dans la conscience que ce que chacun d'eux partage avec les autres. A l'autre bout de l'échelle, la caractéristique, c'est que, de chaque phénomène, ne pénètre dans la conscience que ce qui le différencie de tous les autres, l'individuel absolu, tandis que le général, le fondamental, demeure en deçà du seuil de la conscience. Entre ces deux extrêmes se répartissent, en gradations multiples et des plus variées, tous les points auxquels s'attache le plus haut degré de conscience accompagnant les phénomènes globaux. D'une façon tout à fait générale, on peut dire ici qu'un intérêt théorique orientera davantage la conscience sur les traits communs, un intérêt pratique davantage sur l'individualité des choses. Aux yeux du penseur attiré par la métaphysique, trop souvent les différences individuelles entre les

choses paraissent inessentielles et s'estompent, jusqu'à ce qu'il reste accroché à des représentations, disons, aussi générales que l'être et le devenir, tout bonnement communes à toutes choses. A l'inverse, la vie pratique exige que nous saisissions de toutes parts, dans les êtres et les circonstances qui nous concernent, les différences, particularités et nuances, avec une conscience des plus claires, tandis que les qualités humaines en général ou le fondement commun à toutes les circonstances en question, vont de soi et n'attirent donc pas particulièrement l'attention, celle-ci ayant même souvent beaucoup de peine à les concevoir. Dans la vie en famille par exemple, les relations conscientes qui s'établissent entre les différents membres se fondent sur l'expérience des qualités individuelles par lesquelles chacun d'eux se distingue des autres, les traits caractéristiques propres à la famille n'étant pas d'ordinaire l'objet d'une attention particulière de la part de ceux qui les ont en commun (ils les remarquent si peu que bien souvent seuls des étrangers sont capables de les décrire). Cependant il n'empêche que ce fondement commun qui échappe à leur conscience agit au niveau de leur psychisme. Les qualités individuelles des membres de la famille vont effectivement faire naître des rapports très différents entre eux, selon le ton général qui caractérise la famille dans son entier : ce dernier constitue le fond — auquel bien sûr on ne prête pas attention — à partir duquel les premières peuvent développer toutes leurs conséquences qui sont, elles, clairement déterminées. Il en va absolument de même quand il s'agit de cercles plus larges. Certes, toutes les interrelations humaines dépendent entièrement des conditions particulières que chaque individu y apporte avec lui, et pourtant, si elles se réalisent effectivement dans leur manière déterminée, c'est uniquement par le fait qu'en dehors de ces particularités, certaines données tout à fait générales de la condition humaine sont évidemment présentes, formant comme un dénominateur commun, auquel viennent se joindre les numérateurs déterminants que sont ces différences individuelles ; ainsi s'engendre la relation dans sa totalité. Et maintenant, on pourrait voir à l'œuvre exactement la même relation psychologique en ce qui concerne les prix monnaie. L'égalité posée entre la valeur d'une marchandise et la valeur d'une somme d'argent ne représente pas une équation entre des facteurs simples, mais c'est une proportion, c'est-à-dire l'égalité

de deux nombres fractionnaires dont les dénominateurs sont d'un côté la somme de toutes les marchandises, et de l'autre la somme de tout l'argent (tous deux demandant évidemment à être encore amplement définis), à l'intérieur d'un espace économique déterminé. Elle prend la forme d'une équation du fait que ces deux sommes, pour des raisons pratiques, sont posées *a priori* comme équivalentes l'une de l'autre, ou plus précisément : le rapport qui existe dans notre vie pratique entre ces deux catégories se reflète dans la théorie consciente sous la forme d'une équivalence. Cependant, cela n'étant que le fondement général de toutes les équations qui s'établissent entre marchandises particulières et prix particuliers, celui-ci ne parvient pas jusqu'à notre conscience, mais constitue, en plus de ces éléments particuliers qui seuls nous intéressent et par là même nous deviennent seuls conscients, le facteur, agissant dans l'inconscient, sans lequel ceux-ci n'auraient pas la moindre possibilité d'entrer en rapport entre eux. Et, précisément parce que cette équation absolue, fondamentale, a une importance énorme, le fait qu'elle demeure inconsciente serait aussi peu invraisemblable, mieux, aussi vraisemblable, que dans les cas évoqués précédemment par analogie.

Assurément, en supposant un argent dépourvu de valeur en soi, le prix monnaie de la marchandise particulière se retrouverait, à côté d'elle, sans rapport aucun avec elle (dont il est censé pourtant exprimer la valeur) si on limitait l'observation à ces deux seuls facteurs ; on ne saurait pas à quel titre tel objet plutôt que tel autre devrait entraîner telle ou telle différence de prix en plus ou en moins. Mais dès que, comme condition absolue de toute cette relation, nous posons la somme de tout ce qui est à vendre et la somme de tout l'argent disponible comme équivalentes — dans une acception du mot « somme » qu'il nous reste à expliciter —, alors la définition du prix de toute marchandise particulière en découle tout simplement, en tant que relation fractionnaire entre sa valeur et cette valeur totale, se répétant dans la relation fractionnaire entre son prix et la quantité monétaire globale. Il n'y a là, j'y reviens, nul cercle vicieux du type : la capacité d'une certaine somme d'argent à mesurer la valeur d'une marchandise particulière est fondée sur l'équation qui relie l'ensemble de l'argent et l'ensemble des marchandises, alors que cette équation elle-même suppose déjà

qu'on puisse mesurer l'un à l'autre. En effet, la question de savoir si toute mesure exige que l'objet à mesurer et l'instrument de mesure soient de même essence ne serait évidemment plus pertinente dans le cas concret, et demeurerait suspendue, sans solution, aux présupposés de celui-ci. De fait, mesurer des quantités relatives est cependant possible, à la condition qu'il existe un rapport quelconque entre les quantités absolues correspondantes, rapport qui n'est pas nécessairement une mesure ou une égalité. Certes, on ne pourra déclarer égales ou mesurer l'une à l'autre l'épaisseur d'une canalisation et une quantité d'énergie hydraulique ; cependant, si toutes deux font partie d'un même mécanisme produisant une énergie déterminée, je peux, en cas de modification dans cette production, mesurer avec précision, à cette modification de l'énergie hydraulique, le diamètre de la canalisation utilisée dans ce système. De même, qu'importe si marchandise en soi et argent en soi sont sans commune mesure entre eux : il suffirait qu'ils jouent tous deux un rôle pour l'homme dans l'ensemble des finalités de sa vie pratique, pour qu'une modification quantitative de l'un devienne une indication pour une modification quantitative de l'autre. Cette réduction de la signification de tout *quantum* monétaire en tant que tel à une expression fractionnaire qui ne dit rien sur la grandeur absolue dont elle représente cette quantité déterminée, n'est pas sans rapport avec la pratique suivante des Romains. Les noms qu'ils donnaient à leurs monnaies, à une exception près, spécialement fondée, ne correspondaient pas à un poids absolu, mais à un poids relatif. Ainsi, l'as représente simplement un tout composé de 12 parties, et pouvant aussi bien se rapporter à l'héritage qu'aux poids et mesures et être donné tant pour la livre que pour n'importe quelle partie de celle-ci. Seule la relativité de la mesure se perçoit et agit ici, et l'hypothèse selon laquelle l'as aurait représenté dans des temps reculés une barre de cuivre d'un poids absolument déterminé ne change rien à cela.

Maintenant il faut préciser davantage la restriction annoncée plus haut, concernant la notion de *quantum* monétaire global. On ne peut pas dire tout simplement qu'il y a autant d'argent pour acheter que de marchandises à acheter, et cela ne dépend pas de l'incommensurable différence quantitative qui existerait entre toutes les marchandises accumulées d'un côté et tout l'argent accumulé de l'autre côté. En effet, comme il n'y a pas d'échelle

commune pour les deux, telle qu'il en existerait pour des objets qualitativement semblables, il n'y a absolument pas non plus entre eux de plus ou de moins directement saisissable. Aucun *quantum* de marchandise n'a, en lui-même, de rapport déterminé à un *quantum* déterminé d'argent, étant donné que, fondamentalement, tous les objectifs de l'argent pourraient être atteints avec n'importe quel moindre *quantum* d'argent. Jusqu'à quel point cela peut marcher dans la réalité, sans entraver le commerce, c'est ce que montre le récit suivant : il y a quelques siècles, il existait en Russie des monnaies d'argent si minuscules qu'on ne pouvait plus les ramasser sur la table avec les doigts ; il fallait vider sa bourse sur la table, séparer la somme à payer, puis les deux parties léchaient leur part avec la langue et la recrachaient dans leur bourse. On pourrait donc dire : quelle que soit, dans l'absolu, la dimension de la réserve d'argent, celle-ci, tant qu'elle rend les services de l'argent, représente toujours autant d'« argent » ; ce qui varie, c'est uniquement le *quantum* que ces signes ou ces pièces représenteraient dans une *autre* relation, c'est-à-dire en tant que matériau de telle ou telle sorte, mais son *quantum* en tant qu'argent n'a pas besoin de varier pour autant. C'est pourquoi comparer directement ainsi toutes les marchandises avec tout l'argent ne mène à aucune conclusion. La disproportion entre la totalité de l'argent et la totalité des marchandises, comme dénominateurs de ces fractions qui expriment la valeur, repose bien plutôt sur le fait que l'ensemble de la réserve d'argent s'écoule bien plus vite que la valeur marchandise dans son ensemble. En effet personne, s'il peut l'éviter, ne laisse dormir d'importantes sommes d'argent, et en réalité on peut presque toujours l'éviter ; mais aucun marchand n'échappe au fait que des parties importantes de ses provisions attendent longtemps avant d'être vendues. Cette différence dans le rythme des transactions devient encore bien plus grande si l'on prend en compte tels objets qui ne sont pas proposés à la vente, mais qui toutefois, à l'occasion, à la faveur d'une offre séduisante, seront à vendre. Si l'on part des prix réellement payés pour les marchandises particulières, et qu'on demande quel *quantum* d'argent serait alors nécessaire pour acheter la totalité des réserves, on voit bien que celui-ci dépasse dans des proportions énormes la réserve monétaire effective. De ce point de vue là, il nous faut dire qu'il y a beaucoup moins d'argent que de

marchandises, et que le nombre fractionnaire exprimant la relation entre la marchandise et son prix n'est absolument pas semblable à celui exprimant la relation entre la totalité des marchandises et la totalité de l'argent : il est au contraire, et cela ressort de ce qui vient d'être dit, considérablement plus petit. Cependant il y a deux moyens de sauver la relation proportionnelle de base que nous avons établie. On pourrait en effet, premièrement, prendre, comme *quantum* global de marchandises entrant dans cette proportion, l'ensemble de celles qui se trouvent actuellement dans le circuit marchand. Pour parler en termes aristotéliciens, toute marchandise non vendue n'est que « potentiellement » une marchandise, elle ne devient « réellement » marchandise qu'au moment où elle se vend. De même que l'argent n'est véritablement de l'argent que dans l'instant où il achète, c'est-à-dire quand il remplit la fonction de l'argent, de même, la marchandise n'est véritablement marchandise que dans l'instant où elle est achetée ; avant cela, elle n'est objet de vente qu'au moyen et au dedans d'une anticipation conceptuelle. De ce point de vue, la proposition suivante est tout à fait évidente et en tous points identique, à savoir : il y a autant d'argent que d'objets à vendre, le terme d'argent englobant, bien sûr, tous les substituts de celui-ci, que permettent crédit et opérations de virement. Or, en vérité, les marchandises qui dorment momentanément ne sont nullement inactives sur le plan économique, et incalculables seraient les transformations de la vie économique si, brusquement, les réserves de marchandises entraient à chaque instant dans le mouvement aussi complètement que le fait la réserve monétaire. Mais à y regarder de plus près, la réserve de marchandises qui dort n'a d'effet sur les achats monétaires, me semble-t-il, que dans trois directions : sur la vitesse de la circulation monétaire, sur l'acquisition de la matière première ou d'équivalents monétaires, sur la proportion entre les dépenses et les réserves d'argent. Mais ces trois facteurs là ont déjà exercé leur propre effet sur les transactions en cours, c'est sous leur influence que le rapport empirique entre marchandise et prix s'est établi, et ils n'empêchent donc absolument pas de comprendre, dans notre relation proportionnelle de base, le *quantum* global de marchandise comme constitué par l'ensemble des achats qui s'effectuent réellement dans un instant donné. Et deuxièmement,

cela peut être admis comme conséquence du fait que l'argent ne se consomme pas comme la marchandise et que, donc, la même quantité d'argent permet un nombre illimité de transactions et compense la petitesse de la somme monétaire globale, comparée à la somme des marchandises en présence à chaque instant donné, par la rapidité de sa circulation. Si on examine quelques-uns des grands facteurs du système monétaire, on saisit immédiatement à quel point le rôle de la substance argent va s'amenuisant dans les compensations de valeurs qui s'opèrent avec lui : en 1890, la Banque de France a réalisé un chiffre d'affaires sur comptes-courants 135 fois supérieur à la quantité d'argent effectivement versée (54 milliards pour 400 millions de francs), et la Banque impériale allemande, 190. Parmi les sommes d'argent en activité, en fonction desquelles s'opère la détermination du prix monnaie, la somme d'argent, devant ce qu'il advient d'elle du fait qu'elle est en activité, devient une grandeur décroissante. C'est pourquoi, ce que l'on ne peut pas dire pour un instant donné, on pourra l'affirmer pour une période d'une certaine durée : à savoir, que le *quantum* global de l'argent entré en transactions correspondrait à la somme globale des objets ayant été à vendre dans cette même période. Le particulier ne fait pas autrement quand il calcule ses dépenses et accepte le prix de ses achats importants non pas en fonction de l'argent dont il dispose dans l'instant, mais par rapport à l'ensemble de ses recettes dans une période d'une certaine durée. Ainsi, dans notre proportion, l'égalité entre la fraction qui représente l'argent et celle qui représente la marchandise peut donc résulter du fait que cette fraction a pour dénominateur non pas le *quantum* d'argent présent en substance, mais un multiple de celui-ci, qui sera déterminé par le nombre des transactions effectuées dans une période donnée. Ces considérations permettent de résoudre l'antinomie entre marchandises existantes et marchandises actuelles en tant que contre-valeurs de l'argent ; ainsi peut-on continuer d'affirmer que, entre la somme globale des marchandises et la somme globale de l'argent, dans un espace économique fermé, il ne saurait, fondamentalement, exister aucune disproportion ; quand bien même on peut disputer à perte de vue sur la relation exacte entre une marchandise particulière et un prix particulier ; quand bien même il peut se produire nombre de flottements et de distorsions, les fractions en question

ayant reçu une expression numérique psychologiquement déterminée tandis que, parallèlement, des glissements objectifs en établissaient une autre ; et quand bien même en particulier un accroissement rapide de la circulation peut rendre sensible une pénurie temporaire de moyens de transactions. Les importations et exportations de métaux résultant, dans un pays donné, d'un manque ou d'un surplus d'argent par rapport à ce qu'il possède de valeurs marchandises, ne sont que des mouvements compensatoires à l'intérieur d'une sphère économique dont les pays partenaires constituent les provinces : elles signifient que la proportion générale entre les deux, devenue maintenant aussi la proportion réelle à l'intérieur de cette sphère économique, est rétablie, grâce au glissement opéré unilatéralement chez l'un des partenaires. Ces prémisses étant posées, la réponse à la question de savoir si un prix est adéquat ou non va directement découler de la réponse à deux questions préalables : un, quelles sont la somme d'argent et la somme d'objets à vendre actuellement actives ; deux, quelle part de cette quantité d'objets représente effectivement l'objet en question. Et c'est précisément cette deuxième question là qui est la question décisive : en effet, l'équation entre la fraction représentant l'objet et la fraction représentant l'argent peut être objectivement et numériquement vraie ou fausse, tandis qu'avec l'équation reliant la totalité des objets et la totalité de l'argent, il ne peut s'agir que de finalité ou de non finalité, mais non d'une vérité logiquement démontrable. Ce rapport proportionnel entre des totalités est en quelque sorte axiomatique : un axiome n'est pas vrai au même titre que les affirmations isolées qu'on a fondées sur lui ; seules celles-ci sont démontrables, tandis que lui est sans référence aucune, sans possibilité de déduction logique. Ceci met en évidence une règle méthodologique d'importance majeure que je vais illustrer au moyen d'un exemple emprunté à une tout autre catégorie de valeurs. Le pessimisme a pour affirmation fondamentale que l'Etre, dans sa totalité, présenterait un excédent considérable des souffrances sur les joies ; qu'on le considère dans son ensemble ou en moyenne, le monde des vivants éprouverait bien plus de douleurs que de plaisirs. Or, une telle affirmation est, d'emblée, impossible. En effet, elle suppose que le plaisir et la douleur, tels des grandeurs qualitativement semblables — simplement placées sous des signes opposés —

pourraient s'équilibrer et se compenser directement l'un l'autre. Mais, dans la réalité, cela ne se peut, car il n'existe pas de commune mesure entre eux. Dans aucune quantité de souffrance, en soi et pour soi, il n'est donné d'éprouver quelle quantité de joie il faudrait pour la compenser. Comment se fait-il qu'on ne cesse pourtant de procéder à de tels dosages : qu'il s'agisse des affaires d'un jour, de la connexion entre les destinées, ou de l'ensemble de la vie d'un individu, comment pouvons-nous décréter que la mesure des joies aurait été inférieure ou supérieure à celle des douleurs ? Cela n'est possible que parce que l'expérience de la vie nous apprend, avec plus ou moins de rigueur, comment bonheur et malheur se répartissent effectivement, combien de souffrance il nous faut accepter en moyenne pour pouvoir obtenir à ce prix une certaine quantité de plaisir, et quelle quantité de l'une et de l'autre présente la destinée humaine typique. Il faut donc qu'il existe déjà à ce sujet une quelconque représentation, si inconsciente et imprécise soit-elle, pour qu'on puisse dire que dans tel cas particulier une jouissance a été trop cher payée — c'est-à-dire au prix d'une trop grande quantité de douleur — ou qu'une destinée humaine particulière présente un excédent des douleurs sur les joies. Mais cette moyenne elle-même n'est pas « disproportionnée », car c'est elle qui permet d'abord de définir la proportion des joies et souffrances éprouvées dans un cas particulier comme étant adéquate ou inadéquate ; de même, on ne peut pas dire que la moyenne des hommes est grande ou petite, puisque c'est justement cette moyenne qui fournit l'échelle pour mesurer l'individu particulier (en qui seule grand ou petit peut exister) ; de même on ne peut que prêter à confusion en disant que « le temps » passe vite ou lentement, car c'est l'écoulement du temps, c'est-à-dire le rythme des événements, perçu comme une moyenne à travers nos expériences et nos sensations, qui constitue l'échelle à laquelle se mesure la rapidité ou la lenteur du déroulement des expériences particulières, sans que cette moyenne soit en elle-même rapide ou lente. Ainsi, affirmer avec le pessimisme que la vie humaine présente en moyenne plus de peines que de plaisirs, est méthodologiquement tout aussi impossible que d'affirmer avec l'optimisme qu'elle comporte plus de plaisirs que de peines ; sont ressentis les *quanta* globaux de plaisir et de peine (ou, en d'autres termes, leur *quantum* moyen pour un individu ou une période de temps), et

c'est là le phénomène premier, dont les deux faces ne peuvent être comparées l'une à l'autre, car cela nécessiterait une échelle située en dehors de l'une et de l'autre et les englobant pareillement.

Cela devrait suffire à caractériser le mode de connaissance dont il est ici question. A l'intérieur des domaines évoqués ci-dessus, et de bien d'autres domaines encore, les éléments primaires, constitutifs ne sont en soi pas comparables entre eux : étant de qualité différente, ils ne peuvent être comparés ni entre eux, ni à un tiers élément. Toutefois, le fait que l'un de ces éléments soit présent en telle quantité, un autre dans telle autre, constitue à son tour une échelle pour juger de tel cas, tel événement ou problème singulier et partiel, dans lequel ces deux éléments interviennent à la fois. Si dans un cas particulier ces éléments se retrouvent dans la même proportion que dans les *quanta* globaux, ils présentent la proportion « correcte », c'est-à-dire normale, moyenne, typique, tandis que ce qui s'en écarte apparaît comme « surchargé » de l'un des éléments, comme « disproportion ». Bien sûr, ces éléments, tels qu'ils apparaissent dans les cas particuliers, ne possèdent, en soi et pour soi, pas davantage la proportion juste au fausse, égale ou inégale que leurs totalités respectives ; ils n'y parviennent au contraire que parce que les proportions dans les *quanta* globaux représentent l'absolu, servant pour l'évaluation du particulier, c'est-à-dire du relatif ; le rapport entre l'objet à vendre et son prix-monnaie pourrait être de ce type. Peut-être n'ont-ils tous deux absolument rien de commun par le contenu, peut-être sont-ils qualitativement si inégaux qu'il est impossible de les comparer quantitativement. Mais, étant donné que l'ensemble de ce qui est à vendre et l'ensemble de l'argent constituent, à eux deux, un cosmos économique, le prix d'une marchandise pourrait bien « correspondre », s'il représente, par rapport au *quantum* global d'argent actif, la même part que la marchandise par rapport au *quantum* global de marchandises actives. Il n'est pas nécessaire que leur proportionnalité réciproque se fonde sur une « valeur » égale, présente dans la marchandise et dans la somme d'argent déterminée ; le prix monnaie au contraire n'a nul besoin de contenir une valeur, ou du moins une valeur dans le même sens du terme, il n'a besoin que d'être, avec la quantité monétaire globale, dans la même relation fractionnaire que la marchandise

avec l'ensemble des valeurs marchandise. Et la manière dont les choses se déroulent dans l'économie individuelle montre bien aussi à quel point le prix monnaie d'une marchandise dépend du rapport de celle-ci à tout un ensemble de marchandises. On dira : nous ne consentons un sacrifice d'argent — en soi une gêne pour nous — que si nous obtenons une contre-valeur adéquate. Toute économie sur ce sacrifice est comptée comme un gain positif. Mais elle ne représente un gain que parce qu'elle permet de faire le même sacrifice à une autre occasion. Si je ne savais que faire d'autre avec cet argent, j'abandonnerais sans hésiter tout l'argent que je possède pour ce premier objet qu'on me donnerait en échange. Le prix adéquat, cela veut donc simplement dire qu'après l'avoir payé, moi qui représente l'individu moyen, il doit me rester encore suffisamment d'argent pour acheter les autres objets également désirés. La dépense pour chaque objet particulier doit se régler sur le fait que je veux acheter d'autres objets en dehors de celui-là. Quand chacun régule ses dépenses privées de telle sorte que, pour chaque catégorie de marchandise, sa dépense est proportionnée à ses ressources globales, cela signifie que cette dépense particulière se trouve, par rapport à ses dépenses totales, dans la même proportion que celle qui existe entre l'importance de l'objet particulier qu'il se procure, et celle de l'ensemble des objets désirables et accessibles qu'il doit se procurer. Et ce schéma emprunté à l'économie privée ne relève manifestement pas simplement de l'analogie économique, mais c'est de son application généralisée que doit résulter la fixation des prix moyens : les estimations subjectives continuelles se concrétisent nécessairement dans le rapport objectif entre marchandise et prix, qui dépend donc autant de la proportion entre les réserves globales de marchandises actives et le *quantum* monétaire global que — *mutatis mutandis* — de la proportion entre les besoins globaux de l'individu et les ressources financières dont il dispose pour les satisfaire.

Jusqu'à présent, tout notre raisonnement n'a pas touché à la question de savoir si l'argent en réalité est ou non une valeur : il s'agissait seulement de démontrer que sa fonction de mesurer des valeurs ne lui impose pas de posséder une valeur propre. Mais cette simple possibilité, c'est la voie ouverte non seulement à la connaissance de son processus de développement effectif, mais surtout à celle de son essence intime. Partout, dans les

économies primitives, des valeurs d'usage viennent jouer le rôle de l'argent : bétail, sel, esclaves, tabac, peaux, etc. Quelle que soit la manière dont l'argent s'est développé, au début en tout cas il a dû nécessairement être une valeur, directement ressentie comme telle. Pour en arriver à abandonner les objets les plus précieux en échange d'un morceau de papier imprimé, il faut que les séries fonctionnelles présentent une grande extension et une grande fiabilité, assurant que ce qui est sans valeur dans l'immédiat nous permettra par la suite d'acquérir des valeurs. Ainsi, des séries de déductions logiques, menant à des conclusions tout à fait pertinentes, peuvent passer par des parties de propositions en soi impossibles ou contradictoires — pourvu que la pensée qui les conduit soit tout à fait sûre de sa direction et de son exactitude. Une pensée primitive, encore hésitante, parvenue à un tel point, perdrait aussitôt de vue sa direction et son but : elle doit donc exercer ses fonctions sur des propositions qui soient, chacune pour soi, aussi concrètes et d'une exactitude aussi tangible que possible, — bien sûr au détriment de la mobilité de la pensée et de la portée de ses objectifs. Parallèlement, réaliser des séries de valeurs à travers ce qui est dépourvu de valeur augmente dans des proportions extraordinaires leur extension et leur efficacité, mais ce ne peut s'effectuer que grâce à une maturité intellectuelle de l'individu, et à une organisation permanente du groupe. Nul n'est assez fou pour abandonner une valeur en échange de quelque chose qui n'est absolument pas directement utilisable par lui, à moins qu'il ne soit sûr de pouvoir, indirectement, retransformer ce quelque chose en valeurs. Ce n'est donc imaginable que si, à l'origine, l'échange était un échange en nature, c'est-à-dire un échange direct de valeurs. On suppose que des objets qui ont été échangés et ont circulé avec une fréquence particulière, précisément à cause de la demande générale, et ont eu ainsi de façon particulièrement fréquente l'occasion d'être mesurés en valeur à d'autres objets, furent psychologiquement les premiers susceptibles de devenir des mesures générales de la valeur. En contradiction flagrante, apparemment, avec le résultat précédemment obtenu (d'après lequel l'argent en soi et pour soi n'a pas besoin d'être une valeur), nous voyons ici que c'est d'abord, précisément, l'objet le plus nécessaire et le plus précieux qui tend à se transformer en argent. Le terme « le plus

nécessaire » n'est nullement pris ici par moi au sens de besoin physiologique : par exemple, le besoin de se parer peut jouer le rôle dominant parmi les « nécessités » éprouvées. Effectivement, on nous rapporte au sujet de peuples primitifs que la parure de leur corps, les objets utilisés à cet effet, leur sont plus précieux que tous les objets que nous pensons être d'une nécessité bien plus urgente. Le caractère nécessaire des choses n'est jamais pour nous qu'un accent que notre sensibilité prête à leurs contenus — en soi tous également justifiés ou plus exactement tous totalement non « justifiés » — accent qui dépend exclusivement des buts que nous nous assignons. Ainsi donc il est d'emblée absolument impossible de distinguer quelles sont en vérité dans l'immédiat les valeurs de grande nécessité qui tendent à prendre le caractère de l'argent ; simplement, que ce caractère se soit attaché, à l'origine, à des valeurs éprouvées comme nécessaires et par conséquent échangées de manière particulièrement fréquente (comparé à la diversité des autres objets), cela me paraît une supposition incontournable. L'argent n'aurait pu exister, pas plus comme moyen d'échange que comme mesure de valeur, s'il n'avait été ressenti comme quelque chose de précieux dans l'immédiat, de par la matière dont il est fait.

Si nous comparons avec l'état actuel, il est indubitable que, pour nous, l'argent n'est plus un bien précieux du fait que sa matière nous serait présentée comme objet directement nécessaire, comme valeur indispensable. Aucun homme de culture européenne ne voit aujourd'hui dans une pièce de monnaie un objet précieux parce qu'on pourrait la monter en bijou. La valeur de l'argent ne peut plus être rapportée aujourd'hui à la valeur du métal, pour la simple raison déjà que l'on rencontre désormais ce métal précieux en quantités beaucoup trop grandes pour qu'il puisse trouver encore une utilisation rentable dans la fabrication d'objets et de bijoux. Imaginons une telle transition achevée, conformément à la logique de la théorie de la valeur de la monnaie métallique, nous aurions à tel point pléthore d'objets en métal précieux que leur valeur s'en trouverait nécessairement réduite à un minimum. Évaluer ainsi l'argent en fonction de ses possibilités de transformation en divers objets métalliques est certes possible, mais à condition seulement que cette transformation n'ait pas lieu, ou alors en quantités infimes. Ainsi, autant au début de cette

évolution — c'est-à-dire quand il y avait très peu de métal précieux — son utilisation comme objet de parure a pu déterminer sa valeur monétaire, autant cette relation disparaît à mesure que sa production s'accroît. Cette évolution est encore renforcée du fait que l'homme primitif, je l'ai déjà souligné, considère comme une nécessité vitale de se parer d'une certaine façon, mais que par la suite l'établissement d'échelles de valeurs fait passer effectivement cet intérêt dans la catégorie du « non indispensable » ou du « superflu ». La parure ne joue absolument plus dans la vie culturelle moderne le rôle social que nous constatons avec étonnement dans les récits non seulement des ethnologues mais aussi des médiévistes. Cette circonstance doit servir elle aussi à réduire l'importance que l'argent tire du matériau dont il est fait. On peut dire que la valeur de l'argent passe de plus en plus de son terminus *a quo* à son terminus *ad quem* et qu'ainsi la monnaie métallique, en ce qui concerne la capacité psychologique de comparaison liée à la valeur de son matériau, se situe au même niveau que le papier monnaie. On n'a pas le droit de dire que, si l'absence de valeur matérielle de ce papier monnaie est sans importance, c'est parce qu'il est simple assignation sur du métal. A cela s'oppose déjà que même un papier monnaie totalement à découvert est cependant toujours estimé comme de l'argent. Et même si on voulait évoquer la pression politique, qui seule a pu permettre à un tel papier monnaie d'avoir cours : cela nous montre comment d'autres motifs que l'utilisation matérielle immédiate sont susceptibles de conférer la valeur monétaire à un matériau déterminé, et la lui confèrent effectivement. Le remplacement croissant de la monnaie métallique en espèces par le papier-monnaie et les multiples formes du crédit ont inévitablement un effet en retour sur le caractère de cet argent : c'est à peu près ce qui se passe avec les personnes, quand quelqu'un se fait constamment représenter par d'autres et n'est finalement l'objet d'aucune autre estimation que celle qui revient à ses représentants. Plus étendus et plus divers les services que l'argent est appelé à rendre et plus rapide est la circulation d'un *quantum* donné d'argent, plus sa valeur fonction doit nécessairement dépasser sa valeur substance. Le développement moderne de la circulation monétaire tend manifestement à exclure de plus en plus l'argent porteur de valeur substance, et il doit nécessairement tendre vers

cela, car, même en intensifiant au maximum la production de métal précieux, cela ne suffirait pas à régler au comptant toutes les transactions. Les opérations de virements d'une part, et les lettres de change internationales d'autre part, ne sont que des aspects remarquables de cette tendance générale, dont la fin de ce chapitre va traiter les toutes premières manifestations caractéristiques.

Globalement, plus les représentations économiques sont primitives, plus le fait de mesurer va supposer un rapport sensible direct entre les valeurs que l'on compare. La conception exposée ci-dessus (à savoir, l'équation de valeur entre une marchandise et une somme d'argent représente l'égalité des relations fractionnaires entre ces deux grandeurs prises comme numérateurs, et les *quanta* globaux de marchandises et d'argent entrant économiquement en ligne de compte pris comme dénominateurs), cette conception, manifestement, est effectivement à l'œuvre en tous lieux, car c'est elle qui fait d'une catégorie d'objets, réellement, de l'argent ; mais étant donné que l'argent en tant que tel n'apparaît que progressivement, ce mode là lui aussi va se développer à partir du mode plus primitif qui consiste à comparer directement les objets à échanger. Peut-être le stade inférieur est-il représenté par un cas qui nous est attesté dans les îles de la Nouvelle-Bretagne. Là bas, les indigènes utilisent comme argent des coquillages cauri, enfilés, qu'ils nomment *dewarra*. Dans les achats, cet argent est utilisé en fonction de la longueur : longueur d'un bras, etc. Pour des poissons on donne en général leur propre longueur en *dewarra*. Sur ce secteur de l'argent cauri, on raconte en outre que le mode d'achat est le suivant : la même mesure de deux marchandises différentes passe pour étant d'égale valeur, par exemple, une mesure de céréales vaut pour la même mesure de coquillages cauri. Ici, manifestement, l'immédiateté de l'équivalence entre marchandise et prix atteint son expression la plus achevée et la plus simple ; face à elle, toute comparaison de valeur qui ne débouche pas sur une congruence quantitative représente déjà un stade plus élevé du processus intellectuel. On trouve un rudiment de cette naïve assimilation entre quantités égales et valeurs égales dans ce phénomène relaté par Mungo Park au XVIII[e] siècle, au sujet de quelques tribus d'Afrique de l'Ouest. Là-bas, c'est une monnaie sous forme de barres de fer qui circulait, servant à

désigner les quantités de marchandises, de sorte qu'un certain *quantum* de tabac ou de rhum était appelé respectivement une barre de tabac ou une barre de rhum. Le besoin de considérer l'égalité de valeur comme une égalité quantitative — manifestement un solide point d'appui, perceptible par les sens, dans la formation des valeurs chez les primitifs — s'est ici réfugié dans l'expression linguistique. Et, sous des aspects très différents, d'autres phénomènes encore relèvent de ce même mode fondamental de sentir. La ville d'Olbia sur le Dniepr, une colonie de Milet, nous a laissé des monnaies de bronze en forme de poisson, portant des inscriptions qui signifient vraisemblablement thon et panier à poisson. On suppose que ce peuple de pêcheurs a utilisé à l'origine le thon comme unité d'échange, et — peut-être à cause de ses relations avec des peuplades voisines moins évoluées — jugea nécessaire, en adoptant la monnaie, de représenter la valeur d'un thon par une pièce de monnaie qui, étant de même forme, concrétisait directement l'égalité de valeur avec l'objet qu'elle remplaçait ; en d'autres endroits cependant, de façon moins appuyée mais sans renoncer à la correspondance extérieure, on frappait simplement la monnaie à l'image de l'objet (bœuf, poisson, hache) qui avait constitué l'unité de base à l'époque du troc, et dont la pièce de monnaie représentait précisément la valeur. C'est le même mode fondamental de sentir qui règne dans la prescription de l'Avesta, selon laquelle le médecin doit exiger comme honoraire, pour la guérison du maître de maison la valeur d'un mauvais bœuf, pour celle d'un chef de village la valeur d'un bœuf moyen, et pour celle d'un édile municipal la valeur d'un bœuf de grande qualité, pour la guérison d'un gouverneur de province enfin, la valeur d'un quadruple attelage ; par contre, pour la guérison de la femme du maître de maison il recevrait une ânesse, pour la femme du chef de village une vache, pour celle de l'édile municipal une jument, et pour la femme du gouverneur une chamelle. La correspondance du sexe entre la prestation et le salaire atteste ici aussi la tendance à fonder l'équivalence entre valeur et contre-valeur sur une égalité extérieure directe. De la même façon, l'argent au début de son développement était habituellement composé d'unités lourdes et volumineuses comme peaux, bétail, cuivre, bronze, ou très nombreuses, comme la monnaie *cauri* ; à cela se rattache le fait que le premier billet de

banque que nous connaissions et qui ait été conservé, dans la Chine du XIV[e] siècle, mesure 18 pouces anglais de long et 9 de large. On retrouve ici encore l'effet de cette sagesse paysanne : abondance de biens ne nuit pas, répondant à un sentiment naturel que seule pourra contredire une expérience et une réflexion plus affinées. Avec l'argent en métal précieux, c'est également presque exclusivement chez des peuples à la culture peu développée ou vivant en économie naturelle, que l'on rencontre les plus grosses pièces de monnaie. Les plus grosses pièces d'or sont, dit-on, le Lool des Annamites qui vaut 880 Mk, l'obang japonais (220 Mk), le benta des Aschantis ; l'Annam possède aussi une pièce d'argent d'une valeur de 50 Mk. En vertu de ce même sentiment que l'important c'est la quantité, le droit de battre monnaie demeure souvent, pour les grosses pièces, l'apanage des plus hauts tenants du pouvoir, tandis que les plus petites (y compris du même métal) sont frappées par des instances inférieures ; ainsi le Grand Roi de Perse frappait les grosses pièces, mais les satrapes la petite monnaie d'or, à partir des 25 cents. Cet aspect quantitatif énorme n'est pas seulement le propre des formes primitives de la monnaie métallique, il caractérise parfois aussi les autres formes de monnaie qui les ont précédées : les Slaves, installés au premier siècle de notre ère entre la Saale et l'Elbe, un peuple dans l'état de nature, extrêmement inculte, utilisaient en guise d'argent des pièces de tissu de lin, le pouvoir d'achat d'une telle pièce de tissu s'élevait à 100 poules, ou à la quantité de froment suffisante pour nourrir 10 hommes pendant un mois ! Et même à l'intérieur du système monétaire développé, il est remarquable de constater à quel point les notions monétaires recouvrent des valeurs métal de plus en plus petites. Le florin du Moyen Age était une monnaie d'or de la valeur d'un ducat, celui d'aujourd'hui représente 100 kreuzer de cuivre ; autrefois, le groschen était une grosse *(grossus)* pièce d'argent et le mark valait une livre d'argent métal, la livre sterling, 70 marks. Dans les conditions primitives de l'économie naturelle, la circulation de l'argent ne devait sûrement pas concerner les petits besoins quotidiens, mais seulement des objets relativement importants et précieux ; par rapport à eux, la tendance à la symétrie, propre à toutes les civilisations peu évoluées, aura sans doute aussi présidé aux échanges monétaires et exigé pour un objet de grande taille une valeur symbole également de grande taille. Qu'une extrême inégalité quantitative

entre des phénomènes puisse cependant laisser place à une égalité d'énergie, d'importance, de valeur, cela n'est généralement concevable qu'à des stades de civilisations plus avancés. Quand la pratique s'oriente vers l'établissement d'équations, la première chose que l'on demande, c'est que l'égalité se manifeste de la façon la plus directe et la plus visible, comme le montre la quantité imposante d'argent primitif par rapport à ses contre-valeurs. L'abstraction qui permet plus tard d'admettre une toute petite pièce de monnaie comme l'équivalent de n'importe quel objet si volumineux soit-il, va aller s'intensifiant, dans la même direction, tendant vers le but suivant : que l'un des deux membres de l'équation axiologique ne fonctionne plus désormais comme valeur en soi et pour soi, mais simplement comme expression abstraite de la valeur de l'autre. C'est pourquoi la fonction de mesure de l'argent, celle qui d'emblée est la moins liée à la matérialité du substrat, est aussi celle qui a été le moins altérée par les transformations de l'économie moderne.

Etablir un rapport de mesure entre deux grandeurs, non plus en les comparant directement, l'une près de l'autre, mais de telle sorte que chacune d'elles soit mise en rapport respectivement avec une autre grandeur, et que ces deux rapports soient égaux ou inégaux entre eux — c'est là l'un des plus grands progrès que l'humanité ait accomplis, la découverte d'un monde nouveau à partir du matériau de l'ancien. Deux prestations de niveau tout à fait différent sont offertes : elles deviendront comparables du fait que, par rapport à la quantité d'énergie que chacun des prestataires a dû mettre en œuvre, elles représentent la même tension de la volonté et le même sacrifice. Deux destinées se situent très loin l'une de l'autre sur l'échelle du bonheur : mais il va naître entre elles une relation mesurable, dès que l'on considère chacune d'elles en fonction de la quantité de mérite qui rend le porteur digne ou indigne de ce bonheur. Deux mouvements de vitesse tout à fait différente deviennent apparentés et égaux entre eux, à partir du moment où nous constatons que l'accélération par rapport au stade initial est la même pour chacun d'eux. Non seulement nous ressentons une sorte d'appartenance entre deux éléments — certes étrangers l'un à l'autre dans leur substance et dans l'immédiat, mais se trouvant dans des rapports respectifs analogues avec un troisième et un quatrième élément —, mais c'est précisément en cela que l'un des

éléments devient facteur de la calculabilité de l'autre. Et maintenant allons encore plus loin. Autant il est impossible de comparer entre elles deux personnes par le simple énoncé de leurs qualités propres, autant leurs relations respectives à une tierce personne créent cependant une égalité entre elles : dès que la première montre, vis-à-vis d'une troisième, le même amour ou la même haine, la même domination ou la même soumission que la deuxième vis-à-vis d'une quatrième, ces relations ont aussitôt créé, sous l'altérité de leur être-pour-soi, une égalité profonde, essentielle. Un dernier exemple enfin. Il nous serait impossible de comparer le degré de perfection d'œuvres d'art de nature différente, impossible de les ranger selon une échelle de valeurs cohérente, si chacune d'elles n'était pas dans un rapport déterminé avec l'idéal propre à sa catégorie. A partir de sa problématique, de son matériau, de son style, toute œuvre d'art nous propose une norme, et sa réalité se trouve dans une relation sensible de proximité ou de distance par rapport à cette norme, relation qui, manifestement, peut demeurer égale ou comparable, à travers la grande diversité des œuvres. C'est cette possibilité de relation égale qui fait que, à partir d'œuvres particulières et, en soi, tout à fait étrangères les unes aux autres, naît un monde esthétique, un ordre très précis, une parenté idéelle liée à la valeur. Et cela ne s'étend pas seulement à l'univers de l'art : si le contenu de nos estimations isolées engendre tout un ensemble de significations d'importance égale ou graduelle, si la disharmonie elle-même n'est éprouvée comme telle qu'à travers l'exigence d'un ordre unifié et d'une relation interne entre les valeurs, cette particularité essentielle de notre représentation du monde est due entièrement à la capacité que nous avons de comparer non seulement deux objets entre eux, mais aussi les rapports respectifs entre deux objets et deux autres, pour les rassembler dans l'unité d'un jugement d'égalité ou de similitude. L'argent, produit de cette force ou forme fondamentale qui nous est inhérente, non seulement en représente l'exemple le plus étendu, mais il n'est pour ainsi dire absolument pas autre chose que sa pure incarnation. Car en effet, si l'argent peut exprimer le rapport de valeur des choses entre elles, réalisable dans l'échange, c'est seulement à la condition que le rapport entre la somme singulière et un dénominateur obtenu de quelconque façon, soit le même que le rapport entre la marchandise

correspondant à cette somme et la totalité des marchandises entrant en ligne de compte pour l'échange. L'argent n'est pas, en son essence, un objet précieux dont les parties présenteraient par hasard, entre elles ou par rapport au tout, la même proportion que d'autres valeurs présentent aussi entre elles ; au contraire, il épuise son sens à exprimer précisément le rapport de valeur de ces autres objets entre eux ; à cela il parvient grâce à cette capacité de l'esprit développé de mettre sur pied d'égalité les relations entre les choses, même là où les choses ne possèdent aucune égalité ou analogie entre elles. Mais cette capacité ne se développe que progressivement, à partir de la capacité plus primitive d'estimer et d'exprimer immédiatement l'égalité ou l'analogie entre deux objets ; et c'est ainsi que naissent les phénomènes évoqués plus haut, où il a été tenté de faire entrer l'argent lui aussi dans une relation immédiate de cette nature avec ses contre-valeurs.

Au sein de l'économie moderne par exemple, la transition susdite commence avec le système mercantile. Certes, l'aspiration des gouvernements à faire entrer autant d'argent comptant que possible dans le pays était bien encore guidée par le principe : « Abondance de biens ne nuit pas ». Toutefois, l'objectif final à atteindre, c'était déjà la stimulation fonctionnelle de l'industrie et du marché. Progresser au-delà de ce stade consistait à reconnaître que les valeurs utiles à la réalisation de cet objectif n'avaient nul besoin d'une forme d'argent substance, le produit direct du travail représentant déjà, en tant que tel, la valeur décisive. C'est un peu comme autrefois avec les objectifs politiques : gagner le plus de terre possible et le « peupler » avec le plus d'hommes possible. Jusque très avant dans le XVIII[e] siècle, aucun homme d'Etat pour ainsi dire n'eut l'idée qu'on pourrait promouvoir une véritable grandeur nationale autrement que par la conquête de territoires. Si de tels objectifs peuvent se justifier dans un contexte historique donné, on n'en a pas moins reconnu que toute cette abondance de substance n'est importante que parce qu'elle sert de fondement à des développements dynamiques, lesquels finalement ne demandent qu'un très modeste support de cette nature. Il s'est avéré que la présence physique de l'équivalent monétaire devient de moins en moins indispensable à l'accroissement de la production et de la richesse. Même quand ce n'est plus pour lui-même, mais pour le faire

servir à des objectifs précis qu'on veut avoir « beaucoup » d'argent, ceux-là pouvaient être en quelque sorte atteints par des processus autonomes excluant celui-ci : c'est ce que montrent en particulier les échanges modernes, internationaux, de marchandises. Exprimer la signification de l'argent, la relativité de la valeur des marchandises, est une opération qui, d'après ce que nous venons de développer, est totalement indépendante d'une valeur propre, inhérente à celui-ci. De même qu'il est indifférent, pour mesurer des grandeurs, que l'échelle soit en bois, en fer ou en verre, car seul importe le rapport entre ses parties ou avec une tierce grandeur, de même, l'échelle que l'argent nous offre pour déterminer des valeurs n'a rien à voir avec la nature de sa substance. Dans sa signification idéelle de mesure et d'expression de la valeur pour des marchandises, il n'a absolument pas changé, tandis que comme marchandise intermédiaire, comme moyen de conservation et de transport de la valeur, il a, en partie, changé de caractère, et il est, en partie, sur le point d'en changer encore davantage : de la forme immédiateté et substantialité sous laquelle il a d'abord rempli ses tâches, il passe à la forme idéelle, c'est-à-dire qu'il agit purement et simplement en tant qu'idée, liée à un quelconque symbole de remplacement.

En cela le développement de l'argent semble s'insérer dans une tendance culturelle profondément ancrée. On peut caractériser les différents niveaux de civilisation en fonction des critères suivants : dans quelle mesure et en quels points existe-t-il un rapport direct aux objets qui intéressent, et quand fait-on au contraire appel à la médiation de symboles. Par exemple, les aspirations religieuses sont-elles satisfaites par des rites et des formules symboliques ou par une adresse directe de l'individu à son Dieu ; la considération que les hommes se portent les uns aux autres se manifeste-t-elle dans un schématisme strict, indiquant les positions réciproques au moyen de cérémonies bien déterminées, ou bien dans une courtoisie, un dévouement, un respect dépourvus de tout formalisme ; achats, accords, contrats sont-ils conclus par simple énonciation de leur contenu, ou doivent-ils d'abord être légalisés et rendus fiables par des actes solennels de caractère symbolique ; la connaissance théorique s'intéresse-t-elle directement à la réalité sensible ou bien s'occupe-t-elle simplement des notions générales et des symboles métaphysiques ou mythologiques qui la remplacent. Telles sont

les différences qui séparent au plus profond les orientations de l'existence. Mais ces différences ne sont pas rigides ; l'histoire interne de l'humanité montre plutôt un mouvement constant de flux et de reflux d'une forme à l'autre ; d'un côté on voit s'accentuer la symbolisation des réalités, mais de l'autre, dans un mouvement inverse, les symboles ne cessent de se dissoudre et se trouvent réduits à leur substrat initial. Je prends un exemple bien singulier. Il y avait déjà belle lurette que l'honnêteté et la pudeur avaient jeté un voile sur les objets sexuels, que les mots pour les désigner étaient encore utilisés sans la moindre gêne ; mais il a fallu attendre ces derniers siècles pour que la parole soit soumise aux mêmes mesures de prudence — le symbole avait acquis la même importance sensible que la réalité. Or voici que, dans ces tout derniers temps, s'amorce une nouvelle dissolution de ce lien. Le naturalisme a attiré l'attention sur cette indifférenciation, cette absence de liberté, propres à une manière de sentir qui attache à la parole, simple symbole utilisé à des fins artistiques, les mêmes sentiments qu'à la réalité même : la représentation de l'indécence n'est pas pour autant une représentation indécente, dit-il, et il faut faire le départ entre les sensations ressenties devant la réalité et le monde symbolique où se meut toute forme d'art, y compris l'art naturaliste. En connexion avec cela, peut-être, on voit apparaître dans les couches cultivées une plus grande liberté générale pour aborder les sujets scabreux : là où l'on présuppose une manière de penser objective et pure, il est permis d'exprimer bien des choses autrefois interdites — le sentiment de pudeur s'attache à nouveau plus exclusivement à la réalité même et redonne à la parole, qui n'en est que le symbole, davantage de liberté. Ainsi, dans tous les domaines, les plus étroits comme les plus vastes, on voit osciller la proportion entre réalité et symbole ; et — si peu que de telles généralités se laissent démontrer — on pourrait presque penser, de deux choses l'une, soit que tout niveau de culture (et finalement toute nation, tout milieu ou individu) présente dans le traitement des objets qui l'intéressent une proportion particulière de symbolisme et de réalisme direct ; soit que la proportion précisément demeure immuable dans son ensemble, les objets qui servent à la représenter étant seuls soumis au changement. Peut-être même faut-il ici ajouter les précisions suivantes : d'une part, les symboles occupent une place

particulièrement évidente, et ceci aussi bien à un stade très primitif et naïf de la civilisation que dans un contexte culturel hautement développé et complexe, d'autre part, en ce qui concerne les objets, si un développement ascendant nous libère de plus en plus des symboles dans le domaine de la connaissance, il nous les rend de plus en plus nécessaires dans les domaines pratiques. Contrairement au symbolisme nébuleux des conceptions mythologiques du monde, le symbolisme moderne présente une immédiateté absolument incomparable dans son appréhension des objets ; par contre l'accumulation extensive et intensive des moments vécus, fait que nous devons opérer davantage par résumés, condensés, substitutions, sous forme de symboles, ce qui était beaucoup moins nécessaire dans des conditions de vie plus simples et plus étroites : les symboles qui, aux niveaux les plus modestes de l'existence, sont souvent détour et gaspillage de forces, répondent précisément, aux niveaux plus élevés, à la finalité de dominer les choses en économisant des forces. Ici on peut penser à la technique de la diplomatie, aussi bien au niveau de la politique internationale que de celle des partis. Assurément, c'est le rapport des forces réelles qui décide de l'issue des antagonismes d'intérêts. Mais, précisément, celles-ci ne se mesurent plus directement — c'est-à-dire dans un combat physique — les unes aux autres, elles sont remplacées par de simples représentations. Derrière le représentant de chaque puissance collective, se tient, concentré, le potentiel de force réelle de son parti, et c'est exactement à la mesure de cette dernière que sa voix se fait entendre et que son intérêt peut triompher. Lui-même est comme le symbole de cette puissance ; les joutes intellectuelles entre les représentants des différents groupes luttant pour le pouvoir symbolisent le déroulement que le combat réel aurait pris, de telle sorte que celui qui a le dessous dans celles-là s'incline devant ce résultat, exactement de la même façon que s'il avait été vaincu dans celui-ci. Rappelons par exemple les pourparlers entre salariés et patrons pour détourner une menace de grève. Ici, chaque partie a coutume de ne céder que jusqu'à un point précis : celui auquel, d'après son estimation des forces, elle serait contrainte d'en venir si la grève éclatait vraiment. On évite d'en venir à l'*ultima ratio*, en anticipant son résultat dans des représentations globalisantes : si ce remplacement et cette mesure de forces réelles au moyen de

simples représentations étaient toujours réalisables à coup sûr, on pourrait faire l'économie de toutes les batailles, mais si la proposition utopique de décider du sort des guerres à venir par une partie d'échecs entre les généraux est tellement absurde, c'est parce que l'issue d'une partie d'échec ne permet absolument pas de savoir ce qu'eût été l'issue du combat armé, et ne peut donc la symboliser et la représenter avec un résultat valable. Par contre, un jeu de simulation guerrière, dans lequel toutes les armées, toutes les chances, toute l'intelligence du commandement trouveraient une expression symbolique complète, pourrait assurément, lui, si par impossible on arrivait à le fabriquer, rendre le combat physique superflu.

La multitude des facteurs — forces, substances et événements — que toute vie évoluée doit prendre en compte, la pousse à se concentrer en de vastes symboles, dont on se sert désormais dans les calculs, assuré de parvenir au même résultat que si on avait opéré avec toute la gamme des détails particuliers, si bien que ce résultat est directement valable pour ces détails et peut leur être appliqué. Cela doit devenir de plus en plus possible à mesure que les relations quantitatives entre les choses, pour ainsi dire, s'autonomisent. Les progrès dans la différenciation de nos représentations font qu'entre la question du « combien ? » et celle du « quoi ? » s'opère, psychologiquement, une sorte de séparation — si étrange que cela puisse paraître du point de vue de la logique. C'est dans la formation des nombres que cela se produit d'abord de la façon la plus efficace, quand d'un certain nombre de choses on détache le « certain nombre » pour en faire une notion propre, autonomisée. Plus les notions sont solidement établies, en vertu de leur contenu qualitatif, plus l'intérêt va se porter sur leurs rapports quantitatifs ; et à la fin on déclare que l'idéal de la connaissance, c'est de résoudre toutes les déterminations qualitatives de la réalité en déterminations purement quantitatives. Cette distinction, cette insistance en faveur de l'aspect quantitatif facilite le traitement symbolique des objets : en effet, les choses les plus différentes par le contenu pouvant cependant coïncider précisément par le quantitatif, telles relations, déterminations, translations dans l'une peuvent donner une image valable des mêmes dans une autre ; les exemples les plus simples sont les jetons, preuve visualisée des déterminations numériques d'objets quels qu'ils soient ; ou encore le thermo-

mètre à la fenêtre, qui nous montre par ses graduations chiffrées le plus ou moins de sensations de chaleur à attendre. Cette création de symboles, grâce à l'opération psychologique qui consiste à détacher le quantitatif des objets — ce qui nous paraît aujourd'hui assurément aller tout à fait de soi — est un acte intellectuel aux conséquences extraordinaires. C'est de lui que relève également la création de l'argent, dans la mesure où celui-ci, abstraction faite de la qualité de la valeur, la représente en quantité pure, sous forme numérique. Un exemple très caractéristique de ce passage de la détermination qualitative au symbole quantitatif nous est fourni par un récit de la Russie d'autrefois. C'étaient les peaux de martres qui auraient d'abord servi là-bas de monnaie d'échange. Mais à mesure qu'elles circulaient, la taille et la beauté de chacune d'elles auraient perdu toute influence sur leur valeur d'échange, de sorte que chaque peau avait tout simplement la valeur d'une peau, la même que toutes les autres. Par conséquent, seul le nombre importait et il s'ensuivit que, la circulation allant s'accroissant, on s'est contenté d'utiliser les pointes des peaux comme argent, jusqu'à ce que, finalement, de simples petits morceaux de cuir, vraisemblablement estampillés par le gouvernement, circulent comme moyen d'échange. Ici apparaît très clairement que la réduction au point de vue purement quantitatif est le support de cette symbolisation de la valeur sur laquelle va reposer, dans toute sa pureté, la réalisation de l'argent.

Par contre, un argent qui serait d'emblée purement idéal ne pourrait pas, semble-t-il, satisfaire à des exigences économiques plus hautes, en dépit du fait que son absence de relation directe avec toutes les valeurs présentes — qui implique une relation de même nature avec chacune d'elles — le rend propre à une diffusion particulièrement grande. L'extension remarquable de l'argent cauri qui a cours depuis un millénaire dans une grande partie de l'Afrique, auparavant dans des régions de l'océan Indien et dans l'Europe préhistorique, n'aurait guère été possible si cet argent n'avait pas eu ce caractère purement idéal. Aux stades inférieurs de l'économie on peut trouver ensemble les valeurs monétaires les plus contrastées ; d'un côté on rencontre un argent présentant le caractère d'une valeur concrète de manière aussi absolue que le bétail argent ou les tissus de coton qui circulaient dans les Philippines à titre de grosse monnaie ; et de l'autre on

rencontre un argent aussi absolument idéal que l'argent cauri, que l'argent en écorce de mûrier découvert par Marco Polo en Chine, que les morceaux de porcelaines marqués d'idéogrammes chinois qui avaient cours au Siam. Une certaine évolution fonctionnelle s'amorce par-delà ces catégories d'argent à valeur concrète, là où ce sont bien des articles naturels qui servent de moyens d'échange, mais de ceux qui en même temps sont principalement des articles d'exportation : le tabac en Virginie, le riz en Caroline, la morue salée à Terre-Neuve, le thé en Chine, les peaux dans le Massachusetts. Dans l'article d'exportation, la valeur s'est quelque peu détachée, psychologiquement, de l'immédiateté propre à la consommation interne de cette monnaie marchandise. Cependant le meilleur juste milieu entre ces formes d'argent abstraites que nous avons évoquées et cette monnaie-produit de consommation, est encore représenté par le bijou-monnaie, c'est-à-dire l'or et l'argent, parce qu'il n'est ni aussi arbitraire et dépourvu de sens que les premières, ni aussi grossier et singulier que la seconde. Voilà manifestement le support qui conduit l'argent, le plus facilement et en même temps le plus sûrement, vers sa transformation en symbole. Il lui faut passer par le stade de cette liaison pour parvenir au maximum de son efficacité, et il semble qu'il ne pourra pas, dans un avenir prévisible, s'en dégager totalement.

Lorsque des symboles secondaires — on peut les appeler ainsi pour les différencier du symbolisme naïf de naïfs états mentaux — viennent de plus en plus remplacer pour la pratique le caractère directement saisissable d'objets et de valeurs, l'intellect prend une importance extraordinairement accrue pour la conduite de l'existence. Dès que celle-ci ne se déroule plus au milieu de particularités sensibles mais se laisse déterminer par des abstractions, des moyennes, des globalisations, alors, et en particulier dans les relations entre les humains, davantage de rapidité et de précision dans l'accomplissement des processus d'abstraction va procurer une avance considérable. Si là où, dans des temps plus rudes, l'ordre public ne pouvait être établi que par la force physique, aujourd'hui la simple apparition d'un fonctionnaire y pourvoit ; si une simple signature nominale nous engage inconditionnellement, extérieurement et intérieurement ; si entre gens subtils une légère allusion, une simple mine suffisent à fixer durablement une relation mutuelle ne

s'établissant, chez des gens moins évolués, qu'à la suite de longues explications ou de longues pratiques ; si, par un calcul sur le papier, on peut nous amener à des sacrifices ne pouvant être extorqués de l'être non raisonnable que par l'effet réel des facteurs en question — c'est que cette importance prise par des objets et des actes symboliques n'est possible, manifestement, qu'à un stade très développé de l'intellectualité, qu'en présence d'une force mentale suffisamment autonome pour se passer de l'apparition des détails concrets.

J'ai développé cela pour montrer clairement comment l'argent s'insère lui aussi dans ce courant culturel. Le principe de plus en plus actif de l'économie des forces et des substances mène à une utilisation de plus en plus étendue de substituts et de symboles, qui n'ont absolument aucune parenté de contenu avec ce qu'ils représentent. Ainsi il en va tout à fait de même, quand les opérations avec des valeurs se réalisent au moyen d'un symbole qui perd de plus en plus toute relation matérielle avec les réalités dernières de son domaine propre et n'est plus autre chose que pur symbole. Ce mode de vie ne suppose pas seulement un accroissement extraordinaire, en nombre, des processus psychiques (quels présupposés psychologiques compliqués n'exige pas en effet la simple couverture de billets de banque par une réserve d'argent comptant !), il suppose aussi que ces processus soient rehaussés en qualité, et que la civilisation opte fondamentalement pour l'intellectualité. Que la vie doive essentiellement s'appuyer sur l'intellect, que celui-ci, de toutes nos énergies psychiques, passe pour la plus précieuse dans la pratique, tout ceci va de pair habituellement (comme nos réflexions ultérieures vont encore le montrer en détail) avec la pénétration de l'économie monétaire : de même qu'à l'intérieur du domaine commercial — et particulièrement là où il s'agit d'opérer de pures transactions monétaires — l'intellect est sans aucun doute souverain. L'accroissement des capacités intellectuelles d'abstraction caractérise l'époque où l'argent, de plus en plus, devient pur symbole, indifférent à sa valeur propre.

II

Il faut malgré tout retenir qu'on définit là une seule tendance de l'évolution, de cette évolution qui débuta par la valeur réelle de la valeur monétaire, coordonnée avec l'ensemble des autres valeurs. C'est pourquoi doivent être réfutées ici quelques conceptions faciles, qui concordent en apparence avec la nôtre, sur la non-valeur de cette substance monétaire ; elles accentuent la différence que l'argent présente avec les autres valeurs, pour en conclure qu'il ne saurait être en principe de même valeur qu'elles. Comme souvent, on fixe ainsi par anticipation rigide ce qui ne se réalise jamais que par approximation sans fin. Pour notre part, rejetant la valeur dogmatique de l'argent, nous n'avons pas à succomber au dogmatisme inverse de sa non-valeur, auquel pouvait nous inciter la représentation suivante : ne semble-t-il pas que l'objet le plus utile doive nécessairement renoncer à son emploi pour exercer la fonction de l'argent ? En Abyssinie par exemple circulent des morceaux de sel pétrifié, spécialement taillés pour servir de monnaie divisionnaire : ils ne deviennent de l'argent qu'à partir du moment où on ne les utilise plus comme du sel. Autrefois, il y avait en Côte des Somalis des pièces de cotonnades bleues, longues de deux aunes, faisant office de monnaie ; quel que soit là le progrès réalisé dans le sens d'une meilleure circulation monétaire, par rapport aux monnaies d'étoffes découpées et recousues à volonté, cette forme d'emploi marque justement la propension à renoncer à tout usage de l'étoffe comme telle. Impossible également de faire servir le métal jaune et le métal blanc à des fins techniques ou esthétiques tant qu'ils circulent à titre de monnaie ; et ainsi de suite de toutes les espèces de monnaies.

Les substances monétaires exercent par leur rayonnement de multiples actions sur les provinces de nos finalités : mais quand doit se manifester leur action monétaire proprement dite, toutes les autres sont réduites au silence. Et dès que ces substances déploient une valeur différente, pratique, esthétique, etc., les voilà retirées de la circulation, ce n'est plus de l'argent. On peut comparer toutes les autres valeurs entre elles, les échanger selon la mesure de leur utilité pour justement s'approprier celle-ci ; l'argent, lui, sort complètement de cette série. Pour peu qu'on

l'emploie dans le même sens que sa contrepartie, il cesse d'être tel. Les métaux précieux se prêtent si bien au rôle de matière monétaire parce que sans doute ils reprennent très facilement la forme de l'argent après avoir été façonnés à d'autres fins ; mais ils ne se trouvent pas à chaque instant donné devant l'alternative : être argent ou parure, en d'autres termes fonctionner comme monnaie ou valeur d'usage. Apparemment certes, l'argent rejoint par là-même les autres catégories de valeur. Lorsqu'en effet j'achète un mètre cube de bois combustible, j'évalue également sa substance d'après le service qu'elle peut me rendre comme matériau de chauffage, sans me référer à d'autres usages possibles — mais en réalité il en va tout autrement. Affirmer que la valeur de l'argent réside dans la valeur de sa substance, c'est dire qu'elle réside dans les aspects ou les forces de cette substance par quoi elle n'est justement pas de l'argent. L'absurdité que ceci paraît comporter nous signale que l'argent ne requiert pas nécessairement pour support certaines substances précieuses « en soi » (c'est-à-dire précieuses sous d'autres rapports), mais qu'il suffit de transférer la capacité à faire office de monnaie sur n'importe quelle substance par ailleurs sans importance. Il reste à vérifier si ce renoncement à toutes les fonctions axiologiques sur lesquelles on a fondé la valeur nécessaire de la substance monétaire, permet de conclure à la possibilité d'une monnaie qui *a priori* ne soit que telle et rien d'autre.

Il s'agit là du phénomène capital de l'objet à plusieurs fonctions possibles, une seule étant réalisable à l'exclusion de toute autre. La question est de savoir comment la fonction réalisée se trouve modifiée, en son sens et sa valeur, par le retrait des autres. Pour l'intelligence de la chose, axée sur la coexistence de divers possibles, on soulignera que la succession de multiples fonctions a une influence sur celle qui survit au bout du compte. Si le pécheur repenti est crédité, devant l'ordre éthique universel, d'une valeur supérieure à celle du juste qui n'a jamais failli, sa grandeur morale ne tire pas son prix du moment où elle se manifeste enfin — puisque le contenu de ce dernier n'est pas supposé différent de l'état du juste depuis toujours tel —, mais des moments précédents, orientés autrement, ainsi que de leur actuelle disparition. Ou encore : si notre activité, jusque-là soumise à de fortes entraves, dirigée autoritairement de

l'extérieur, retrouve sa liberté, sa capacité d'auto-détermination, alors elle connaîtra un sentiment spécifique de bonheur et de valeur, venant non de ses contenus propres, mais de la dépendance abolie : cette même activité, au sein d'une série continue d'initiatives autonomes, n'aurait pas l'attrait simplement dû à la suppression de la forme de vie antérieure. L'influence du non-étant sur ce qui est se montre aussi, légèrement modifiée mais rattachée de plus près à notre problématique malgré la dissemblance de contenu, dans la signification que revêt pour l'œuvre d'art lyrique ou musicale le sentiment immédiat. Car le lyrisme et la musique ont beau s'édifier sur la puissance des mouvements intérieurs de la subjectivité, l'art requiert en eux le dépassement de l'immédiateté. La matière brute du sentiment avec son impulsivité, ses limitations individuelles, sa contingence irrégulière, constitue sans doute la condition de l'œuvre, mais la pureté de cette dernière exige une distance à son égard, un affranchissement vis-à-vis d'elle. C'est tout le sens de l'art — pour le producteur comme pour l'amateur — que de nous élever au-dessus et au-delà de notre rapport immédiat à nous-même et au monde ; sa valeur dépend de ce que nous avons ainsi laissé derrière nous et qui continue d'agir comme ce qui n'est plus là. Et quand on prétend que l'écho de ce sentiment autochtone, de cette émotion première de l'âme nourrit le charme de l'œuvre d'art, on reconnaît ainsi que sa spécificité ne réside pas dans le substrat commun à la forme immédiate et à la forme esthétique du contenu sensible, mais dans la tonalité nouvelle que prend l'une quand expire l'autre — Voici enfin l'exemple le plus décisif et le plus général de ce type, peu remarqué tant il s'enracine au plus profond de nos valorisations essentielles : il me paraît qu'un nombre inouï de contenus de vie, dont nous goûtons l'attrait, doivent l'intensité de celui-ci à ce que nous n'épuisons pas, du même coup, les occasions sans fin d'autres jouissances, d'autres confirmations de nous-même. Ce n'est pas seulement que le croisement fugace des humains, leur séparation après une brève rencontre, voire leur sentiment de totale étrangeté vis-à-vis de beaucoup d'entre eux, auxquels nous pourrions donner tant de choses et réciproquement, traduisent en soi un royal gaspillage, une négligente générosité de l'existence : il y a aussi qu'au-delà de cette valeur propre à la jouissance non savourée émane de

cette dernière un attrait inédit, fait de sublimation et de concentration, rejaillissant sur ce que nous possédons réellement. Quand telle possibilité seulement se réalise entre d'innombrables autres, elle prend une tonalité victorieuse, et les ombres d'une plénitude vitale in-délivrée, in-consommée, lui font une escorte triomphale. Même ce que nous accordons aux humains tire souvent pour eux sa valeur de ce que nous retenons par devers nous, voire de ce que nous leur refusons avec énergie. L'abandon amical, surtout envers les personnes d'un rang quelque peu inférieur, perd sa valeur à leurs yeux quand il va trop loin et qu'on ne marque pas assez de réserve. Plus le bénéficiaire éprouve qu'on est encore pour soi quelque chose qui ne lui est pas donné — et plus il apprécie justement qu'on se donne à lui en partie. Pareillement enfin pour la signification que nous attribuons nous-mêmes à nos propres faits et gestes. Des exigences subites, impératives, nous apprennent souvent que nous avons les talents et les forces pour des tâches jusqu'ici fort lointaines, énergies qui seraient à jamais restées latentes si quelque urgence fortuite ne les avait suscitées. C'est le signe qu'en tout homme, outre les forces qu'il confirme, sommeille une quantité indéfinie d'autres virtualités — que finalement donc chacun aurait pu devenir bien d'autres choses qu'il n'est devenu. Or si la vie laisse seulement se confirmer quelques-unes de ces possibilités, elles nous apparaîtront d'autant plus notables, d'autant plus précieuses, que nous ressentirons nettement la sélection dont elles résultent, et combien d'activités doivent ne pas se développer pour transmettre aux premières leur *quantum* d'énergie en vue de leur épanouissement. Une abondance de confirmations possibles étant ainsi sacrifiée à une réalisation déterminée, celle-ci présente en quelque sorte la quintessence d'énergies vitales bien plus considérables, et doit à leur avortement une signifiance, une culminance, un accent de distinction choisie et de vigueur concentrée, faisant d'elle, au-delà même de la province spéciale de notre être directement comblée par son existence, le point focal, le vicaire de cet être tout entier dans sa dimension globale.

C'est dans ce type général de formation de valeur que pourra d'abord se ranger l'argent. Il est certes exact que la substance monétaire doive mettre hors fonction ses autres valeurs pour devenir argent ; mais la valeur qu'elle possède alors comme tel,

et qui la fait fonctionner à ce titre, est déterminable par ces utilisations possibles auxquelles nécessairement elle renonce. A l'image de tous les cas traités à l'instant, la valeur de la fonction réalisée, telle qu'on la ressent, est faite du contenu positif de cette fonction et de la négation simultanée de toutes celles sur le sacrifice desquelles s'édifie la première. L'agissant ici n'est pas que ces autres fonctions agissent, mais qu'elles n'agissent pas. Si la valeur d'un objet dépend du sacrifice consenti en sa faveur, la valeur de la substance monétaire en soi vient de ce que la totalité de ses autres utilisations possibles doive être sacrifiée pour qu'elle soit effectivement argent. Ce type de valorisation est naturellement toujours à double effet : la substance monétaire voit forcément s'accroître aussi la valeur de ses autres emplois dès qu'elle renonce à servir de monnaie. Quand le *wampum* des indiens se composait de coquillages qui faisaient office d'argent, mais se portait aussi en ceinture comme une parure, ces fonctions se trouvaient manifestement prises dans une interaction pure : la signification décorative des coquillages était certainement rehaussée d'une nuance supérieure de distinction par le fait même qu'on renonçait en sa faveur à l'usage immédiatement possible de la monnaie. On peut considérer tout phénomène de ce type comme un cas relevant de la valeur de rareté. Habituellement, on décrit cette valeur de rareté en partant tout simplement du fait qu'un objet répond à un besoin déterminé, présent chez plus d'individus ou avec plus d'intensité que n'en peut couvrir sa quantité donnée. Or si les divers besoins servis par un même objet entrent en concurrence — que ce soit au sein d'un même individu ou d'un ensemble d'individus différents —, tout dépendra bien sûr de la provision disponible dudit objet, ses limites ne permettant pas de satisfaire chacun de ces besoins. De même par exemple que la valeur d'échange du froment provient de ce qu'il n'est pas en quantité suffisante pour calmer bel et bien toute faim, ainsi celle de la substance monétaire de ce qu'elle n'est pas en quantité suffisante pour combler tous les besoins polarisés sur elle, en dehors du besoin d'argent. Donc, loin que le renoncement à d'autres emplois rabaisse le métal pris comme argent au même degré de valeur que des matières sans aucune utilisation différente, il apparaît que les utilisations virtuelles mais non réalisées de ce métal contribuent très fortement à la valeur qu'il prend à titre de monnaie.

Plus directement que la thèse ainsi réfutée sur la non-valeur de la substance monétaire, celle qui vient veut accréditer que l'argent lui-même ne peut être une valeur. Soit une personnalité toute-puissante qui dans un milieu donné aurait le droit despotique de disposer de chaque chose à quoi elle aspirerait — comme les chefs de tribus dans les mers du Sud, dit-on, « ne peuvent voler » puisque tout leur appartient *a priori* — : jamais donc un tel personnage n'aurait l'occasion de s'approprier aussi l'argent d'une telle société, puisqu'il serait en droit de faire main basse directement sur tout ce qu'il pourrait se procurer par son truchement. Si l'argent était une valeur s'ajoutant à celles qui existent déjà, ses désirs se porteraient aussi bien vers lui que vers toute autre. Or cela ne se produisant manifestement pas dans le cas imaginé, il paraît s'ensuivre que l'argent n'est vraiment que le pur substitut de valeurs réelles, et qu'on peut s'en passer dès que celles-ci peuvent s'obtenir sans lui. Mais ce raisonnement simple suppose ce qu'il entend démontrer : à savoir que le substrat monétaire n'a pas de valeur propre à côté de sa fonction monétaire. En aurait-il une, en effet, qu'il susciterait également la convoitise du despote, non certes pour l'importance qu'il revêt en tant que tel, mais pour son autre valeur, substantielle. Si cette valeur-là fait *a priori* défaut, il n'y a pas lieu d'en démontrer l'inexistence une seconde fois. Cela dit, au-delà de cette insuffisance logique, le cas éclaire bien la valeur propre de l'argent. Il acquiert donc en tant que moyen d'échange la valeur qu'il détient comme tel ; et n'en possède aucune si rien ne se trouve à échanger. Car visiblement sa signification comme moyen de dépôt et de transfert ne s'inscrit pas dans la même ligne, mais dérive néanmoins de sa fonction d'échange, sans laquelle il ne pourrait jamais exercer ces autres fonctions, alors que pour sa part celle-là demeure indépendante de celles-ci. L'argent garde aussi peu de valeur aux yeux d'un individu qui pour une raison quelconque n'attache aucun prix aux biens accessibles par son intermédiaire, qu'il ne saurait en prendre aux yeux d'un autre capable de se procurer lesdits biens sans son intermédiaire. Bref, l'argent est le moyen et l'expression de la relation et de la dépendance réciproques entre les hommes, de cette relativité en vertu de laquelle la satisfaction des désirs de l'un est toujours liée à l'autre et *vice versa*. C'est pourquoi aussi il ne trouve pas sa place là où ne s'exerce pas cette relativité — soit qu'on ne désire

plus rien des hommes, soit qu'on les surplombe d'une hauteur absolue, en l'absence de toute relation avec eux, si bien qu'on peut obtenir sans contrepartie la satisfaction de tous ses désirs. Ainsi considéré, le monde de l'argent serait au monde des valeurs concrètes ce que chez Spinoza la pensée est à l'étendue : l'un ne peut empiéter sur l'autre parce que chacun exprime déjà pour soi, dans sa langue, l'univers tout entier ; autrement dit, la somme globale des valeurs ne se compose pas de la somme de la valeur des choses additionnée de la somme de la valeur de l'argent, mais il existe un certain *quantum* de valeur qui se réalise tantôt sous la première forme, tantôt sous la seconde.

Si l'argent se réduisait intégralement à sa valeur propre, en l'absence de toute coordination avec les choses précieuses en soi, il incarnerait dans l'économie la façon de voir extrêmement curieuse qui fonde la doctrine des idées chez Platon. La profonde insatisfaction devant le monde de l'expérience, auquel nous restons enchaîné quoi qu'il en soit, devait inciter Platon à poser l'hypothèse d'un royaume supra-empirique des idées, au-dessus de l'espace et du temps, qui contiendrait l'essence propre, comblée, absolue des choses. Au profit de ce royaume, la réalité terrestre était alors vidée de tout être et de toute signification véritable, mais non sans recevoir quelque chose du rayonnement des idées ; ombre blême du lumineux royaume de l'Absolu, elle participait de lui et acquérait finalement par ce détour une signifiance qui lui était refusée en soi. Or ce type de relation, en fait, se reproduit ou se confirme dans le domaine des valeurs. La réalité des choses, telle qu'elle apparaît au pur esprit connaissant, ignore tout des valeurs, nous le constations au début de cette étude ; elle se déroule conformément à cette légalité indifférente qui détruit si souvent le plus noble pour épargner le plus vil, parce qu'elle ne procède justement pas selon les hiérarchies, les intérêts et les valeurs. Or cet être objectif, naturel, nous le soumettons quant à nous à un ordre des valeurs, nous le structurons d'après le bien et le mal, le noble et le mesquin, le précieux et le futile — structuration par laquelle cet être lui-même n'est pas atteint dans sa réalité tangible, mais dont lui vient toute l'importance qu'il peut prendre pour nous, toute cette signification que nous savons clairement d'origine humaine et que nous sentons pourtant tout à fait contraire à la simple humeur et au bon vouloir subjectif. La valeur des choses

— éthique et eudémoniste, religieuse et esthétique — plane au-dessus d'elles comme les idées platoniciennes au-dessus du monde : essentiellement étrangères et intouchables, royaume s'administrant selon ses propres normes, qui néanmoins confère au monde et son relief et ses couleurs. Or la valeur économique naît par déduction de ces valeurs primaires, immédiatement éprouvées, dont les objets, pour autant qu'ils peuvent s'échanger, sont pesés les uns par rapport aux autres. Et dans cette sphère, quelle que soit la façon dont elle s'est constituée, la valeur économique occupe la même position spécifique envers les objets particuliers que la valeur en général : il s'agit d'un monde en soi, qui structure et hiérarchise le concret des objets selon des normes propres, extérieures à ceux-ci ; ainsi les choses, une fois ordonnées et ramifiées d'après leur valeur économique, forment un tout autre cosmos que leur réalité immédiate d'après les lois de la nature. Cela dit, si l'argent ne faisait qu'exprimer la valeur des choses extérieures à lui, il se comporterait vis-à-vis d'elles comme l'idée — chez Platon substantielle aussi, tel un être métaphysique — vis-à-vis de la réalité empirique. Ses mouvements divers, compensations, accumulations, écoulements, représenteraient directement les rapports de valeur entre les choses. Le monde des valeurs, qui plane au-dessus du monde réel, sans lien avec lui, et néanmoins le dominant de toute sa hauteur, aurait alors trouvé avec l'argent la « forme pure » de sa représentation. De même que Platon interprète la réalité, dont l'observation et la sublimation ont engendré les idées, comme un simple reflet de ces dernières, de même les relations, les graduations, et les fluctuations économiques des choses concrètes se montreront dérivant de leur propre dérivé : mandataires et fantômes de la signification attribuée à leurs équivalents monétaires. A cet égard, aucune espèce de valeur ne bénéficie d'une position plus favorable que les valeurs économiques. Tandis que la valeur religieuse s'incarne dans les prêtres et les Eglises, la valeur éthico-sociale dans les administrations et les institutions visibles du pouvoir d'Etat, la valeur cognitive dans les normes de la logique, aucune ne surplombe avec plus de détachement les objets et les processus concrets de caractère précieux, aucune n'est davantage le pur support abstrait de la valeur et rien que cela, il n'y en a guère d'autre enfin où s'épanouisse en un reflet aussi fidèle la totalité de la province axiologique en question ici.

La pureté symbolique des valeurs économiques est l'idéal vers lequel tend l'argent au cours de son évolution, sans qu'il l'atteigne jamais complètement. Il se trouve à l'origine — fait à noter impérativement — au même rang que tous les autres objets précieux, et sa valeur de substance concrète entre en balance avec eux. Le besoin croissant de moyens d'échange et de normes d'évaluation fait qu'il devient de plus en plus l'expression des équations de valeur dont il n'était d'abord qu'un élément, et son indépendance ne cesse ainsi de s'affirmer par rapport à son support. Il ne peut malgré tout se défaire d'un reste de valeur substantielle, non pour des raisons internes découlant de son essence, mais à cause de certaines imperfections de la technique économique. L'une concerne l'argent pris comme moyen d'échange. Le remplacement de sa valeur propre par une signification purement symbolique peut provenir — nous l'avons vu — de ce que le rapport entre la marchandise particulière et le *quantum* global de marchandises économiquement actif à ce moment-là est égal, avec certaines modifications, au rapport entre telle somme d'argent et le *quantum* global d'argent économiquement actif au même moment ; de ce qu'ensuite les dénominateurs de ces fractions sont actifs pratiquement, et non point consciemment, puisque seuls les numérateurs variables présentent un intérêt véritable, déterminant la circulation réelle ; et de ce qu'enfin pour cette raison même paraît s'établir dans cette circulation une équivalence immédiate entre la marchandise et la somme d'argent, qui repose à vrai dire sur une tout autre base que l'équivalence primaire entre l'objet et la valeur substantielle de l'argent — l'une de ces équivalences glissant donc progressivement dans l'autre. Si cette évolution est admise, les facteurs se composant des sommes globales des valeurs en question oscillent de toute façon entre des frontières extrêmement fluctuantes, et le bilan instinctif dans lequel ils interviennent ne sera jamais qu'inexact. C'est peut-être une des raisons pour lesquelles on ne peut totalement renoncer à une péréquation immédiate entre l'argent et les marchandises. La parcelle de valeur spécifique, matérielle, incluse dans l'argent, est l'appui et l'appoint dont nous avons besoin, parce que notre savoir ne suffit pas à déterminer exactement cette proportion qui rendrait superflue toute essence identique entre la mesure et le mesuré, c'est-à-dire toute valeur propre de l'argent. Tant que se

ressent et se révèle par la pratique de l'économie qu'une telle proportion, nécessaire condition de tout, ne peut comporter aucune exactitude, l'acte de mesure requiert encore une certaine unité qualitative de la norme et des valeurs elles-mêmes. Peut-être n'est-il pas inintéressant d'éclaircir un cas analogue emprunté à l'utilisation esthétique des métaux précieux. A propos de l'exposition de Londres, en 1851, un expert faisait état de la différence remarquable entre les travaux anglais et indiens sur métal jaune et blanc : du côté anglais, disait-il, le fabricant paraît s'efforcer de comprimer la plus grande quantité possible de métal sur un minimum de forme ; mais du côté indien, « l'émaillage, le damasquinage, le perforage sont pratiqués de telle sorte que le maximum de talent opère sur le minimum de métal ». Néanmoins, il n'est sûrement pas indifférent non plus, pour la signification esthétique de ces travaux-là, que le peu de matière dans lequel s'expriment les formes soit justement du métal précieux. Ici encore la forme, le pur rapport des parties matérielles entre elles, s'est rendue maîtresse de la substance et de sa valeur propre. Cependant, même si cela est poussé si loin que la masse de métal ne garde qu'une valeur évanescente, il faudra toujours que ce minimum soit une matière précieuse pour que l'objet décore au mieux et plaise esthétiquement. Ce n'est plus sa valeur matérielle proprement dite qui est encore en question ici, mais uniquement ce fait que la plus noble des matières peut seule fournir le support adéquat d'un rapport parfait entre les parties.

Au demeurant, il va de soi qu'en associant la valeur matérielle de l'argent au besoin théorique de compléter et de renforcer de pures relations insuffisamment garanties, on interprète là des processus dont les agents économiques eux-mêmes n'ont aucunement conscience. Les interactions économiques se développent justement avec une si merveilleuse opportunité, elles favorisent tant le subtil engrenage d'innombrables éléments, qu'on devrait supposer à la direction du tout un esprit dominant, disposant des choses avec une sagesse supra-individuelle, si on ne préférait en revenir à l'efficacité inconsciente de la vie de l'espèce. L'intention et la prévision délibérées de l'individu ne suffiraient pas à préserver l'harmonie dont fait preuve la machine économique à côté de ses dissonances et de ses défaillances si terribles ; il faut donc admettre des expériences

et des calculs inconscients, qui se cumulent au cours de l'histoire économique pour mieux la réguler. Toutefois, on n'oubliera pas que ce recours à l'inconscient ne fournit pas une explication suffisante, juste une façon de dire faute de mieux, reposant de fait sur un sophisme. Certaines actions, certaines pensées nous viennent à partir de représentations et de raisonnements bien déterminés. Mais dès qu'elles surgissent sans ces antécédents, nous en induisons qu'ils se trouvaient là néanmoins, sous une forme inconsciente. Or c'est logiquement injustifié. Subrepticement, nous retournons un fait purement négatif, l'absence d'explication consciente, en un fait positif, la présence de représentations inconscientes. En réalité, nous ne savons rien de précis de ces phénomènes qui provoquent des résultats psychiques sans légitimation consciente, et les représentations, expériences et conclusions inconscientes expriment simplement que de pareils phénomènes se déroulent comme s'ils émanaient de motifs et d'idées conscients. Aussi ne reste-t-il provisoirement au besoin d'explication qu'à les détecter et à les traiter comme des causes agissantes — inconsciemment —, bien qu'elles soient simplement le symbole du déroulement réel. Dans l'état présent du savoir, il est inévitable et donc légitime d'interpréter la genèse, l'établissement et la fluctuation des valeurs comme des phénomènes inconscients au vu des normes et des formes de la raison consciente.

Il y a une deuxième raison pour ne pas laisser totalement dissoudre l'argent dans son caractère symbolique : elle a trait plutôt à la signification qu'il revêt comme élément de circulation. Bien que ses fonctions d'échange, vu abstraitement, puissent être assumées par un simple signe monétaire, aucune puissance humaine ne pourrait entourer un tel signe de garanties suffisantes contre les abus alors bien tentants. Manifestement, la fonction d'échange et de mesure propre à tout argent se trouve liée à une certaine limitation de sa quantité, à sa « rareté » comme on dit d'ordinaire. Si en effet vaut cette proportion établie entre le *quantum* particulier et le *quantum* général de marchandises et d'argent, elle semble pouvoir perdurer, quand la monnaie se multiplie à volonté, sans changement et avec une même portée pour la formation des prix. La fraction monétaire, tout simplement, présentait alors, en même temps que l'augmentation du dénominateur, une augmentation proportionnelle du

numérateur, sans rien modifier de sa valeur. Mais en fait, quand la monnaie se multiplie très considérablement, ce changement proportionnel ne s'opère plus. Tandis qu'en réalité le dénominateur de la fraction monétaire augmente beaucoup, le numérateur, lui, reste d'abord le même, et cela jusqu'à ce que tous les rapports d'échange se soient adaptés à la nouvelle base. Donc le prix, qui repose sur la grandeur absolue de ce numérateur, demeure provisoirement inchangé, mais relativement il diminue beaucoup (lui, c'est-à-dire la fraction monétaire). En conséquence, le détenteur des nouvelles masses d'argent, et donc au premier chef le gouvernement, bénéficie d'une position extraordinairement privilégiée vis-à-vis de tous les vendeurs de marchandises, ce qui provoque inévitablement des réactions ébranlant très gravement les échanges, surtout à partir du moment où les recettes du gouvernement lui-même rentrent dans les caisses en argent dévalué. Le numérateur de la fraction monétaire — le prix des marchandises — ne s'élève bien sûr en proportion que lorsque la réserve d'argent excédentaire du gouvernement est dépensée pour l'essentiel. Celui-ci se retrouve ainsi face au coût accru de ses besoins avec une réserve d'argent diminuée, situation dans laquelle on résiste bien rarement à la tentation de s'en tirer par une nouvelle émission de monnaie, ce qui relance à nouveau le jeu. Je mentionne tout cela comme le type même des nombreux déboires, si souvent étudiés, que provoquent les émissions arbitraires de papier-monnaie. Or, on a vite fait de s'y laisser prendre dès que l'argent n'est pas fermement lié à une substance dont la multiplication est limitée. Un phénomène extérieurement contraire en donne une preuve d'autant plus péremptoire. Au XVI[e] siècle donc, un homme d'Etat français proposa de ne plus employer à l'avenir le métal blanc, mais de battre monnaie de fer — en arguant que l'importation massive de ce métal blanc depuis les Amériques le privait de sa rareté. Par contre, disait-il, en prenant une substance qui doive exclusivement sa valeur à la frappe officielle, on garantissait mieux le nécessaire contingentement du *quantum* monétaire ; inversement, si tout détenteur de métal blanc pouvait immédiatement le convertir en monnaie, la masse monétaire ne connaissait plus aucune limite. Cette curieuse proposition montre le sentiment bien clair d'une chose : le métal précieux n'est pas la substance appropriée en soi, mais dans la mesure seulement

où il fixe d'indispensables bornes à la fabrication de monnaie ; et le jour où il ne le fait plus, un autre support, dont les possibilités de raréfaction inspirent davantage confiance, doit le remplacer. De même, ce sont uniquement certaines qualités fonctionnelles qui recommandent les métaux précieux en tant que moyens de circulation, si bien que celles-ci faisant défaut pour une raison ou pour une autre, ils seront remplacés par mieux de ce point de vue : à Gênes, en l'an 1673, la misérable consistance et l'imprévisible diversité des monnaies affluant incitent ouvertement à baser la circulation sur les traites et les ordres. Aujourd'hui, nous savons à vrai dire que seuls les métaux précieux, et plus exactement l'or, garantissent les qualités requises, en particulier la quantité restreinte — et que le papier-monnaie n'échappe au risque d'abus venant de la multiplication arbitraire que par des liaisons très précises à la valeur du métal, fixée soit par la loi, soit directement par l'économie. A quel point une telle limitation peut être efficace — jusqu'à maîtriser totalement le profit individuel primaire —, le phénomène suivant le montre. Durant la guerre civile aux Etats-Unis, la circulation de papier-monnaie, les greenbacks, était exclue *de facto* dans les Etats de l'Ouest : c'était pourtant là un moyen de paiement légal, mais personne n'osait rembourser un emprunt en or avec, opération qui aurait rapporté un gain de 150 %. Pareillement pour ce qui est des bons du Trésor que le gouvernement français, dès le début du XVIII[e] siècle, avait émis, pressé par le manque d'argent : il eut beau décréter que le quart de tout paiement était réglable avec de tels bons, ceux-ci chutèrent bien vite jusqu'à une infime fraction de leur valeur nominale. Des cas semblables prouvent combien les lois du trafic elles-mêmes préservent l'importance de l'argent-métal. Et de cela, il n'y a pas seulement des exemples du type précédent, loin s'en faut. Lorsque la Banque d'Angleterre, entre 1796 et 1819, n'honorait plus ses billets, leur dévaluation par rapport à l'or n'atteignait finalement qu'entre 3 et 5 % ; mais les marchandises augmentaient à la suite, de 20 à 50 % ! Et quand un cours forcé ne laisse en circulation que le papier et la monnaie divisionnaire, les dommages le plus graves ne sont évitables que si l'agio connaît sur d'assez longues périodes des fluctuations strictement minimales, ce qui n'est rendu possible à son tour que par une limitation précise des émissions de papier monnaie. Et cette indispensable fonction

régulatrice, le métal jaune — comme jadis aussi le métal blanc — ne l'a pas à cause de son égalité de valeur avec les objets dont il permet l'échange, mais bien à cause de sa relative rareté, qui empêche l'invasion du marché par l'argent, et donc la destruction permanente de la proportionnalité sur laquelle repose l'équivalence de telle marchandise et de telle somme d'argent déterminée. Destruction qui à vrai dire a lieu de deux côtés. La multiplication excessive de la monnaie engendre dans la population pessimisme et suspicion, si bien qu'on cherche autant que possible à se défaire de l'argent pour revenir au troc ou à l'obligation. La demande d'argent allant donc en diminuant, la valeur de celui qui circule se met à baisser, puisqu'elle dépend justement de la demande. Or, comme l'instance émettrice de monnaie va œuvrer dans le sens de cette dévalorisation en multipliant toujours plus la monnaie, l'écart entre l'offre et la demande ne cessera de grandir, et le *circulus vitiosus* des effets en retour indiqués fera baisser davantage encore la valeur de l'argent. La méfiance envers le prix du substrat monétaire engendré par la frappe de l'Etat — en comparaison de la fiabilité inhérente à la pure valeur du métal — peut aussi prendre la forme qui prévalut vers la fin de la république romaine : la pièce de monnaie ne circulait que dans le trafic de détail, tandis que le gros trafic utilisait principalement l'argent au poids ; il croyait tenir là le seul moyen de s'assurer contre les crises politiques, les intérêts de parti et les pressions gouvernementales.

Cela dit, il semble après tout que les inconvénients d'une multiplication sans limite de l'argent ne soient pas attribuables au fait en tant que tel, mais au mode de répartition prévalant. C'est parce que l'argent créé *ex nihilo* est au départ dans une seule main et de là se répand irrégulièrement et inefficacement, que se produisent ces secousses, ces hypertrophies et ces blocages ; tout cela paraît évitable, à condition de trouver une façon de répartir les masses monétaires soit également, soit conformément à une certaine justice. Ainsi a-t-on pu affirmer que si chaque Anglais découvrait subitement dans sa poche deux fois plus d'argent, une hausse correspondante de tous les prix surviendrait, mais n'apporterait d'avantage à personne ; la seule différence serait d'avoir à calculer en chiffres plus élevés les livres, les shillings et les pence. Par là même, on verrait non seulement tomber l'objection contre la monnaie symbolique, mais

encore surgir le bénéfice d'une multiplication de l'argent, bénéfice fondé sur la donnée empirique selon laquelle tout surcroît d'argent a toujours signifié un surcroît de trafic, de confort, de puissance et de culture.

Bien qu'il ne vaille pas la peine de débattre de ces constructions de l'esprit en elles-mêmes puisqu'elles reposent sur des conditions totalement irréalisables, il n'empêche que leur examen conduit à la connaissance de circonstances réelles, ayant pour effet que la dissolution progressive de la valeur substantielle de l'argent ne peut jamais aller jusqu'à son terme. Si nous admettons l'hypothèse de cet état de choses idéal, où la multiplication de l'argent a réellement occasionné l'augmentation uniforme de chaque patrimoine individuel, l'une des conclusions qui s'ensuit — à savoir que tout est resté identique, les prix ayant monté de manière égale — contredit l'autre, qui attribue à la multiplication de l'argent une relance et une croissance de l'ensemble du trafic. Car certes l'idée est tentante que les rapports entre les personnes, autrement dit la position sociale de chacun entre un supérieur et un inférieur, demeureraient inchangés en pareil cas ; et que par contre les biens culturels objectifs seraient alors plus vivement produits, plus intensivement et plus extensivement, de sorte que finalement l'existence et la satisfaction de chaque individu, dans l'absolu, s'amélioreraient avec le niveau social d'ensemble, sans que rien ne se modifie, pour personne, des rapports de richesse ou de pauvreté, uniquement déterminés par la relation à autrui. On pourrait rappeler que la civilisation moderne fondée sur l'économie monétaire a déjà rendu accessibles aux pauvres une série de biens — institutions publiques, moyens de subsistance et de formation, etc. — dont les riches eux-mêmes devaient autrefois se passer, sans que la position relative des uns et des autres se soit pour autant déplacée au profit des premiers. Cette possibilité : que la multiplication de l'argent, réparti en proportion, accroisse dans l'absolu la culture objective, donc aussi la teneur de l'existence individuelle, sans modifier les rapports des individus entre eux — cette possibilité donc mérite examen. Mais à y regarder de près, un tel résultat n'est obtenable que dans la mesure où la multiplication de l'argent — du moins dans un premier temps — agit par le biais d'une répartition inégale. L'argent, création exclusivement sociologique, privée de

tout sens une fois restreinte au seul individu, ne peut changer d'une façon ou d'une autre un statut donné qu'en changeant les relations inter-individuelles. L'animation et l'intensité accrues du trafic succédant à une pléthore monétaire proviennent de ce que l'aspiration des individus à plus d'argent se met à grandir simultanément. Le désir d'empocher le maximum de ce qui appartient à autrui est certes chronique, mais visiblement il ne s'aiguise assez pour astreindre l'individu à un effort et à un zèle particuliers qu'au moment où celui-ci prend une conscience vive et pressante de sa moindre richesse ; c'est en ce sens que l'on dit : « Les affaires — c'est l'argent des autres. » Si se réalisaient les conditions de cette théorie — à savoir que la multiplication de la monnaie laisse totalement inchangés les rapports des hommes entre eux aussi bien que des prix marchands entre eux — il n'y aurait pas une telle stimulation des énergies dépensées au travail. Par ailleurs, le doublement magique des quantités d'argent n'entraînera aucune modification des relations existantes que s'il ne rencontre pas de différences de richesse. En effet, doubler par exemple trois revenus de 1 000, de 10 000, et de 100 000 marks revient à déplacer considérablement le rapport de leurs détenteurs entre eux, comparativement à l'état précédent : on n'achète pas simplement, avec les 1 000 marks supplémentaires, le double des choses acquises avec les 1 000 premiers. Il y aurait d'un côté par exemple amélioration de la nourriture, de l'autre affinement de la culture esthétique, en troisième lieu des tentatives risquées de spéculation. En supposant une égalité absolue d'emblée, les niveaux subjectifs resteraient de toute façon inchangés, mais le niveau objectif ne varierait pas non plus — tandis que dans le cas inverse ce dernier se modifierait imprévisiblement, et ne connaîtrait l'essor tant vanté que si les différences de richesse entre individus étaient plus nettes ou plus nettement ressenties qu'auparavant.

Plus proches de notre but encore, les considérations qui se rattachent à l'aspect objectif de la théorie selon laquelle le doublement de chaque capital en argent ne modifierait rien puisqu'il entraînerait aussitôt le doublement égal de tous les prix marchands. Mais ce raisonnement est erroné, il oublie un trait spécifique et indélébile de l'argent, qu'on pourrait appeler son manque relatif d'élasticité : un nouveau *quantum* d'argent réparti dans un milieu économique donné n'augmente pas les prix dans

les proportions jusque-là établies, mais crée de nouveaux rapports entre eux, sans que soit non plus cause de ce déplacement la puissance des individus intéressés. Il provient plutôt de ce que le prix d'une marchandise, malgré sa relativité, son absence de lien propre avec cette marchandise elle-même, acquiert avec la durée une certaine fixité, de sorte qu'il paraît un équivalent objectif. Quand donc le prix de tel objet se maintient longtemps à un certain niveau moyen dans le cadre de fluctuations limitées, il ne se modifie pas avec la valeur de l'argent sans offrir une quelconque résistance. La liaison entre l'objet et son prix — opérée par l'intellect comme par l'intérêt — se solidifie psychologiquement : le vendeur n'admet pas la baisse ni l'acheteur la hausse avec la facilité qui devrait aller de soi si l'équilibre entre valeur monétaire et valeur marchande résultait du même mécanisme parfait, en vertu duquel un thermomètre monte ou descend conformément à la température de l'air sans troubler l'exacte proportion entre la cause et l'effet par une plus grande résistance à un mouvement plutôt qu'à l'autre. Quand on a soudain en poche deux fois plus d'argent que naguère, on n'est pas prêt à dépenser aussi subitement le double pour chaque marchandise ; peut-être ne s'inquiétera-t-on pas du prix, dans l'euphorie d'une nouvelle richesse dont inévitablement on estimera l'importance non d'après la nouvelle norme, mais d'après l'ancienne, à laquelle on était accoutumé. Mais le dépassement du niveau désormais adapté, tout comme le retrait en deça, montre qu'on ne saurait parler de régulation proportionnelle des prix, du moins au début de la pléthore d'argent, et que bien au contraire la liaison solidifiée entre l'objet et la marge de jeu habituelle de son prix interviendra sans arrêt dans cette régulation pour la dévier. En outre, la demande de marchandises se déplacera énormément avec la diminution ou l'augmentation du capital en argent, même si l'une et l'autre touchent également tous les agents économiques. Dans le premier cas par exemple, des objets jusqu'ici assez régulièrement vendables pourront encore s'écouler — jusqu'à un certain degré de quantité, voire de superfluité — pour la moitié de leur prix. Mais au-delà de cette limite, ils ne trouveront plus preneur. Dans le second cas — la multiplication générale de l'argent — surviendra une demande tumultueuse de biens, jusque-là convoités par de larges masses, biens qui se trouvaient donc juste

au-dessus de leur niveau de vie habituel ; mais on n'observerait pas un fort accroissement de la demande pour ce qui est des besoins les plus primitifs — la capacité de consommation est physiologiquement limitée de ce côté — ni des besoins les plus fins ou les plus nobles — qui ne comptent que dans d'étroits milieux, très lents à s'élargir. La hausse des prix atteindrait donc de manière extrême les biens intermédiaires, aux dépens des autres, qui bougeraient relativement peu à cet égard ; on ne pourrait parler de répartition proportionnelle du surcroît d'argent sur tous les prix. En termes théoriques : la doctrine qui déclare indifférente la quantité absolue d'argent disponible, doctrine s'appuyant sur la relativité des prix, se révèle fausse parce qu'une telle relativité n'existe pas intégralement eu égard à la formation pratique des prix, mais se trouve constamment battue en brèche par leur solidification, leur absolutisation psychologiques dans le cas de certaines marchandises.

A ces doutes sur l'innocuité d'une multiplication de l'argent que ne viendrait limiter aucune barrière extérieure, on opposera peut-être qu'ils valent uniquement pour la phase de transition, entre deux ajustements du niveau des prix. Ne supposent-ils pas en effet que tout le processus émane d'une proportionnalité de ces prix, déterminée d'après les rapports de quantité entre les marchandises et l'argent. Or une telle proportionnalité doit justement pouvoir s'installer aussi à un niveau différent : de même que furent éliminées un jour les fluctuations qui précédèrent l'ancienne, de même sont éliminables à leur tour les fluctuations qui la suivirent. Les doutes en question ne valent donc que pour la modification de l'état de choses, non pour l'état de choses une fois modifié : il ne convient pas de lui imputer les déséquilibres, les secousses, les difficultés de la transition. De toute façon, quelle que soit la quantité de monnaie mise en circulation, on ne conçoit guère qu'un parfait ajustement ne puisse avoir lieu au bout de compte, c'est-à-dire que le prix en argent d'une marchandise ne puisse traduire équitablement la proportionnalité entre sa valeur et celle du *quantum* global de marchandises au même moment ; aucune multiplication de l'argent ne saurait donc troubler durablement cette proportionnalité. Tout cela est fort juste. Pour autant, rien ne prouve encore la possibilité de supprimer toute barrière intérieure à la multiplication de l'argent, dans les conditions de

l'insuffisance humaine. Ne serait-ce pas justement proclamer en permanence ce fameux état de transition, dont les fluctuations et les difficultés sont admises, sans jamais aboutir à l'adaptation, en principe réalisable avec toute quantité d'argent.

On pourrait récapituler ces explications comme suit : l'argent remplit au mieux son office quand il n'est pas simplement tel, c'est-à-dire quand il ne représente pas seulement la valeur des choses sous forme de pure abstraction. En effet, que les métaux précieux servent de parure ou à des fins techniques n'est certes pas sans valeur non plus, mais le fait primaire est à distinguer foncièrement du secondaire : ils doivent leur valeur à celui-là ; tandis que l'argent, lui, a pour première et unique destination sa qualité même de valeur. Mais justement, la réalisation de cette exigence idéelle, le passage de la fonction monétaire au pur symbole monétaire, l'affranchissement total de celle-ci par rapport à toute valeur substantielle capable de limiter la quantité d'argent, tout cela donc demeure techniquement infaisable — et pourtant l'évolution progresse comme si elle devait y aboutir. C'est si peu une contradiction que d'innombrables développements obéissent au même schéma : ils se rapprochent d'un objectif déterminé, qui lui-même les détermine dans leur orientation — mais ils perdraient, s'ils l'atteignaient effectivement, les qualités acquises à le poursuivre. Un phénomène relevant par excellence de l'économie monétaire pourra d'abord éclairer cela ; il fournit en même temps, à partir de situations personnelles, une analogie illustrant les effets d'une multiplication illimitée de l'argent. L'aspiration de l'individu à gagner toujours plus d'argent est d'une considérable importance socio-économique. Le spéculateur de la Bourse, en recherchant les plus gros profits possibles, suscite les échanges, la couverture mutuelle de l'offre et de la demande, l'insertion de nombreuses valeurs sinon stériles dans le circuit économique. Mais les gains très élevés en Bourse s'obtiennent en général avec des cours extrêmement fluctuants, lorsque prévaut l'élément purement spéculatif. Alors, la production et la consommation de marchandises, sur lesquelles repose l'intérêt social de dernière instance, sont en partie stimulées jusqu'à l'hypertrophie, en partie négligées ; de toute façon, elles sont distraites de l'évolution qui s'accorde aux conditions intrinsèques et aux besoins réels. C'est donc à partir de l'essence toute spécifique de

l'argent que l'intérêt individuel et l'intérêt social développent ici leur divergence, après avoir cheminé ensemble jusqu'à un point donné. Il faut que la valeur des choses se soit détachée d'elles, ait acquis une existence propre en appui sur un substrat particulier, pour que se constituent les intérêts, les mouvements, les critères qui à l'occasion vont entrer en totale opposition avec ceux inhérents aux objets symbolisés de la sorte. L'effort économique privé, fixé sur l'argent, pourra favoriser l'effort économique social, finalement lié aux biens à produire et à consommer, tant qu'il gardera pour ainsi dire la qualité d'un pur effort ; mais s'il parvient à son but, il risquera de détourner l'effort économique social du sien. Ce type de phénomène se rencontre le plus fréquemment et le plus nettement dans le cas où le sentiment, avec sa poussée, vise un objectif absolu, sans s'aviser que toute la satisfaction espérée dépend d'une approche relative de celui-ci, et basculerait même en son contraire si ledit objectif était entièrement atteint. Je rappellerai ici l'amour : il reçoit d'un désir d'union intime et durable toute sa teneur et sa couleur, mais perd trop souvent l'une et l'autre une fois ce désir comblé ; — les idéaux politiques : ils confèrent à la vie de générations entières son énergie, son élan moral et spirituel, mais après réalisation grâce à de tels mouvements, ils ne suscitent nullement un état de choses idéal et bien plutôt la paralysie, le matérialisme pratique, le philistinisme ; — l'aspiration au repos et à la sérénité de l'existence : elle donne leur but aux peines et aux travaux, mais s'achève bien souvent, après avoir gagné la partie, dans le vide intérieur et l'insatisfaction. Plus encore, c'est devenu déjà une trivialité de noter que même le sentiment de bonheur, ce but absolu de nos efforts, virerait forcément à l'ennui pur et simple s'il se réalisait sous l'espèce d'une éternelle félicité ; donc, bien que notre volonté agisse comme si elle devait déboucher sur un tel état, celui-ci la démentirait aussitôt atteint ; et seul l'apport de son contraire en fuite, la souffrance, peut lui garder sa signification. On décrira plus précisément ce type d'évolution comme suit : l'efficience de certains éléments de l'existence, voire peut-être de tous, dépend du maintien à leur côté d'éléments de tendance inverse. La proportion adéquate pour qu'une chose et son contraire agissent ensemble de la façon la plus appropriée est évidemment variable, le cas fréquent étant celui où un des éléments augmente constamment tandis que

l'autre diminue tout aussi constamment ; l'évolution paraît donc tendre à l'éviction totale de ce dernier. Mais si cela survenait, l'apport du second élément disparaissant intégralement, l'efficience et la signifiance du premier seraient également paralysées. C'est ce qui se produit par exemple avec l'opposition entre la tendance individualiste et la tendance socialiste. Il y a des époques historiques où cette dernière domine l'évolution, non seulement *de facto*, mais aussi comme le résultat de convictions idéales et comme l'expression d'une constitution sociale en progrès, se rapprochant de la perfection. Or si, en une telle époque, la politique partisane tire la conclusion que, tout progrès reposant désormais sur la croissance de l'élément socialiste, la domination accomplie dudit élément représentera aussi l'état de choses le plus avancé, l'idéal réalisé — alors elle omet tout simplement que le succès des mesures socialisantes vient de leur introduction dans une économie encore individualiste par ailleurs. Tous les progrès dûs à leur multiplication relative n'autorisent nullement à conclure que leur triomphe absolu représenterait un progrès supplémentaire. Il en va de même dans les périodes d'individualisme montant. L'importance des mesures qu'il inspire tient à ce qu'il existe toujours des institutions de caractère centraliste, socialiste, qu'on peut certes restreindre de plus en plus, mais dont la suppression totale aurait des effets très inattendus et bien différents de ceux obtenus jusqu'alors par ces mêmes mesures. Pareillement dans l'évolution artistique, pour ce qui en est des tentatives naturalistes d'un côté, stylisantes de l'autre. Chaque moment de cette évolution comporte un mélange dans lequel entrent à la fois le reflet du réel et sa transformation subjective. L'art pourra connaître une perfection toujours plus grande — du point de vue du réalisme — par un développement croissant de l'élément objectif. Mais à partir du moment où cet élément formerait le contenu exclusif de l'œuvre, l'intérêt suscité, jusqu'ici toujours plus vif, basculerait soudain dans l'indifférence, parce que cette œuvre ne se distinguerait plus alors de la réalité et perdrait la signifiance de son existence séparée. D'un autre côté, l'accentuation de l'aspect idéalisant et généralisant, aussi ennoblissant qu'il soit pour l'art, aboutit nécessairement en un point où l'élimination de toute contingence individualiste le prive de cette relation au réel, que le mouvement idéaliste devait justement présenter sous une forme de plus en

plus épurée, accomplie. Bref, une série d'évolutions majeures obéit au schéma suivant : la prépondérance croissante d'un élément donné accroît toujours plus un certain succès, sans que le repère absolu de cet élément, l'éviction totale de son contraire, ne puisse porter à l'absolu le succès acquis ; un tel aboutissement priverait même le vainqueur de son caractère spécifique, jusque-là préservé. C'est sur le modèle de telles analogies que se développera la relation entre la valeur substantielle propre de l'argent et son essence purement fonctionnelle, purement symbolique : la seconde remplacera toujours plus la première, mais il faut que subsiste encore une dose de celle-ci, parce que l'accomplissement absolu d'une pareille évolution enlèverait au caractère fonctionnel et symbolique de l'argent son support et sa signification utile.

Et il ne s'agit pas là de simples analogies formelles entre des évolutions différentes, mais bien de l'unité même du sens profond de la vie, qui se réalise dans cette identité extérieure. Face à la multiplicité des éléments et des tendances dont l'imbrication et l'amalgame constituent au départ l'existence, nous ne paraissons trouver d'autre issue pratique que de laisser régir totalement nos comportements, à chaque période et en chaque domaine, par un principe homogène et unilatéral. Or sur cette voie, la diversité du réel nous rattrape toujours, unissant étroitement notre effort subjectif à tous les facteurs opposés, au sein d'une vie empirique où l'idéel vient alors s'incarner ; il n'est nullement démenti pour autant : l'existence est organisée pour ces efforts absolus, éléments de son être, comme le monde physique pour des mouvements qui, abandonnés tranquillement à eux-mêmes, conduiraient à l'impensable mais, en se heurtant à des réactions entravantes, constituent les événements de la nature en leur rationalité. Et quand le monde pratique provient de ce que notre vouloir suit une direction à l'infini et parvient seulement par détours et retours, en quelque sorte, à l'état d'agrégat propre au réel, — la structuration pratique, ici encore, préfigure la structuration théorique : ne forgeons-nous pas aussi nos concepts des choses, d'innombrables fois, — l'expérience ne pouvant les présenter dans leur pureté absolue — de telle sorte que leur atténuation et leur limitation au contact de tendances opposées leur confèrent une forme empirique ? Ces concepts ne sont pas à rejeter pour autant ; au contraire, le procédé particulier qui

traite les notions et les maximes par extension, puis par réduction, établit l'image du monde impartie à notre connaissance. La formule avec laquelle notre âme — au prix d'un travail de structuration après coup — se donne une relation à l'unité des choses, inaccessible sans médiation, c'est, dans l'ordre pratique aussi bien que théorique, un trop fort, un trop haut, un trop pur de nature primaire, auquel la poussée inverse des contraires imprime la consistance et la dimension de la réalité ainsi que de la vérité. C'est pourquoi le pur concept de l'argent, expression de la valeur réciproquement mesurée des choses, étrangère en tant que telle à toute valeur propre, demeure pleinement justifié — cela, bien que la réalité historique survienne toujours pour le rabaisser au moyen du concept opposé de valeur propre de l'argent. Notre intellect, dès lors, peut saisir et comprendre la mesure de la réalité comme la limite apportée aux purs concepts, lesquels se légitiment, bien que divergeant de la réalité, par les services rendus à l'interprétation de celle-ci.

III

Brossons maintenant le tableau historique répondant à cette construction théorique. L'essence et la signification de l'argent apparaissent, au sein des grandes connexions philosophico-culturelles, dans ces mouvements qui mènent l'argent vers son pur concept, en le dégageant de son enchaînement étroit à des substances déterminées — encore que cette voie ne le conduise pas jusqu'au but qui lui donne la direction. En cela, il suit la tendance générale de l'évolution à dissoudre, dans tous les domaines et dans tous les sens du terme, le substantiel en des processus sans attaches ; et il parvient à suivre cette tendance sous toutes les formes possibles : d'un côté en tant que partie intégrante de cette vaste évolution, et de l'autre à cause de son rapport particulier aux valeurs concrètes, auxquelles il sert de symbole ; d'un côté encore comme effet des courants culturels régulés par cette évolution et de l'autre comme la cause première, efficiente en soi, de cette évolution même. Ce qui nous intéresse ici dans cette connexion, c'est la formation de l'argent en tant que résultante des constitutions et des besoins de la communauté humaine. Avec cette restriction, posée une fois pour toutes, qu'il s'agit là d'une voie ne pouvant être suivie jusqu'à terme, je vais traiter maintenant de la signification fonctionnelle de l'argent, grandissant jusqu'à recouvrir sa signification substantielle.

Si on l'examine dans ses derniers fondements, cette prétendue dissolution du concept d'argent est bien moins radicale qu'il n'y paraît ; car, à y regarder de près, la valeur substance de l'argent n'est elle-même rien d'autre qu'une valeur fonction. Même si on apprécie énormément les métaux précieux comme simples substances, on ne les apprécie cependant que parce qu'ils sont objet de parure, de distinction, à usage technique ou procurant un plaisir esthétique, etc. — donc parce qu'ils remplissent certaines fonctions ; à aucun moment leur valeur ne peut consister dans leur être en soi et pour soi, mais seulement dans leur prestation ; leur substance, de même que celle de tous les objets concrets, considérée purement en tant que telle et en faisant abstraction de sa prestation, est pour nous la chose la plus indifférente du monde. On peut dire de la plupart des objets qu'ils ne sont pas précieux, mais qu'ils le deviennent — car pour

cela il leur faut constamment sortir d'eux-mêmes et entrer en relations mutuelles avec d'autres objets ; c'est à leurs *effets* seulement que s'attache un sentiment de valeur : même si un climat esthétique mettait les métaux précieux au rang de ces valeurs objectives dont la simple existence, (par delà le fait qu'elles sont reconnues et goûtées), rend le monde en soi et pour soi plus précieux et plus significatif, ce n'est pas du tout avec cette valeur qu'ils entreraient dans l'économie. Là au contraire toute valeur demeure attachée à la prestation et c'est s'exprimer d'une façon purement arbitraire, qui dissimule la réalité exacte des choses, de dire que ces métaux posséderaient une valeur substance fondamentalement séparée de leurs prestations en tant que monnaie : car cette valeur substance des métaux est en même temps valeur fonction, à l'exception de leur fonction monétaire. Toutes les valeurs du métal précieux ne forment plutôt qu'une série de fonctions. Et naturellement cela échappe d'autant plus à la connaissance que ces fonctions dans la réalité sont moins vivantes. Toutes les réserves du Moyen Age sur le prêt à intérêt relèvent du fait que l'argent paraissait alors — et était réellement — plus rigide, plus substantiel, plus compact en face des objets que dans les temps modernes : maintenant au contraire il fait preuve — et présente aussi l'apparence — de dynamisme, de fluidité, de souplesse. L'adoption de la doctrine aristotélicienne, selon laquelle il est contre-nature que l'argent engendre l'argent ; la condamnation de l'intérêt considéré comme un vol, étant donné que le capital restitué est déjà l'égal du capital emprunté ; la justification de cette condamnation par Alexandre de Hales d'après laquelle l'argent ne s'use pas en servant et ne perd donc pas de son utilité pour le créancier comme font les objets d'un contrat de location ; l'enseignement de saint Thomas, selon lequel dans l'argent, parce que d'emblée il est destiné à être dépensé, usage et consommation se recouvrent de sorte qu'on ne peut pas vendre à part cet usage comme on le fait par exemple pour un logement : toutes ces doctrines montrent à quel point l'argent paraissait rigide, étranger aux fluctuations de l'existence, et présentait si peu le caractère de force productive. La faiblesse de ses effets réels oblitérait complètement son caractère fonctionnel. Cependant c'est bien ce même sentiment fondamental par rapport à l'argent qui fait considérer son essence comme liée à une substance

métallique en tant que telle. Cette opinion le pose, comme au Moyen Age, comme un *ens per se* face aux mouvements des objets économiques, au lieu de l'inclure en eux, au lieu de reconnaître ceci : quel que soit son support, l'argent, en tant que tel, a moins une fonction qu'il n'est lui-même une fonction, en tant qu'argent.

L'opposé de la conception du Moyen Age est représenté par le système du crédit, dans lequel c'est le virement qui joue le rôle de l'argent. Pour la première, l'idée dominante, c'est la substance de l'argent et non son effet — ce qui, si peu que cet effet se laissât effectivement isoler, le réduisait à son minimum — ; dans la conception moderne de l'argent lié au métal, le point central, c'est la substance agissante ; le régime de crédit, enfin, tend à écarter la substance pour ne garder que son effet, comme la seule chose qui importe.

Dans l'établissement de cette conception superficielle a joué sans doute le vieux schéma qui distinguait généralement dans les phénomènes une substance et des accidents. Assurément cela a eu, historiquement, une importance incalculable ; diviser chaque phénomène en un noyau substantiel et des modes d'expressions et propriétés relatives et mouvantes, c'était une première orientation, un premier guide sûr à travers le mystère des objets informels, c'était les façonner et les intégrer dans une catégorie générale adéquate à notre esprit ; les simples différences qu'ils présentent à première vue pour les sens entrent dans un rapport mutuel organisé et déterminé. Mais, par essence, de telles formes, de même que les organisations sociales, existent avec l'apparence et l'exigence de devoir durer éternellement. Pour la même raison, il semble, quand un régime social est aboli au profit d'un autre, que c'en soit fini de tout ordre et de toute constitution ; et de même, la transformation des systèmes de pensée crée une semblable impression : la solidité objective et la compréhension subjective du monde semblent brisées quand s'écroule une catégorie qui jusqu'alors constituait comme l'armature de la vision qu'on avait du cosmos. Mais la valeur monétaire ne pourra pas plus résister à la réduction à une valeur fonction que lumière, chaleur et vie n'ont pu préserver leur caractère de substance singulière et échapper à leur propre dissolution dans des types de mouvements.

Maintenant je vais commencer par examiner certaines relations structurelles propres à la sphère économique.

Dans quelle mesure il dépend de ces dernières, et non de la substance de l'argent, que celui-ci soit plus ou moins de l'argent véritable, c'est-à-dire agisse comme tel, nous allons pouvoir le montrer au moyen d'un exemple négatif à rattacher à une réflexion fondamentale. Nous remarquons que dans une relation entre deux êtres humains la forme extérieure est rarement l'expression tout à fait adéquate de son degré d'intensité intérieure, et en général cette inadéquation se présente ainsi : tandis que les relations internes se développent de façon continue, les relations extérieures vont par bonds. Ainsi, même si à un moment donné elles se correspondent, les dernières persistent dans la forme acquise tandis que les premières vont s'intensifiant. Mais à partir d'un certain degré, ces relations extérieures vont connaître une croissance soudaine qui en règle générale — et là réside maintenant le trait caractéristique — ne s'arrête pas au niveau de la relation interne à ce moment donné, mais anticipe, au-delà de celui-ci, un progrès encore plus grand dans l'intimité. Ainsi, par exemple, le tutoiement entre amis, apparaissant comme l'expression dernière d'une inclination déjà présente depuis longtemps, est au début encore ressenti comme un peu exagéré, créant d'un seul coup les apparences extérieures d'une intimité qui exige d'habitude encore quelque temps pour atteindre le degré correspondant de profondeur. Mais il arrive aussi parfois qu'on attende en vain ; combien de relations se défont du seul fait qu'elles ont pris une forme extérieure qui, tout en étant justifiée jusqu'à un certain point par leur intimité, ne parvient cependant pas complètement à être rattrapée par elle. Il se produit aussi quelque chose d'analogue en dehors du domaine des relations interpersonnelles. Certaines forces de la vie sociale, qui aspirent à s'exprimer dans des constellations déterminées, droit, formes d'échanges, rapports hégémoniques, restent souvent longtemps sans y parvenir parce que les formes consacrées dans ces domaines ont facilement tendance à se figer. Mais si le changement extérieur, intérieurement réclamé, arrive pourtant, il se produit souvent à une échelle pour laquelle les forces intérieures ne sont tout de même pas encore tout à fait assez mûres, et dont la légitimation *a posteriori* ne réussit pas toujours. C'est souvent ainsi qu'est apparue l'économie monétaire. Alors que les relations économiques générales avaient tendu depuis longtemps vers elle, elle se présente dans des

phénomènes d'une ampleur telle que celles-là maintenant n'y suffisent plus tout à fait ; c'est alors que de tels phénomènes peuvent prendre une fin tragique, si le développement des forces économiques internes ne rattrape pas assez vite cette forme monétaire qui les a devancées. Ce fut cette situation qui causa la perte des Fugger et de tous les grands banquiers d'Allemagne du Sud au XVI[e] siècle. Leurs affaires monétaires, tout à fait comparables aux transactions des banquiers du monde moderne, tombaient dans une époque certes déjà sortie de l'étroitesse des conditions de l'économie naturelle médiévale, mais ne disposant pas encore des communications, des sécurités et des usages qui sont le corrélat indispensable de telles affaires. Les relations générales n'étaient pas encore telles qu'on ait pu sans problème recouvrer des créances en Espagne ou chez des souverains. Les nouvelles formes d'économie monétaire ont entraîné Anton Fugger à leur faire excéder largement la mesure dans laquelle elles auraient été l'expression adéquate de la constitution réelle de l'Europe d'alors. Pour les débiteurs de ces puissances financières, il n'en allait guère mieux, et pour les mêmes raisons. La pénurie financière dans l'Espagne du XVI[e] siècle est née de ce que l'argent, certes très fréquemment présent en Espagne, ne se trouvait pas là où on en avait le plus besoin, c'est-à-dire dans les Pays-Bas. D'où des difficultés, des retards, des dépenses qui ont beaucoup contribué à la ruine des finances espagnoles. Dans des conditions locales différentes, on voit aussitôt s'instaurer un autre mode de fonctionnement monétaire : les Pays-Bas, eux, dans leur guerre contre l'Espagne, possédaient l'énorme avantage de pouvoir utiliser leur argent précisément là où il se trouvait. C'est dans les mains des Hollandais qu'il est devenu réellement « l'argent », parce qu'il pouvait ici fonctionner sans entrave, bien que — relativement s'entend — ils aient possédé bien moins de substance monétaire que l'Espagne, et que leur existence ait été axée sur le crédit. Plus les conditions locales sont favorables au fonctionnement monétaire, plus petite est la quantité de substance nécessaire à son exercice, de sorte que l'on peut avancer ce paradoxe : plus il y a d'argent réel (c'est-à-dire, en essence), moins il a besoin d'être de l'argent (en substance).

Outre l'influence de conditions locales, c'est la solidité et la fiabilité des interrelations sociales, en quelque sorte la consistance de la sphère économique, qui prépare la dissolution

de l'argent substance. Cela se manifeste par exemple dans le fait que, tout en reposant lui-même, l'argent produit un nombre toujours croissant d'effets. On se représente quelquefois que la signification économique de l'argent est le produit de sa valeur par la fréquence des transactions qu'il réalise dans une période donnée, mais c'est ignorer les puissants effets que l'argent exerce simplement par l'espoir et la crainte, le désir et le souci qui s'attachent à lui ; ces affects qui jouent un si grand rôle également sur le plan économique, la simple idée de l'argent, telle celle du ciel ou de l'enfer, suffit à les répandre. La simple idée de la présence ou du manque d'argent à un endroit donné crée la tension ou la paralysie, et les réserves de métal jaune dans les caves des banques, couvrant leurs billets, prouvent de façon tangible que l'argent, représenté par un symbole purement psychologique, a des effets complets ; on peut réellement ici le caractériser comme un « moteur immobile ». Il est évident alors que l'effet de cet argent potentiel dépend absolument de la finesse et de la sûreté de l'organisation économique. Là où les liens sociaux sont lâches, sporadiques, paresseux, non seulement on vend uniquement contre argent comptant, mais même l'argent qui repose ne trouve pas tous ces canaux psychologiques à travers lesquels il peut devenir actif. C'est ici qu'on peut évoquer la double existence de l'argent prêté : d'une part sous la forme idéelle et pourtant hautement importante de la créance à recouvrer et en outre comme réalité dans les mains du débiteur. En tant que créance exigible il fait partie des biens du créancier, et quoiqu'absent en cet endroit il y est extrêmement actif ; d'autre part, bien que cette valeur ne figure nullement parmi les biens de l'emprunteur, celui-ci peut obtenir avec elle les mêmes effets économiques que si c'était le cas. Ainsi l'argent prêté voit son activité se diviser en deux et le fruit de son dynamisme économique s'en trouve extraordinairement accru. Mais l'abstraction intellectuelle qui permet d'opérer cette division ne peut parvenir à ses résultats qu'au sein d'une constitution sociale suffisamment consolidée et affinée pour que l'on puisse véritablement, dans une relative sécurité, y prêter de l'argent et procéder à des actes économiques en se fondant sur les fonctions partielles de cet argent. De même que l'argent, pour devenir actif, demande une certaine extension et intensité des rapports sociaux — jusqu'alors il ne se distingue pas d'autres marchandises

d'échange — de même il faudra un renforcement considérable de ces processus pour spiritualiser ses effets. Ces phénomènes renforcés montrent de façon particulièrement transparente combien l'argent, de par son essence profonde, est peu lié à la matérialité de son substrat ; comme il est en effet, intégralement, un phénomène sociologique, une forme d'interrelations humaines, sa nature apparaît avec d'autant plus de pureté que les liens sociaux sont plus condensés, plus fiables, plus aisés. Oui, c'est jusque dans tous les aspects extérieurs de la forme monétaire que se répercutent la solidité et la sécurité propres à l'ensemble d'une civilisation de la circulation. Qu'une matière aussi fine et aussi facilement destructible que le papier devienne le support de la plus haute valeur monétaire, cela n'est possible que dans une sphère culturelle solidement et étroitement organisée, garantissant une protection réciproque : ainsi sont exclues pour ce papier toutes sortes de dangers élémentaires — tant extérieurs que par exemple psychologiques — ; c'est pourquoi le Moyen Age, et c'est bien caractéristique, a fréquemment utilisé la monnaie de cuir. Si le papier monnaie, de par son essence pour ainsi dire non substantielle, marque la dilution progressive de la valeur de l'argent en une simple valeur fonction, l'argent de cuir peut symboliser une étape dans cette évolution : parmi les propriétés qui caractérisent l'argent substance, l'argent de cuir a gardé encore au moins celle d'une relative indestructibilité et ne s'en départira qu'à un stade déterminé, plus avancé, des rapports entre les individus et la société.

La politique monétaire, en théorie comme en pratique, semble confirmer aussi bien, d'une part, cette évolution de la signification substantielle à la signification fonctionnelle de l'argent, que d'autre part, sa dépendance par rapport au contexte sociologique. Le fiscalisme du Moyen Age, et le mercantilisme pourraient se définir comme politique monétaire matérialiste. De même que le matérialisme ramène l'esprit, ses manifestations, sa valeur, à la matière, de même ces deux attitudes considéraient l'essence et la mobilité de la vie étatico-économique comme liées à la substance de la monnaie. Mais il y a entre elles la même différence qu'entre une forme brute et une forme plus affinée du matérialisme. La première prétend que l'idée elle-même serait de la matière, et que le cerveau distille les pensées comme les

glandes leurs sécrétions, comme le foie sécrète la bile. La seconde dit que l'idée n'est pas elle-même matière, mais une forme de mouvement de la matière : pour elle, la pensée, comme la lumière, la chaleur et l'électricité, consiste en vibrations particulières de micro-corps. A cette différence d'attitude intellectuelle correspondent d'une part le fiscalisme, qui voit l'intérêt du gouvernement dans la fabrication de la plus grande quantité d'argent possible pour l'usage direct du prince ou pour les objectifs de l'Etat, d'autre part le mercantilisme qui certes attache aussi une grande importance à l'argent comptant, non pas toutefois pour tirer de lui sa substance, mais pour que, par sa fonction, il anime les mouvements économiques dans le pays. Au sein même de ces orientations matérialistes de la politique monétaire elle-même, qui sont encore profondément ancrées dans l'idée que la substance monétaire, c'est la valeur en soi et pour soi, on voit déjà s'amorcer le tournant qui mène de la signification grossièrement superficielle à la signification fonctionnelle de cette substance. Et cela correspond à la constitution politique des périodes en question. Là où régnait le régime fiscal du Moyen Age, le prince était dans une relation purement extérieure à son pays, souvent même tout à fait inorganique, établie par mariage ou par conquête, ce qui s'exprime par conséquent de façon tout à fait adéquate dans la tendance à tirer le maximum d'argent possible de ce pays, avec fréquemment comme conclusion logique la vente de territoires entiers contre argent ; le fait que dominants et dominés étaient liés par le même intérêt rigide pour le seul argent comme substance, montrait à quel point ils étaient en réalité peu liés les uns aux autres. Pour un tel rapport sociologique entre les deux parties, la politique de la monnaie sonnante et trébuchante si couramment appliquée au Moyen Age par les seigneurs, et qui revenait à une constante dégradation des pièces de monnaie, constitue la technique la plus facile ; de telles politiques, laissant tous les avantages d'un côté et tous les dommages de l'autre, ne sont possibles que dans un ensemble tout à fait inorganique. La joie de posséder de l'argent comptant qui paraît innée chez les Orientaux a été ramenée au fiscalisme de leurs princes qui utilisent le droit régalien de percevoir de la monnaie comme impôts, sans se soucier des conséquences de la dégradation de ces valeurs : la contrepartie nécessaire étant chez les sujets la passion

d'accumuler l'argent en métal blanc et jaune. La montée de l'Etat despotique centraliste a signifié un rapport bien plus étroit et plus vivant entre les différents facteurs politiques ; l'idée de leur unité organique constitue l'élément commun des idéaux princiers, depuis l'*Etat c'est moi** jusqu'au roi comme premier serviteur de son peuple. Sans doute là aussi l'intérêt du gouvernement s'applique à faire rentrer le plus abondamment possible la substance monétaire ; cependant, c'est bien pour intensifier les interactions entre la tête et les membres du corps étatique, et pour animer l'existence étatique en tant que telle, que la finalité de l'argent à acquérir s'est déplacée de sa possession substantielle à sa capacité de faire prospérer l'industrie, etc. Quand ensuite les tendances au libéralisme ont donné à la vie étatique un cours de plus en plus libre, de plus en plus souple et délié d'entraves, avec de plus en plus d'instabilité dans l'équilibre de ses éléments, la base matérielle de la théorie d'Adam Smith était là : métal jaune et métal blanc ne sont que de simples instruments, tels des ustensiles de cuisine, et leur importation n'augmente pas plus le bien-être des pays que la multiplication des ustensiles de cuisine ne donne davantage à manger. Et si finalement les anciens ordres substantiels se sont dissous au point de faire place à des idéaux anarchistes, on comprend que cette orientation de la théorie monétaire, elle aussi, va toucher en eux son point extrême. Proudhon, voulant écarter toutes les formations étatiques figées et reconnaître la libre et directe interaction des individus comme unique forme correcte de la vie en société, combat absolument l'usage de l'argent ; il voit en effet en lui le pendant exact de ces structures de domination qui aspirent hors des individus leur vivante interaction pour la cristalliser en elles-mêmes. Il faudrait donc fonder l'échangeabilité des valeurs sans intervention de l'argent, de même que le gouvernement de la société par tous les citoyens, sans l'intervention du roi ; et de même qu'on a donné le droit de vote à tous les citoyens, toute marchandise devrait devenir, en soi et pour soi et sans la médiation de l'argent, représentante de valeur. L'opinion d'Adam Smith ouvre la voie dans la direction de la théorie monétaire représentée ici, qu'en opposition à la théorie matérialiste on peut qualifier de transcendantale. En

* En français dans le texte. *(NdT.)*

effet, si le matérialisme déclare : l'esprit est matière, la philosophie transcendantale enseigne : la matière elle aussi est esprit. Il ne s'agit pas de l'esprit au sens du spiritualisme, qui est aussi une substance, un être au repos, quand bien même de nature immatérielle ; mais il s'agit de la connaissance que tout objet, matériel ou spirituel, existe pour nous dans la seule mesure où il est engendré par l'âme dans son processus vital, ou, plus précisément, dans la seule mesure où il est une fonction de l'âme. Si maintenant la conception matérialiste de l'argent apparaît comme une erreur, l'étude historique nous montre que cette erreur n'était pas le fruit du hasard mais l'expression théorique adéquate de conditions sociologiques effectives qui ont d'abord dû être surmontées par le jeu de forces réelles, avant que la représentation théorique correspondante ait pu être surmontée par des forces théoriques.

L'autre connexion dans laquelle apparaît le caractère sociologique de l'argent est la suivante. Nous ne pouvons nous représenter le point de départ de toute formation sociale autrement que dans les interactions de personne à personne. Quel que soit le flou qui entoure les débuts historiques réels de la vie en société, l'examen génétique et systématique de celle-ci doit faire apparaître fondamentalement cette relation la plus simple et la plus immédiate, que nous voyons encore aujourd'hui, somme toute, à l'origine de nombreuses formations sociales nouvelles. C'est l'évolution ultérieure qui remplace alors l'immédiateté des forces en interaction, en créant au-dessus d'elles des formes supra-personnelles apparaissant précisément comme des supports isolés de ces forces-là, et servant de guide et de médiateur dans les relations interindividuelles. Ces formations se présentent sous les formes les plus variées : dans la réalité tangible aussi bien que comme pures idées ou produits de l'imagination, comme organisations aux vastes ramifications aussi bien que dans la représentation d'individus. Ainsi se formèrent, à partir des nécessités et des usages qui se développent d'abord au cas par cas dans les échanges entre membres de mêmes groupes et finissent par se codifier, les lois objectives des mœurs, du droit, de la morale — résultats idéaux de l'activité humaine de représentation et d'évaluation, qui se situent désormais, pour notre pensée, tout à fait au-delà de la volonté et de l'activité individuelles, telles des « formes pures »,

absolues, de celles-ci. Ainsi la juridiction de l'Etat, prolongeant ce processus, se personnifie-t-elle dans l'ordre judiciaire et dans toute la hiérarchie administrative ; de même la force de cohésion d'un parti politique dans son comité directeur et dans sa représentation parlementaire ; de même la cohésion d'un régiment s'exprime dans son drapeau, celle d'une association mystique dans son graal, etc. Ainsi les interactions entre les éléments primaires qui créent l'unité sociale s'effacent devant les relations qui se nouent entre chacun de ces éléments en soi et l'organe placé ou inséré au-dessus de lui. C'est dans cette catégorie des fonctions sociales devenues substance qu'il faut faire entrer l'argent. Avec lui, la fonction d'échange, interaction interindividuelle immédiate, s'est cristallisée en une formation autonome. L'échange des produits du travail, ou de toute possession quelle que soit son origine, est manifestement l'une des toutes premières et des plus pures formes de la socialisation humaine : et ceci non pas de telle façon que la « société » serait d'abord achevée et qu'ensuite on procéderait à des échanges en son sein, mais l'échange étant lui-même une des fonctions qui, à partir de la simple juxtaposition des individus, réalisent leur connexion intime, la société ; la société en effet n'est pas une unité absolue qui devrait d'abord être là, pour que naissent toutes les formes possibles de relations particulières entre ses membres, auxquelles elle servirait de support ou de cadre : supériorité et subordination, cohésion, imitations, division du travail, échange, attaques et défenses convergentes, communauté religieuse, formation de partis et bien d'autres encore. Au contraire, « société » n'est que le terme général qui englobe la totalité de ces interrelations spécifiques. Assurément, telle ou telle relation particulière peut faire défaut, il reste encore assez de « société » — à condition toutefois qu'après la disparition de l'une d'elles il en subsiste encore un assez grand nombre en action ; si toutes venaient à faire défaut, il n'y aurait pas non plus de société : exactement comme un organisme animé peut continuer d'exister en tant qu'unité vivante si l'une ou l'autre de ses fonctions, c'est-à-dire des interrelations entre ses parties, venait à s'arrêter, mais cessera d'exister si toutes s'arrêtent — parce que la « vie » n'est pas autre chose que la somme de toutes ces forces en interaction parmi les atomes qui composent un corps. C'est pourquoi il est encore un peu ambigu de dire que l'échange produit la sociali-

sation : l'échange *est* bien plutôt une socialisation, l'une de ces relations dont la présence transforme une somme d'individus en un groupe social, parce que « société » est identique avec la somme de ces relations.

Quant aux incommodités et insuffisances du troc, souvent mises en avant, elles sont tout à fait comparables à celles qui s'instaurent dans d'autres types d'interrelations sociales, encore au stade de la relation directe : quand toute mesure gouvernementale ne peut être prise qu'après délibération et acceptation par l'ensemble des citoyens ; quand la protection extérieure du groupe n'est encore assurée que par le service armé primitif de tous les membres du groupe ; quand l'association et l'organisation reposent encore exclusivement sur une autorité et un pouvoir personnellement exercés ; quand l'administration de la justice s'effectue encore à travers une communauté prononçant directement ses sentences, alors s'ensuivent, dès que le groupe croît en extension et en complexité, toutes ces inadaptations, ces obstacles, ces relâchements, qui d'un côté, poussent à la cession de ces fonctions à des organes particuliers se divisant le travail, d'autre part à la création d'idéaux et de symboles de remplacement pour assurer la cohésion. La fonction d'échange conduit effectivement à des formations de deux types : d'une part à l'ordre des marchands et d'autre part à l'argent. Le marchand est le support différencié des fonctions d'échange qui s'exerçaient directement entre producteurs ; à la place des simples interrelations entre eux apparaît la relation que chacun d'eux a, pour soi, avec le marchand, de même que contrôle et cohésion directs des membres d'un même groupe sont remplacés par leur commune relation aux organes dirigeants. Et maintenant, ouvrant la voie à une connaissance plus précise, nous pouvons dire ceci : comme le commerçant s'interpose entre les sujets de l'échange, de même, exactement, l'argent s'interpose entre les objets de l'échange. Au lieu que leurs équivalents agissent directement et mettent un terme à leurs mouvements, chacun de ces objets entre pour soi dans un rapport d'égalité et d'échange avec l'argent. De même que le commerçant incarne la fonction d'échanger, de même l'argent la fonction d'être échangé : il est, nous l'avons vu plus haut, le simple rapport substantialisé des objets entre eux, tels qu'il s'exprime dans leur circulation économique. Il se situe donc finalement au-delà des objets

particuliers, chacun d'eux étant en relation avec lui : tel un empire organisé selon ses propres normes, il est la simple objectivation de ces mouvements de compensations et d'échanges qui à l'origine se produisaient entre ces objets particuliers eux-mêmes. Mais ceci, comme je l'ai dit, simplement pour ouvrir la voie. Car en fin de compte ce ne sont pas les objets mais bien les humains qui accomplissent ces processus, et les relations entre les premiers ne sont, dans le domaine qui nous intéresse ici, que des relations entre les seconds. Ce qui dans l'échange inter-individus est action devient, avec l'argent, forme concrétisée, autonome, comme figée, au même sens que le gouvernement représente le contrôle mutuel des membres du groupe, le palladium ou l'armoire sainte sa cohésion, et l'ordre des guerriers sa défense. Tous ces exemples sont, au même titre, des cas particuliers d'un modèle plus vaste : à partir de phénomènes, de substances ou de processus primaires, tel aspect particulier, qui n'existe pourtant qu'en eux et avec eux comme leur propriété consubstantielle ou leur activité personnelle, se détache d'eux et revêt un corps propre ; ainsi l'abstraction parvient précisément à son achèvement quand elle se cristallise en une formation concrète. En dehors de l'échange, l'argent n'est rien, comme régiments et drapeaux ne sont rien en dehors des attaques et des défenses de la communauté, ou prêtres et temples en dehors de sa religiosité. La double nature de l'argent, être à la fois une substance très concrète et très prisée en tant que telle et cependant ne tirer son propre sens que de sa dissolution complète en mouvements et en fonctions, repose sur le fait qu'il consiste uniquement en l'hypostase, en l'incarnation d'une pure fonction, celle de l'échange entre les humains.

Les développements du matériau monétaire expriment de façon de plus en plus achevée le caractère sociologique de l'argent. Les moyens d'échange primitifs tels le sel, le bétail, le tabac, les céréales dépendent de par leur utilisation du simple intérêt individuel, de manière solipsiste, c'est-à-dire qu'ils finissent par être consommés par un particulier, sans qu'à cet instant là d'autres personnes s'y intéressent encore. Le métal précieux par contre, par sa signification en tant que parure, indique une relation entre les individus : on se pare pour d'autres. La parure est un besoin social et les métaux précieux justement, par leur brillance, conviennent tout particulièrement pour attirer

les regards sur soi. C'est pourquoi aussi certaines parures sont réservées à certaines positions sociales ; ainsi, dans la France médiévale, le port de bijoux d'or était interdit à toute personne inférieure à un rang déterminé. Parce que la parure prend toute sa signification dans les processus psychologiques qu'elle suscite chez des tiers, en dehors du matériau porteur, le métal précieux se distingue radicalement de ces moyens d'échange plus originaires, pour ainsi dire centripètes. L'échange, en tant qu'événement sociologique à l'état pur, c'est-à-dire interrelation la plus achevée, trouve le support adéquat dans la substance de la parure, elle qui montre toute la signification qu'elle a pour son possesseur, mais seulement indirectement, c'est-à-dire sous forme de relation à d'autres humains.

Quand cette incarnation dans une formation particulière de l'acte d'échanger s'accomplit techniquement de telle sorte que chaque objet, au lieu d'être échangé directement contre un autre, est d'abord échangé contre celle-ci, il reste à poser la question suivante : quel est, à y regarder de plus près, le comportement adéquat des humains qui sont derrière ces objets ? Car bien que le comportement commun vis-à-vis du commerçant soit dans une large mesure cause et effet de la circulation monétaire, il ne pouvait toutefois ici que remplir un rôle symbolique. Or une chose me paraît claire : le fondement, le support sociologique de cette relation entre les objets et l'argent, c'est précisément la relation des sujets économiques au pouvoir central, émetteur et garant de la monnaie. Le rôle qui consiste à se tenir au-dessus de tous les produits particuliers, en tant qu'instance intermédiaire absolue, n'est rempli par l'argent que lorsque son monnayage l'a élevé au-delà du simple *quantum* de métal — sans parler des formes de monnaie plus proches de la nature. Cette abstraction du processus d'échange à partir des échanges réels, particuliers, et son incarnation dans une formation objective spéciale, ne peut intervenir que lorsque l'échange est devenu quelque chose d'autre qu'une affaire privée entre deux individus, totalement limitée par les actions et réactions individuelles de ceux-ci. Il devient cette autre chose plus vaste lorsque la valeur d'échange conférée par l'une des parties ne prend pas pour l'autre sa signification directement, mais par pure assignation sur d'autres valeurs définitives — assignation dont la réalisation dépend de la sphère économique dans sa totalité, ou du gouvernement en tant que

représentant de celle-ci. Lorsque le troc est remplacé par l'achat monétaire, il intervient entre les deux parties une tierce instance : l'ensemble du corps social qui pour cet argent met à disposition une valeur réelle correspondante. L'axe des interrelations entre les deux parties recule de plus en plus ; il s'éloigne de la ligne qui les relie directement et se déplace vers la relation que chacune d'elles, par son intéressement à l'argent, entretient avec la sphère économique qui accepte l'argent, et l'atteste par le fait qu'il est frappé du sceau de son représentant suprême. Là-dessus se fonde le noyau de vérité contenu dans la théorie selon laquelle tout argent n'est qu'une assignation sur la société ; il apparaît comme une lettre de change sur laquelle le nom de l'intéressé n'est pas porté, ou bien sur laquelle le sceau de l'émetteur tient lieu d'acceptation. Si, à l'encontre de la doctrine qui voit un crédit aussi dans la monnaie de métal, on a pu objecter que le crédit fonde une obligation tandis que le paiement en monnaie de métal libère de toute obligation, c'est qu'on n'a pas vu ceci : ce qui libère le particulier peut signifier obligation pour la communauté dans son ensemble. L'acquittement de toute obligation particulière au moyen d'argent signifie précisément que désormais la communauté dans son ensemble va assumer cet engagement vis-à-vis de l'ayant droit. Il n'existe que deux manières de se libérer d'une obligation résultant d'une prestation en nature : soit par une contrepartie immédiate, soit par une assignation à une telle contrepartie. Cette dernière, c'est le possesseur de l'argent qui la détient et, en la remettant à celui qui a fourni la première prestation, il lui assigne un producteur provisoirement anonyme qui en raison de son appartenance à la sphère économique en question prend à sa charge la prestation exigée en échange de cet argent. La différence entre monnaie de papier avec et sans couverture, établie en relation avec le caractère de crédit de l'argent, est ici tout à fait secondaire. L'idée était que seul le papier non-convertible était réellement de l'argent *(papier-monnaie)**, par contre le papier convertible serait une simple assignation sur de l'argent *(monnaie de papier)** ; mais on a fait valoir, à l'encontre, que cette différence n'avait pas de signification pour les échanges commerciaux entre acheteur et vendeur, car ici le papier avec couverture ne fonctionne pas non

* En français dans le texte. *(NdT.)*

plus comme promesse de paiement mais comme paiement définitif, à la différence par exemple du chèque qui ne serait lui aussi qu'une promesse entre acheteur et vendeur. Toute cette problématique ne pénètre pas la réalité sociologique ; pour celle-ci, il ne fait aucun doute que l'argent métal lui aussi est une promesse et ne se distingue du chèque que par l'étendue de la sphère où sa convertibilité est garantie. Une commune relation du possesseur d'argent et du vendeur à la même sphère sociale — le premier exigeant une prestation réalisable à l'intérieur de cette sphère, le second espérant avec confiance que cette exigence sera honorée — telle est la constellation sociologique dans laquelle s'effectuent les échanges commerciaux monétaires par opposition aux échanges en nature.

Effectivement, la monnaie métal — que l'on a coutume de considérer comme l'opposé absolu du crédit argent — comporte deux des conditions préalables du crédit, et mêlées de façon bien particulière. Tout d'abord, il est très exceptionnel dans les opérations quotidiennes de pouvoir tester la composition véritable des pièces de monnaie. De même, sans une certaine confiance du public dans le gouvernement émetteur ou, le cas échéant, dans les personnes capables de vérifier la valeur réelle des pièces par rapport à leur valeur nominale, tout commerce en argent comptant serait impossible. L'inscription portée sur la monnaie maltaise : *non aes sed fides* désigne parfaitement, comme partie intégrante, ce supplément de foi sans lequel toute pièce de monnaie, même avec tout son pesant de métal, serait dans la plupart des cas incapable d'exercer sa fonction. Précisément, les raisons multiples, et souvent opposées, pour lesquelles on accepte une monnaie, montrent bien que l'essentiel n'est pas dans leur force démonstrative objective : dans quelques régimes d'Afrique, le thaler à l'effigie de Marie-Thérèse doit être blanc et propre, dans d'autres au contraire poisseux et sale pour qu'on le tienne pour authentique ! Mais, d'autre part, il faut la présence de cette conviction : l'argent que l'on reçoit maintenant pourra être redépensé à la même valeur. Ici encore, l'indispensable, et le décisif, c'est le *non aes sed fides*, la confiance dans l'aptitude de la sphère économique à nous remplacer, sans dommage, le *quantum* de valeur que nous avons abandonné en échange de cette valeur intérimaire, la pièce de monnaie. Sans faire ainsi crédit de deux côtés, personne ne peut utiliser les

pièces de monnaie ; seule cette double confiance confère à la pièce bien sale, presque méconnaissable, la mesure déterminée de sa valeur. De même que, sans la confiance des hommes les uns envers les autres, la société tout entière se disloquerait — rares, en effet, les relations uniquement fondées sur ce que chacun sait de façon démontrable de l'autre, et rares celles qui dureraient un tant soit peu, si la foi n'était pas aussi forte, et souvent même plus forte, que les preuves rationnelles ou même l'évidence ! — de même, sans la confiance, la circulation monétaire s'effondrerait. Toutefois cette confiance se nuance d'une certaine façon. L'affirmation que tout argent est à proprement parler du crédit, puisque sa valeur repose sur la confiance qu'a la partie prenante de recevoir contre cet instrument d'échange une certaine quantité de marchandises, n'est pas encore totalement éclairante. En effet, l'économie monétaire n'est pas la seule à reposer sur une telle croyance, mais c'est le cas pour toute économie, quelle qu'elle soit. Si l'agriculteur ne croyait pas que son champ va porter des fruits cette année comme les années précédentes, il ne sèmerait pas ; si le commerçant ne croyait pas que le public va désirer acheter ses marchandises, il ne se les procurerait pas, etc. Cette sorte de foi n'est rien d'autre qu'un savoir inductif atténué. Mais dans le cas du crédit, de la confiance en quelqu'un, vient encore s'ajouter un moment autre, difficile à décrire, qui s'incarne de la façon la plus pure dans la foi religieuse. Quand on dit que l'on croit en Dieu, il ne s'agit pas seulement d'un degré imparfait dans le savoir relatif à Dieu, mais d'un état d'âme qui ne se situe absolument pas dans la direction du savoir ; c'est, d'un côté, assurément moins, mais, de l'autre, bien davantage que ce savoir. Selon une excellente tournure, pleine de profondeur, on « croit en quelqu'un » — sans ajouter ou même sans penser clairement ce que l'on croit en vérité à son sujet. C'est précisément le sentiment qu'entre notre idée d'un être et cet être lui-même existent d'emblée une connexion, une unité, une certaine consistance de la représentation qu'on a de lui : le moi s'abandonne en toute sécurité, sans résistance, à cette représentation se développant à partir de raisons invocables, qui cependant ne la constituent pas. Le crédit commercial lui aussi comporte dans bien des cas un élément de cette foi supra-théorique, et cette confiance a pour effet sur la communauté rien moins que de l'amener à nous garantir les contre-valeurs

concrètes des marques symboliques pour lesquelles nous avons cédé les produits de notre travail. Comme je l'ai dit, il s'agit ici, dans une très large mesure, d'une simple conclusion inductive, mais il y a en outre un supplément de cette « foi » socio-psychologique apparentée à la foi religieuse. Le sentiment de sécurité personnelle qu'assure la possession de l'argent est peut-être la forme et l'expression la plus concentrée et la plus aiguë de la confiance dans l'organisation et dans l'ordre étatico-social. Ce processus subjectif représente pour ainsi dire la puissance supérieure de cet ordre qui crée la valeur du métal : cette dernière étant déjà donnée, c'est alors grâce à cette double confiance qu'elle va jouer un rôle pratique dans les échanges commerciaux. C'est pourquoi on remarque ici encore que l'évolution de l'argent substance à l'argent crédit est moins radicale qu'il n'y paraît : en effet l'argent crédit doit être interprété comme l'évolution, l'autonomisation, la séparation de ces moments de crédit qui sont déjà présents de façon décisive dans l'argent substance.

La garantie de pouvoir réutiliser l'argent, qui inclut la relation des contractants avec le groupe entier, prend toutefois une forme singulière. Dans l'abstrait, elle n'est pas du tout donnée, puisque le possesseur d'argent ne peut contraindre quiconque à lui livrer pour de l'argent, fût-il incontestablement du bon argent, quoi que ce soit, comme on l'a bien vu aussi dans des cas de boycott. C'est seulement quand il y a eu déjà des engagements pris, que l'ayant droit peut se trouver contraint de faire régler en argent cette obligation, de quelque nature qu'elle soit — mais cela n'existe même pas dans toutes les législations. Le fait que les promesses contenues dans l'argent puissent cependant ne pas non plus être remplies, confirme l'argent dans ce caractère de simple crédit ; car il est bien dans la nature du crédit que la vraisemblance de sa réalisation ne soit jamais totale, si grande soit-elle. Effectivement, le particulier est bien libre d'abandonner ou non sa production ou toute autre possession au détenteur d'argent, alors que la communauté, elle, est en tous cas engagée vis-à-vis de ce dernier. Cette répartition de liberté et d'obligation, si paradoxale soit-elle, sert pourtant fréquemment comme catégorie de la connaissance. Ainsi certains défenseurs de la loi des grands nombres ont pu affirmer que la société doit, en vertu des lois naturelles, dans certaines conditions, produire un certain nombre

de meurtres, de vols, de naissances illégitimes ; mais le particulier ne serait pas pour autant contraint à un comportement correspondant, il serait, lui, bien plutôt libre d'agir conformément ou non aux lois de la morale ; la loi des grands nombres ne décide pas que tel ou tel doive précisément accomplir de tels actes, mais seulement que la totalité dont il fait partie doit nécessairement produire un *quantum* prédestiné de ces mêmes actes. On entend dire aussi : l'ensemble de la société ou de l'espèce a son rôle bien défini à jouer dans le plan divin universel, dans le développement de l'Etre vers sa transcendance téléologique ; les supports particuliers seraient sans importance, ils auraient toute liberté de se répartir pour ainsi dire la prestation globale, et l'individu pourrait même s'y soustraire sans que cette prestation globale en soit affectée. Enfin on a mis en valeur ceci : les actions d'un groupe sont toujours immuablement déterminées par ses intérêts conformes aux lois de la nature, comme les masses de matière par la gravitation ; l'individu par contre s'égare dans les théories et dans les conflits, il est placé devant diverses possibilités entre lesquelles il peut faire un bon choix ou un choix erroné — à la différence des actes de la collectivité, privés de toute liberté parce que guidés par des instincts et des finalités immuables. Il ne s'agit pas d'examiner ici quelle est la part du vrai et du faux dans ces représentations, il s'agit simplement de montrer comment ce schéma de relation entre l'individu et la communauté est général : pour représenter celle-ci soumise à la nécessité et celui-là agissant librement, pour adoucir la contrainte de l'une par la liberté de l'autre, pour limiter la liberté de l'un par la contrainte de l'autre et intégrer cette liberté dans la détermination du résultat global. La garantie de pouvoir réutiliser l'argent, que le souverain ou le représentant de la communauté assume par le monnayage des pièces ou l'impression de son sceau sur le papier, c'est d'escompter l'énorme vraisemblance que chaque particulier, malgré la liberté qu'il a de refuser l'argent, l'acceptera.

Tel est le contexte au sein duquel on a relevé que, plus la sphère de validité d'une monnaie est vaste, plus celle-ci doit y avoir une valeur forte. Au sein d'un groupe de dimension locale, il peut circuler un argent de faible valeur. Il en était ainsi déjà dans la culture la plus primitive : à Darfour circulent à l'intérieur de chaque district des moyens d'échange locaux, houes, tabac,

écheveaux de coton, etc. ; mais la monnaie supérieure est commune à tous : le vêtement, le bétail, l'esclavage. Il arrive que la monnaie de papier d'un Etat soit même limitée à une province : en Turquie, en 1853, on a émis des billets qui ne devaient avoir cours qu'à Constantinople. Des sociétés très restreintes et étroitement liées entre elles s'entendent à l'occasion pour considérer n'importe quel symbole arbitraire — les jetons compris — comme de l'argent. Cependant l'élargissement des relations commerciales exige un argent de haute valeur, déjà du simple fait que la nécessité de l'envoyer à de grandes distances rend fonctionnelle la concentration de sa valeur sur le plus petit volume possible ; ainsi les grands empires historiques aussi bien que les Etats commerciaux aux sphères d'échanges extrêmement vastes ont été poussés à utiliser un argent d'une valeur substance relativement élevée. De ceci, certains phénomènes apportent aussi la preuve *a contrario*. L'avantage essentiel du privilège de battre monnaie au Moyen Age réside dans le fait que le seigneur autorisé à battre monnaie pouvait à tout moment, sur son territoire, frapper de nouveaux centimes et imposer l'échange contre ceux-ci de tous les centimes anciens ou étrangers qui pénétraient dans ce territoire à des fins de transactions commerciales ; à chaque dégradation de sa propre monnaie il tournait donc à son profit la différence de celle-ci avec la monnaie échangée, meilleure que la sienne. Mais, comme on le voyait bien, cet avantage était dû au fait que le district de ce seigneur monétaire était relativement étendu. Pour de tout petits districts, le privilège de battre monnaie ne valait pas la peine, le marché étant trop restreint : ainsi, la légèreté indicible avec laquelle on accordait à chaque couvent, à chaque petite ville le droit de battre monnaie aurait pu entraîner en Allemagne une catastrophe monétaire bien pire encore, si le profit à tirer de la dégradation monétaire n'était pas lié à l'étendue du district. Et précisément, parce qu'un territoire assez vaste, du fait de sa structure socio-économique, exige un bon argent, l'avantage d'en imposer un mauvais n'est appréciable que dans celui-ci. Or, cela s'avère positif, par la suite, lorsque la croissance des échanges européens au XIV[e] siècle eut pour effet l'introduction du florin comme unité commune à tout le système monétaire, et le refoulement de la monnaie d'argent par la monnaie d'or. Schillings et pfennigs n'étaient plus désormais que petite monnaie, chaque petit pays

et chaque petite ville pouvant en frapper pour son commerce intérieur, et d'aussi petite valeur qu'il leur plaisait. C'est pourquoi au Moyen Age la délivrance du droit de battre monnaie ne concernait d'abord que les pièces de métal blanc ; le droit de frapper des pièces de métal jaune était soumis à autorisation particulière, qui n'était accordée qu'au gouvernement d'un territoire assez étendu. Dans cette corrélation, il est extrêmement significatif que l'ultime reliquat de l'empire romain universel, conservé par la cour de Byzance jusqu'au VI[e] siècle, ait été le droit exclusif de battre la monnaie d'or. Enfin cette même corrélation est confirmée par l'exemple suivant, à ajouter aux cas cités plus haut de restriction imposée à la circulation de la monnaie de papier, dans les limites de l'État émetteur : en France, il y eut à un moment donné des billets qui devaient avoir cours partout, sauf dans les ports, c'est-à-dire les endroits d'où les relations commerciales rayonnent très loin. D'une manière générale, dès que la sphère s'élargit, il faut que la monnaie devienne acceptable et attirante également pour l'étranger et pour les pays fournisseurs. Car l'agrandissement de la sphère économique va de pair — *ceteris paribus* — avec un certain relâchement de celle-ci : la vision réciproque devient moins transparente, la confiance plus conditionnelle, l'accomplissement des exigences plus incertain. Dans de telles conditions, personne ne livrera sa marchandise si la monnaie dans laquelle on le paye n'est utilisable de façon sûre que dans la sphère de l'acheteur et seulement de façon douteuse dans les autres. Il va donc exiger un argent qui ait de la valeur en soi, c'est-à-dire qui soit accepté partout. L'accroissement de la valeur substance de l'argent signifie que s'agrandit le cercle de sujets économiques dans lequel il est sûr d'être partout accepté, tandis que dans un cercle plus étroit sa réutilisation peut dépendre de certaines garanties et connexions d'ordre social, juridique et personnel. Supposons que la réutilisation de l'argent soit le motif de son acceptation : alors sa valeur substance en est comme le gage, lequel peut devenir nul quand cette réutilisation est assurée par d'autres moyens, et doit s'élever d'autant plus que la réutilisation comporte de risque. Or, la croissance de la civilisation économique a pour effet que cette sphère très agrandie, jusqu'à la dimension internationale, prend sous ce rapport les traits qui, à l'origine, marquaient seulement des groupes fermés : les

conditions économiques et juridiques surmontent de plus en plus radicalement l'éloignement dans l'espace et ont vers le lointain un effet aussi sûr, aussi exact et calculable que celui qu'elles avaient autrefois vers le proche. A mesure que cela se produit, ce gage, c'est-à-dire la valeur propre de l'argent, peut perdre de l'importance. L'idée courante, même chez des partisans du bimétallisme, que celui-ci est possible seulement s'il est introduit sur le plan international, est inhérente à cette réflexion. Si éloignés que nous soyons encore d'une connexion tout à fait étroite et fiable — tant à l'intérieur des nations particulières que dans leurs rapports entre elles — c'est vers cela sans aucun doute que va l'évolution : la liaison et l'unification de sphères de plus en plus larges va croissant, à travers les lois, les usances et les intérêts, constituant le fondement pour que la valeur substance de l'argent, devenant de plus en plus insignifiante, puisse être remplacée de plus en plus complètement par sa valeur fonction.

De façon caractéristique cette vaste extension spatiale des relations commerciales qui, comme on l'a évoqué plus haut, a accru la valeur substance du moyen d'échange, mène, dans la civilisation moderne précisément, à l'élimination complète de celle-là : au paiement par virement et lettres de change, tant au niveau interlocal qu'international. Même au sein de petites provinces d'intérêts monétaires particuliers, l'évolution est dominée par cette structure. L'impôt par exemple est aujourd'hui calculé principalement d'après le revenu, non d'après la fortune. En Prusse, un riche banquier qui a eu des pertes en affaires dans les dernières années est dégagé d'impôts, hormis l'insignifiante taxe sur les biens, au demeurant de création récente. Donc ce n'est même pas la possession d'argent, mais seulement le résultat de son travail, l'argent né de l'argent, qui décide des obligations et — dans la mesure où les droits électoraux dépendent des impôts que l'on paye — également des droits vis-à-vis de la communauté. Pour comprendre quelle direction va suivre l'évolution générale de l'argent, jetons un regard sur le rôle du capital monétaire dans la Rome ancienne : acquis de façon improductive — par des guerres, des tributs, des opérations de change — il n'était pas non plus destiné par l'emprunteur à la production, mais exclusivement à la consommation. Dans ces conditions, les intérêts ne pouvaient visiblement passer pour les fruits naturels du capital, d'où cette relation peu claire et

inorganique entre les deux : elle se révèle encore dans les difficultés concernant l'intérêt de l'argent, qui se prolongent jusqu'au cœur de l'ère chrétienne, et n'a pu être régulée et organisée objectivement qu'avec l'avènement du capital productif comme concept et comme réalité. C'est là le contraste le plus grand par rapport à la situation actuelle, où le capital tient sa signification non plus de ce qu'il est en soi et pour soi, mais de ce qu'il réalise ; d'élément figé, intrinsèquement étranger à la production, il est passé dans son évolution à une fonction vivante, inhérente à la production et agissant sur elle. Maintenant, revenons encore une fois sur la garantie de l'argent, son nerf vital : celle-ci perd évidemment sa validité dans la mesure où la formation objective représentant la communauté dans son ensemble ne représente en réalité que des secteurs limités de celle-ci ou ne représente ses intérêts que de façon incomplète. Ainsi par exemple, une banque privée est aussi un organisme relativement objectif et supra-personnel, qui s'immisce dans les échanges entre les porteurs d'intérêts individuels. Ce caractère sociologique lui permet à coup sûr d'émettre de l'argent, mais dès qu'il n'y a pas la surveillance de l'Etat pour transférer la garantie sur la formation centrale, véritablement générale, on constate, dans l'imperfection du caractère « monétaire » des billets qu'elle émet, que le domaine objectivé en elle est purement partiel. Les inconvénients de l'économie nord-américaine fondée sur la monnaie de papier viennent en partie de cette opinion que la monnaie métal est bien l'affaire de l'Etat, mais que la fabrication de la monnaie de papier revient aux banques privées, l'Etat n'ayant pas à s'en mêler. On oubliait là que la différence entre monnaie de métal et monnaie de papier est purement relative ; que l'une et l'autre, dans la mesure où elles sont précisément de l'argent, consistent simplement en une substantiation de la fonction d'échange par la relation commune des intéressés à un organe objectif ; et que l'argent ne peut exercer sa fonction, c'est-à-dire représenter les valeurs immédiates, que dans la mesure où cet organe émetteur représente ou exprime véritablement en soi la sphère d'intérêts. C'est pourquoi les monnaies des petits potentats locaux cherchent parfois à acquérir au moins l'apparence d'une appartenance à une formation plus vaste. Des siècles encore après la mort de Philippe et d'Alexandre on a, dans les endroits les plus divers, frappé monnaie à leur nom et à leur

sceau, monnaie royale dans sa forme, mais municipale en réalité. L'évolution ascendante tend, en réalité, à une expansion et — en liaison directe avec celle-ci — à une centralisation des organes et des pouvoirs qui garantissaient les valeurs de l'argent. Très caractéristique de cette orientation, le fait que les assignations sur le trésor, émises par les Etats antérieurement au XVIII[e] siècle, étaient généralement basées sur des revenus particuliers de la couronne et garanties par elle. Les *exchequer bills* anglais du XVIII[e] siècle étaient les premières assignations sur l'ensemble des recettes de l'Etat ; leur qualité par conséquent ne dépendait pas de circonstances particulières et ne requérait pas d'examen particulier, elle résidait simplement dans la confiance générale en la solvabilité de l'Etat. On voit ici à l'œuvre la tendance centralisatrice des temps modernes, qui ne contredit nullement leur tendance individualisante en même temps : elles sont plutôt les deux faces d'un seul et même processus, d'une différenciation plus aiguë, d'une nouvelle synthèse des deux aspects de la personnalité, l'un tourné vers la société, l'autre vers sa propre subjectivité. Son évolution élimine de la nature de l'argent tous les éléments qui isolent et individualisent, et fait des forces centralisées à l'échelle de la plus grande sphère sociale ses propres supports. Cette évolution fait bénéficier aussi bien le crédit personnel que le crédit d'Etat de ce caractère abstrait du bien en argent. Au XV[e] siècle et encore au début du XVI[e], les princes, en tant que personnes, ne possédaient, tout bien compté, que peu de crédit : on ne s'enquérait pas de leur propre solvabilité, mais de la valeur des cautions et des gages. Le crédit personnel repose sur l'hypothèse suivante : même si les objets constituant la possession du débiteur changent, la somme représentant la valeur de celle-ci suffira toujours pour honorer la dette en question. Ce n'est que lorsque les biens de quelqu'un sont taxés comme valeurs, c'est-à-dire évalués en argent, qu'il peut, en tant que personne, jouir d'un crédit durable ; sinon celui-ci dépendra toujours des changements survenus dans les objets en sa possession. Une sorte de transition de ce stade-là au stade actuel apparaît dans le fait qu'au XVIII[e] siècle encore la plupart des dettes étaient exprimées en sommes déterminées de pièces déterminées. Le concept de la valeur abstraite, détachée de toute forme particulière, n'était donc pas encore devenu totalement actif : valeur qui n'aura plus comme garantie une détermination concrète, mais seulement l'Etat ou une personne particulière.

Ce qui compte surtout, c'est que la signification du métal pour le système monétaire le cède de plus en plus à la garantie de sa valeur fonction, assurée par l'organisation de la communauté. Car à l'origine le métal est justement toujours possession privée et c'est pourquoi les forces et les intérêts publics ne peuvent jamais absolument s'en rendre maîtres. On peut dire que l'argent devient de plus en plus institution publique au sens de plus en plus strict du terme : il consiste toujours davantage en ce que puissance publique, institutions publiques, modes de circulation et garanties reconnus par la collectivité font de lui, et dans les objectifs de cette légitimation. C'est pourquoi il est significatif que dans des époques anciennes l'argent ne peut pour ainsi dire se réduire à lui-même, à sa fonction abstraite ; les affaires monétaires s'appuient soit sur des activités spécifiques, soit sur la technique de fabrication ou encore le commerce des métaux précieux. C'était le cas à Vienne au début du XIII[e] siècle pour les teinturiers flamands qui assuraient régulièrement des opérations de change, comme pour les orfèvres, en Angleterre et en partie aussi en Allemagne. Les opérations de change, support exclusif de la circulation monétaire au Moyen Age (puisqu'en tous lieux, par principe, on ne pouvait payer que dans la monnaie locale), étaient à l'origine le privilège de la monnaie elle-même, de la corporation des monnayeurs (« Münzer Hausgenossen »). Plus tard seulement, quand les villes obtinrent le droit de frapper monnaie, le change et le commerce des métaux précieux se dissocièrent de la monnaie. La fonction de la monnaie est donc tout d'abord liée à sa matière, par une union pour ainsi dire personnelle ; dès que la puissance publique s'en porte garante, elle s'affranchit du lien de ses relations habituelles, le change et le commerce du matériau qui la constitue s'ouvrent à tous, et ce précisément à mesure que sa fonction monétaire reçoit une garantie supra-individuelle plus grande. La dépersonnalisation croissante de l'argent, qui entre dans un rapport de plus en plus étroit avec la plus haute sphère sociale centralisée, est liée de façon précise et active à l'intensification de ses fonctions autonomes par rapport à la valeur du métal. C'est sur la *sûreté* de l'argent que repose sa valeur, et le pouvoir politique central, son garant, grandit en se frayant peu à peu son chemin par-delà la signification immédiate du métal, en la refoulant. Il existe ici une analogie avec une nuance du sentiment axiologique à

laquelle on ne prête guère attention. Dès qu'un objet tire sa valeur du fait qu'il en rend un autre accessible, celle-ci est déterminée par deux coefficients : la valeur du contenu de ce qu'il nous procure et la certitude avec laquelle il peut nous le procurer ; l'abaissement de l'un des coefficients peut jusqu'à un certain point ne rien changer à la valeur globale si lui correspond un relèvement de l'autre coefficient. De même, la signification que prend une connaissance pour nous résulte à la fois de sa certitude et de l'importance de son contenu. Dans les sciences de la nature, c'est communément le premier coefficient, dans les sciences humaines, le second qui est prépondérant, ce qui rend fondamentalement possible une égalité de leur valeur globale ; ou alors il faut, comme Aristote, ne pas douter de la certitude du savoir pour faire dépendre sa valeur exclusivement de celle de son objet. Ainsi, à la loterie, la valeur d'un lot résulte à la fois des chances qu'il a de sortir et de la taille du gain éventuel ; ainsi la valeur de n'importe quelle tractation résulte à la fois des chances qu'elle a d'atteindre son but et de l'importance de ce but ; ainsi la valeur d'un titre de rente consiste à la fois dans la sécurité pour le capital et dans le montant du taux d'intérêt. L'argent, lui, ne se comporte sans doute pas exactement ainsi, car avec lui l'accroissement de la sécurité ne s'accompagne d'aucune dévalorisation des objets dont il assure l'obtention ; mais l'analogie joue pourtant, dans la mesure où, avec la certitude croissante de pouvoir être utilisé, son autre coefficient, la valeur interne du métal, peut baisser dans des proportions indéterminées sans altérer sa valeur globale. D'autre part la position sociologique de l'argent a pour cause directe aussi bien que pour effet immédiat de multiplier, de renforcer et de resserrer nécessairement les rapports entre le pouvoir central du groupe et ses éléments particuliers, parce qu'alors les rapports de ces éléments entre eux doivent pour ainsi dire passer à travers lui. Ainsi les Carolingiens s'efforcent-ils déjà visiblement d'évincer l'échange en nature ou en bestiaux au moyen de l'économie monétaire. Il est souvent stipulé qu'on n'a pas le droit de refuser les pièces de monnaie et ce refus est sévèrement puni. Le droit de battre monnaie était exclusivement régalien et la victoire du commerce monétaire représentait ainsi l'extension de la puissance royale à des espaces où auparavant n'existait qu'un type de commerce purement privé, personnel. De la même façon,

la monnaie romaine de métal jaune ou blanc était frappée, depuis Auguste, exclusivement au nom et au service de l'empereur, tandis que le sénat d'une part et les associations communales d'autre part conservaient le droit d'émettre de la petite monnaie ; et on a simplement la généralisation de ces connexions dans le fait que de grands princes ont été si souvent aussi les créateurs de puissants systèmes monétaires : de Darius Ier, Alexandre le Grand, Auguste, Dioclétien jusqu'à Napoléon Ier. Toute la technique qui permet, dans les époques d'économie naturelle, à une grande puissance sociale de se maintenir, l'incite à se suffire à elle-même et à devenir — comme c'est le cas des vastes seigneuries depuis les Mérovingiens — un Etat dans l'Etat ; en économie monétaire, par contre, des puissances analogues se sont développées et maintenues en s'appuyant sur l'organisation étatique. C'est pourquoi l'Etat centraliste moderne doit aussi sa croissance au formidable essor de l'économie monétaire au début des Temps modernes, dû à l'exploitation des réserves de métal américaines. L'autosuffisance des conditions féodales fut détruite quand la monnaie vint se glisser dans toutes les transactions, faisant référence au pouvoir central et plaçant les rapports entre les contractants au-delà d'elle-même : de sorte qu'on a pu voir, dans ce pouvoir qu'a l'argent de pousser les individus plus près de la couronne et de les attacher plus étroitement à elle, le sens profond du système mercantile. D'autre part, le fait que les empereurs allemands se soient laissé arracher cet instrument de centralisation par les seigneurs terriens passe pour l'une des causes essentielles du morcellement de l'Empire, tandis que les rois de France et d'Angleterre, au XIIIe et au XIVe siècle, ont réalisé l'unité de leur royaume grâce au mouvement vers une économie monétaire. L'empire russe dans son ensemble passait déjà pour indivisible quand Ivan III a cependant pourvu ses fils plus jeunes de territoires où ils pouvaient régner en maîtres souverains, réservant seulement au pouvoir central, outre la Haute cour de justice, le droit de battre monnaie. Assurément, la sphère imprécise constituée par les relations commerciales d'un pays et débordant ses frontières politiques, prend une extension et une consistance extraordinaires dès que la monnaie de ce pays, de par sa solidité, devient valable en tous lieux, reliant ainsi tous les points de ce cercle au pays d'origine et y faisant sans cesse référence. Ainsi la circulation du souverain anglais au

Portugal et au Brésil donna un grand prestige au commerce anglais et maintint l'unité des relations commerciales qui rayonnaient dans ces pays-là. En Allemagne, l'évolution a été la suivante : peu après l'époque carolingienne, le roi accorda à des personnes ou à des fondations particulières le droit de battre monnaie, tout en précisant encore lui-même le titre et la forme des pièces de bon aloi. Mais dès avant le XII[e] siècle, les ayant droit peuvent en fixer à leur gré le sceau et le titre et donc en tirer tout le profit qu'ils veulent. Ainsi quand le système monétaire se détache du pouvoir central, cela va de pair avec la dégradation de la monnaie : l'argent est d'autant moins argent véritable qu'il n'est pas garanti par la plus haute sphère sociologique, en l'occurrence par son organe central. La forme régressive de cette connexion ne fait que la confirmer : l'appauvrissement de l'argent eut à son tour une influence sur la dissolution et l'éclatement de cette plus haute sphère dont l'unité lui aurait été indispensable. Il se peut même qu'une relation purement formelle et symbolique ait quelque peu joué un rôle dans ces phénomènes. Un des traits essentiels du métal jaune et du métal blanc, c'est leur relative indestructibilité qui fait que leur *quantum* global demeure quasi constant durant de longues périodes, car tout *quantum* ajouté par prospection du sol demeure insignifiant par rapport au *quantum* déjà existant. Tandis que la plupart des autres objets s'usent, disparaissent et se renouvellent dans le flot incessant, l'argent perdure presque indéfiniment, échappant aux vicissitudes des choses individuelles. Mais il s'élève ainsi au-dessus d'elles, comme l'unité objective du groupe se détache au-dessus des fluctuations individuelles. Car c'est là justement ce qui caractérise la vie propre de ces abstractions concrétisées dans les fonctions du groupe : elles se situent au-delà de leurs réalisations particulières, images tranquilles parmi l'écoulement des phénomènes individuels qui sont comme ramassés en elles, formés puis à nouveau abandonnés par elles ; c'est l'immortalité du roi, située au-delà de sa personnalité contingente, de ses décisions particulières, des destins changeants de son groupe et en faveur de laquelle l'éternité relative de la monnaie à son effigie sert aussi bien de symbole que de preuve. Ce sont les tractations avec des *princes* qui, au XVI[e] siècle, ont créé les premières tractations purement monétaires de grand style ; la fréquentation du prince qui en

résulta fit apparaître le commerce de marchandises, jusqu'alors encore lié à ces tractations, comme quelque chose de plébéien au-dessus de quoi s'élevait le marchand pratiquant le commerce de l'argent en analogie avec la dignité royale. Ainsi la haine vouée par les socialistes à l'argent peut bien ne pas seulement viser la supériorité économique — à lui attribuée — du capitaliste privé sur le travailleur, mais elle peut aussi venir de leurs instincts anti-monarchistes ; car même si cette objectivation du groupe dans sa totalité, dont l'argent a besoin, ne doit pas nécessairement se réaliser sous la forme monarchique, c'est tout de même cette forme-là qui, dans l'histoire contemporaine, a permis le plus vigoureusement d'insérer le pouvoir central dans les fonctions économiques du groupe. Même la fixité des résidences princières, qui favorise tant la centralisation, n'est possible qu'avec des impôts en argent ; aux impôts en nature non transportables correspondent les déplacements de la cour qui les consomme partout *in natura*. Il en va de même quand la politique fiscale moderne tend bien souvent à abandonner aux communes les impôts réels, mais à attribuer à l'Etat l'impôt sur les revenus. En se tournant uniquement vers les revenus en argent des particuliers, l'imposition du pouvoir central saisit justement le bien avec lequel elle entretient d'emblée la relation la plus stricte. La formation des hauts fonctionnaires, dans un rapport étroit au financier, n'est ici qu'un symptôme de cette évolution centraliste ; dans la féodalité, le fonctionnariat est décentralisé, la propriété terrienne du vassal, éloignée dans l'espace, fait qu'il se désintéresse de l'instance centrale, tandis que le paiement du salaire en espèce, toujours renouvelé, l'y ramène, rendant sa dépendance par rapport à elle de plus en plus étroite. C'est pourquoi, devant la constante détérioration de sa monnaie, la Porte a été contrainte une fois, au début du XIX[e] siècle, de faire frapper pour ses employés et ses officiers des pièces deux fois plus lourdes parce que, vis-à-vis des fonctionnaires de l'Etat proprement dits, elle avait besoin d'un argent réellement valable. C'est pourquoi le fonctionnariat ne pouvait connaître cet immense accroissement et cette amélioration qu'avec l'économie monétaire ; mais celle-ci n'est elle-même pas autre chose que l'un des symptômes de ce rapport entre l'argent et la cohésion du groupe, objectivée en une formation centrale particulière. Chez les Grecs, ce rapport était soutenu à l'origine non par l'unité

étatique mais par l'unité religieuse. Tout argent hellénique a d'abord été sacré, tout autant issu du corps sacerdotal que les autres notions de mesure valables en tous lieux : poids et mesures, calendrier. Et ce corps sacerdotal représentait en même temps l'unification des provinces ; les associations primitives reposaient uniquement sur une base religieuse, parfois la seule constante pour des territoires relativement étendus. Les sanctuaires signifiaient, au-dessus des particularismes, la centralisation et c'est ce qu'exprime l'argent, portant sur lui le symbole de la divinité commune. L'unité religieuse de la société, qui s'était cristallisée dans le temple, reprit pour ainsi dire de la fluidité avec l'argent qu'il dépensait, et lui conféra un fondement et une fonction dépassant largement la signification du métal de la pièce proprement dite. Portée par ces constellations sociologiques qu'elle porte à son tour, la signification des fonctions monétaires s'amplifie et se réalise aux dépens de la substance monétaire. Quelques exemples et réflexions pourront expliciter ce processus. Parmi tous les services rendus par l'argent et qui lui donnent son contenu, je choisirai les suivants : facilités du commerce, solidité du critère de valeur, mobilisation des valeurs et accélération de leur circulation, condensation en une forme aussi compendieuse que possible.

Tout d'abord je voudrais souligner que les dévaluations évoquées plus haut, opérées par les princes, en désavantageant énormément les masses, éclairent justement de la façon la plus crue la valeur fonction de l'argent par rapport à la valeur du métal. Ce qui incitait les sujets à accepter la monnaie dégradée et à se dessaisir pour elle d'une monnaie en meilleur métal, c'était justement que la première remplissait l'objectif commercial de l'argent. La monnaie que frappaient les seigneurs ayant ce privilège était l'équivalent indûment accru de la valeur fonction de l'argent ; c'est la raison pour laquelle les sujets étaient contraints d'accepter cet échange de monnaie, c'est-à-dire le sacrifice de sa valeur métal. Mais ceci n'est que le phénomène tout à fait général dont il semble bien qu'on ait la manifestation spécifique la plus pointue dans le fait qu'un argent mieux adapté par sa forme aux relations commerciales est supérieur à un autre, et cela non seulement à contenu substantiel égal : il peut même de ce fait dépasser sa propre signification substantielle aussi largement que dans le cas suivant. En 1621, quand la

détérioration de la monnaie bas-allemande avait fait monter la valeur du reichsthaler de 48 à 54 schillings, les autorités du Holstein, de Poméranie, de Lübeck, Hambourg et autres publièrent un édit monétaire commun selon lequel le thaler, à partir d'un moment donné, ne devait plus valoir que 40 schillings. Bien que cela eût été en général estimé juste et salutaire, et accepté comme tel, le thaler a continué encore longtemps à valoir 48 schillings, pour une plus grande facilité de distribution et de calcul. C'est la même chose, à un niveau bien plus élevé et plus complexe, quand les bourses aujourd'hui, avec les titres de rentes émis par coupons plus gros ou plus petits, ont coutume de coter les seconds un peu plus haut que les premiers parce qu'ils sont plus recherchés, plus propices aux petits échanges commerciaux — bien que leur valeur *prorata* soit strictement la même. En 1749, un comité pour la politique monétaire dans les colonies américaines a même déclaré : dans des pays à économie peu développée qui consomment plus qu'ils ne produisent, l'argent doit toujours être plus mauvais que celui des voisins plus riches, sinon il filerait inévitablement vers ceux-ci. Ce cas ne représente donc qu'une forme plus intense et plus achevée de la réalité précisément évoquée : l'adéquation d'une certaine forme monétaire à la réalisation de calculs et de paiements confère à cette forme une valeur qui est intentionnellement rehaussée bien au-dessus de son taux objectif. La finalité fonctionnelle de l'argent a dépassé ici sa valeur substance au point d'opérer un retournement de sens. Ici trouvent place, comme preuve du dépassement de la valeur métal par la valeur fonction, tous les cas où une petite monnaie de tout à fait médiocre valeur a pu, face au métal précieux, afficher un prix parfois incroyable. Cela se produit par exemple dans les districts des chercheurs d'or, où les richesses extraites engendrent des relations commerciales intenses, sans procurer pour autant le moyen d'échange pour les petits besoins quotidiens. Ainsi avait éclaté chez les chercheurs d'or du Brésil à la fin du XVII[e] siècle une pénurie de petite monnaie que le roi du Portugal exploita pour faire passer de la monnaie d'argent contre un énorme agio en or. Plus tard, en Californie aussi, de même qu'en Australie, il est arrivé que les chercheurs d'or, rien que pour avoir de la petite monnaie, l'aient payée avec de l'or de 2 à 16 fois sa valeur métal. Ce qu'il y a de pire dans ce genre, c'est l'état de la monnaie qui régnait naguère

encore en Turquie (une récente réforme y serait actuellement en cours). Il n'existe là-bas ni pièces de nickel ni pièces de cuivre, la petite monnaie consiste en de misérables alliages d'argent, « aetiliks », « beschliks » et « métalliques », toutes en quantités nettement insuffisantes pour le commerce. En conséquence, ces pièces dont la valeur nominale avait été réduite environ de moitié par le gouvernement lui-même en 1880, ont cependant conservé celle-ci inchangée, ne faisant aucun disagio notable par rapport à l'or ; et même les « métalliques », qui passent pour le pire des symboles monétaires en circulation dans le monde entier, se trouvent quelquefois à égalité avec l'or ! C'est cela précisément qui est hautement caractéristique : la monnaie la plus insignifiante est justement la plus importante pour le commerce, et elle est estimée exclusivement en fonction de cette importance-là — c'est pourquoi aussi, en tous lieux, ce sont les petites pièces qui sont d'abord objets de dévaluation. Le prix des « métalliques » comporte ce paradoxe qu'une monnaie peut être d'autant plus précieuse qu'elle est dénuée de valeur — parce que précisément son absence de valeur substance la rend apte à certaines prestations fonctionnelles qui peuvent alors rehausser sa valeur dans des proportions presque illimitées.

La conscience et l'effectivité accrues de la signification fonctionnelle de l'argent ont permis également d'élever une objection contre la monnaie de métal blanc : ce que l'on demande à l'argent, c'est d'abord et avant tout d'être pratique et maniable. On peut par exemple conserver un aliment, même si son utilisation entraîne de gros inconvénients, pourvu qu'il soit nourrissant et savoureux, ou bien aussi un vêtement mal pratique parce qu'il est beau ou chaud. Mais un argent mal pratique serait comme un aliment non mangeable ou un vêtement non portable. Car l'objectif suprême de l'argent est de faciliter les échanges de biens. La différence avec les biens évoqués ici en comparaison repose sur le fait que l'argent possède moins — et ne pourrait posséder davantage — de qualités secondaires, à côté de sa qualité principale, que les autres biens. Comme il est l'abstraction absolue, au-dessus de tous les biens concrets, toute qualité extérieure à sa pure destination est surcharge et détournement abusifs.

Que rehausser ou abaisser une fonction de l'argent puisse rehausser ou abaisser sa valeur, indépendamment de sa valeur

substance, ce principe vaut même pour le critère d'estimation de l'argent qui semble étroitement lié à sa valeur substance, à savoir la stabilité de sa valeur. Les empereurs romains possédaient, comme on l'a déjà évoqué, le droit exclusif de frapper la monnaie d'or et d'argent, tandis que les pièces de cuivre, c'est-à-dire l'argent crédit, étaient frappées par le Sénat et en Orient par les villes. Cela offrait d'emblée une certaine garantie contre une inondation du pays, du fait de l'empereur, par de la monnaie divisionnaire dépourvue de valeur substance. Finalement le résultat en a été tout simplement que les empereurs s'en tinrent à la dévaluation du métal blanc, qui était en leur pouvoir ; et ce fut ensuite le point de départ de l'immense décadence du système monétaire romain. D'où une curieuse inversion des rapports de valeur : le métal blanc dévalué tomba au rang de monnaie crédit, tandis que le cuivre, pour s'être maintenu passablement inchangé, reprit dans une assez grande mesure le caractère de monnaie valeur. La qualité de stabilité de la valeur, par son niveau relativement élevé ou abaissé, est donc ici capable d'inverser complétement les caractères habituels des substances métal en tant que supports de la valeur monétaire. Au nom de ce dépassement de la valeur substance par la valeur stabilité, on a souligné alors que le passage d'un pays de monnaie fiduciaire à la monnaie-or ne devrait pas nécessairement entraîner avec soi la reprise des paiements au comptant. Dans un pays comme l'Autriche par exemple, dont les billets ne font plus de disagio par rapport au métal blanc, on réaliserait par le simple passage à une comptabilité or le progrès décisif que représente la monnaie-or, à savoir la stabilisation de la valeur monétaire : la fonction de la substance en question pourrait ainsi être obtenue tout à fait en dehors de cette substance. Et récemment même, l'intérêt pour la solidité de la valeur monétaire a conduit à demander la suppression complète de la couverture métal des billets, car son existence créerait aussitôt pour les différents pays un système commun soumettant le commerce intérieur de chacun à toutes les oscillations qui agitent les destins politiques et économiques des autres ! Une monnaie de papier non couverte offre, par son inaptitude à l'exportation, non seulement l'avantage de rester dans le pays, disponible sur place pour toutes les entreprises, mais avant tout une totale solidité de la valeur. Si attaquable que soit cette théorie, le simple fait qu'elle existe montre comment

le concept monétaire se détache psychologiquement du concept substantiel et se réalise de plus en plus à travers la représentation de ses prestations fonctionnelles. En outre, toutes ces fonctions de l'argent, visiblement, sont soumises aux conditions qui président à sa propre résolution générale en fonctions : à chaque moment donné elles ne jouent qu'incomplétement, leur concept désignant un objectif de développement situé à l'infini. Déjà, par le simple fait que les valeurs qu'il doit mesurer et dont il doit exprimer la relation mutuelle sont du domaine purement psychologique, la stabilité dans la taille et dans le poids lui est refusée.

Cependant la pratique, placée devant la question de savoir comment se comporter dans la restitution d'un prêt lorsque la valeur de l'argent s'est modifiée dans l'intervalle, compte avec cette stabilité de la valeur comme avec une réalité. S'il s'agit par exemple d'une chute de la valeur monétaire, de telle sorte que la même somme, à la restitution, a perdu de sa valeur, ce n'est pas pris en ligne de compte par la loi : l'identité de la somme d'argent passe tout uniment pour identité de valeur. Mais là où c'est la monnaie qui se dévalue, soit par alliage, soit par un changement de titre, les lois décident qu'il faudra restituer tantôt la somme correspondante, calculée d'après le nouveau titre, tantôt la même quantité de métal fin, tantôt, mécaniquement, la valeur nominale de la dette. Donc, en somme, l'idée que l'argent conserve sa valeur inchangée domine. Or cette stabilité, comme aussi celle des objets naturels qui n'est jamais mise en doute dans un emprunt, est une fiction : un quintal de pommes de terre que l'on emprunte au printemps pour le rendre plus tard *in natura*, aura éventuellement beaucoup gagné ou beaucoup perdu de sa valeur. Mais ici on peut se replier sur la signification immédiate de l'objet : tandis que la valeur d'échange de la pomme de terre peut varier, sa valeur alimentaire et nutritive demeure inchangée. L'argent ne possédant aucune valeur de ce genre, mais uniquement sa valeur d'échange, l'hypothèse de sa stabilité en est d'autant plus remarquable. Son développement téléologique va tendre à établir la vérité de cette fiction nécessaire à la pratique. On a déjà souligné à propos de la monnaie de métal fin, que son rapport à la parure servait la stabilité de sa valeur : car le besoin de parure étant très élastique, dès que la réserve de métal augmente il en absorbe un plus grand *quantum*, empêchant

par-là une pression trop forte sur sa valeur, tandis que, si c'est le besoin d'argent qui va croissant, les réserves de parure servent de réservoir où puiser le *quantum* nécessaire permettant de limiter l'augmentation des prix. Mais dans la continuation de cette tendance il y a, semble-t-il, la finalité d'éliminer totalement l'argent substance. Car même une substance aussi adéquate que le métal fin ne peut totalement se soustraire aux oscillations dues à ses propres conditions de demande, de production, de fabrication, etc., et qui jusqu'à un certain point n'ont rien à voir avec ses prestations comme moyen d'échange et d'expression des valeurs relatives des marchandises. La stabilité complète, l'argent ne pourrait l'atteindre que s'il n'était absolument plus rien pour soi, mais seulement la pure expression du rapport de valeur des biens concrets entre eux. Alors il aurait atteint cette immobilité, aussi peu affectée par les oscillations des biens que le mètre-étalon par la diversité des grandeurs réelles qu'il mesure. Et la valeur qui lui reviendrait par la prestation de ce service parviendrait à un maximum de stabilité : en effet, la régulation de la relation entre l'offre et la demande se ferait de façon beaucoup plus précise que lorsqu'elle dépend d'une substance dont le *quantum* n'est qu'imparfaitement soumis à notre volonté. On ne nie pas pour autant que, dans certaines circonstances historiques et psychologiques, l'argent lié au métal présente plus de garanties de stabilité que celui qui s'en détache, comme je viens de l'affirmer. De même, pour reprendre les analogies ci-dessus évoquées, il est possible que l'amour le plus profond et le plus sublime soit celui qui unit deux âmes, abstraction faite de tout reliquat terrestre — mais tant que cet amour-là est inaccessible, un maximum de sentiment d'amour va se manifester là où une relation purement spirituelle reçoit un supplément et une médiation de la proximité et de l'attraction des sens ; ainsi le paradis remplit-il sans doute les promesses merveilleuses de sa félicité quand la conscience de celle-ci n'a pas à s'élever au-dessus de sentiments contraires, mais tant que nous sommes des humains, seuls d'autres états d'âmes existants, douleur, indifférence, abaissement, peuvent par le sentiment de la différence nous rapporter un bonheur positif. Par conséquent, si dans la constitution sociale idéale l'argent complétement a-substantiel doit être le moyen d'échange absolument adéquat à sa finalité, d'ici-là cependant, la liaison à une substance peut être,

relativement, la condition de sa plus grande adéquation à cette finalité. Cette dernière circonstance ne signifie donc pas qu'il se détourne du chemin qui le mène indéfiniment à sa dissolution en un support, simple symbole de sa pure fonction.

On observe un stade particulier de ce processus de séparation entre la valeur fonction et la valeur interne de l'argent, dans les cas où l'estimation des valeurs se fait en un argent qui n'est absolument pas celui où s'effectuent les paiements réels. L'argent ne peut remplir le service d'échange sans remplir en même temps des services de mesure, tandis que ces derniers se montrent d'une certaine façon indépendants du premier. Dans l'Egypte ancienne les prix étaient déterminés d'après l'*uten*, un morceau de fil de cuivre tordu, mais les paiements se faisaient dans les divers articles de nécessité courante. Au Moyen Age, le prix monétaire est fixé de multiples façons, mais l'acheteur a le droit de payer *in quo potuerit*. En bien des endroits d'Afrique, l'échange des biens s'accomplit aujourd'hui d'après une *valuta*-argent souvent bien compliquée, mais la plupart du temps sans que l'argent soit là. Au XVI[e] siècle, sur les marchés de changes gênois, d'une importance extraordinaire, les affaires se déroulaient dans une valeur unique, le scudo de 'marchi. Celle-ci n'était exprimée dans aucune forme de monnaie existante, elle était au contraire purement imaginaire : 100 scudi valaient à peu près 99 des meilleurs écus d'or. Tous les engagements étaient pris en scudi de 'marchi, avec pour effet que la monnaie étalon, grâce à son idéalité précisément, était une monnaie tout à fait solide, échappant aux vicissitudes et aux irrégularités de la monnaie frappée. La compagnie anglaise elle aussi a dû, pour faire face à la dévaluation, à la détérioration et à la falsification de la monnaie indienne, introduire le rupee current, une monnaie qui n'a jamais été frappée, correspondant à un certain *quantum* de métal blanc et donnant simplement la mesure qui servait à vérifier la valeur des monnaies réelles dégradées. Celles-ci alors, grâce à la solidité d'une telle mesure idéelle, y gagnaient la solidité de leur valeur relative. Ainsi on avait presque atteint le stade que ce théoricien du début du XIX[e] siècle a devant les yeux : quand il déclare que tout argent, que ce soit sous forme de monnaie ou autre, permettant les échanges commerciaux, n'est qu'une assignation sur des biens échangeables, il en vient finalement à nier toute réalité de l'argent ; il oppose, à

proprement parler, la monnaie à l'argent, celle-ci étant une « assignation », calculée d'après l'argent, tandis que l'argent lui-même serait la mesure idéale pour toutes les valeurs correspondant aux biens. Ici donc le principe du *scudo di marchi* est érigé en théorie générale, l'argent est tellement idéalisé en une forme pure et un concept relationnel qu'il ne coïncide plus avec aucune forme de réalité concrète, le seul rapport qu'il garde avec elle étant celui qui existe entre la loi abstraite et le cas empirique. Dans les occurrences précédentes, la fonction de mesurer la valeur s'est séparée de son support substantiel : la monnaie-calcul entre, volontairement pour ainsi dire, en opposition avec la monnaie-métal pour aller se situer au-delà de celle-ci. Dans le contexte en question ici, l'argent idéal rend les mêmes services que le bon argent, car celui-ci n'est du bon argent que par sa fonction : garantir les mesures de valeurs qui s'accomplissent avec son aide.

Or, cela nous mène encore plus loin, c'est-à-dire aux cas où la valeur de l'argent est remplacée par des équivalents, dans la mesure où ceux-ci font apparaître la mobilisation des valeurs comme l'un des services essentiels de l'argent. Plus l'importance de l'argent comme moyen d'échange, comme mesure de valeur, comme moyen de conservation, etc., d'insignifiante qu'elle était à l'origine, devient prépondérante par rapport à sa dite valeur substance, plus grande est la quantité d'argent pouvant circuler de par le monde sous une autre forme que la seule forme métal. Et la même évolution qui mène de l'argent, limité par sa rigidité et bloqué dans sa substance, à ces formes de remplacement, continue à l'intérieur de ces dernières : par exemple dans le passage de la reconnaissance de dette nominale au titre au porteur. Observons les étapes de cette évolution. La clause accompagnant la reconnaissance de dette, qui permet non seulement au prêteur véritable mais au simple porteur du titre d'encaisser l'argent, se rencontre déjà, certes, au Moyen Age, mais non pour transférer sa valeur, simplement pour faciliter l'encaissement par un représentant du créancier. Cette mobilisation purement formelle du papier devient plus effective avec le billet en blanc français, en circulation à la bourse de Lyon. Celui-ci renvoyait encore, formellement, à un créancier individuel, mais dont le nom n'était pas porté ; cependant dès qu'on inscrivait un nom dans l'espace en blanc, le créancier se

trouvait déterminé individuellement. Les véritables relations commerciales uniquement avec des titres au porteur, ont commencé au XVI[e] siècle à Anvers ; nous savons qu'au début on refusait souvent de les payer le jour de l'échéance, quand ils étaient mis en recouvrement sans cession nominale ; à tel point qu'il fallut une ordonnance impériale pour établir le principe de leur validité. Nous avons là une progression très nette. La valeur en question est d'abord en quelque sorte coincée entre le créancier et le débiteur dans la reconnaissance de dette individuelle ; elle acquiert une première mobilité du fait qu'elle peut au moins être touchée par une tierce personne, même si c'est pour le compte du créancier originel ; ce mouvement s'élargit lorsque le titre en blanc, sans la supprimer tout à fait, retarde du moins à volonté la désignation nominale du créancier ; enfin, dans le simple titre au porteur qui passe de main en main comme une pièce de monnaie, la valeur se trouve entièrement mobilisée. Ceci apparaît comme l'autre face, ou le tournant pour ainsi dire subjectif de l'évolution observée plus haut, dans les assignations sur le trésor d'Etat. Etant donné que celles-ci étaient établies non plus sur des revenus particuliers de la couronne, mais finalement sur les revenus de l'Etat, elles perdaient leur fixation à un individu côté débiteur, sortaient de leur limitation substantielle pour entrer dans le mouvement général de l'économie de l'Etat et, du simple fait que le contrôle de leur qualité propre était désormais supprimé, elles devenaient, pour la valeur qu'elles représentaient, des supports d'une mobilité infiniment plus grande.

Avec cette accélération générale de la circulation des valeurs, on voit maintenant directement se développer aussi la relation entre substance et fonction de l'argent. A l'encontre d'une conception unilatérale de la relation entre l'argent et ses substituts, on a souligné que ces derniers — chèques, changes, warrants, virements — n'évincent pas l'argent, mais permettent seulement des transactions plus rapides. On voit très bien justement cette fonction assurée par les représentants de l'argent dans le fait que les billets perdent peu à peu leurs valeurs élevées, donc peu mobiles, pour des valeurs de plus en plus petites : jusqu'en 1759, la banque anglaise ne délivrait pas de billets inférieurs à 20 livres, la banque de France ne délivrait jusqu'en 1848 que des billets de 500 francs. Quand ces substituts vinrent

remplacer le paiement comptant, ils dispensent certes le particulier de garder en caisse une somme d'argent importante, cependant l'avantage de l'opération réside en ceci que l'argent ainsi libéré peut travailler ailleurs, notamment dans la banque des chèques. Ce qu'on économise ici, ce n'est pas à vrai dire l'argent, mais seulement sa présence passive dans la caisse. On peut observer partout aussi qu'argent à crédit et argent comptant, loin de se substituer simplement l'un à l'autre, se communiquent mutuellement un mouvement plus animé. Quand la plus grande partie de l'argent comptant se trouve sur le marché, l'économie de crédit s'affole souvent elle aussi, jusqu'à présenter des aspects pathologiques : ce fut le cas au XVI[e] siècle, avec ses crédits si énormes et si peu solides, liés aux grandes importations de métal, et jusqu'à la fièvre des fondateurs « au temps des 5 milliards » en Allemagne. Si argent et crédit se renforcent ainsi mutuellement dans leur signification, c'est parce qu'ils sont appelés à assumer la même fonction : de sorte que lorsque cette dernière se manifeste plus fortement dans le développement de l'un, l'autre se trouve aussi entraîné dans un mouvement pareillement animé. Et cela ne contredit nullement cette autre relation entre eux : celle qui fait que le crédit rend l'argent comptant superflu. Ainsi, dit-on, il y avait en Angleterre, dès 1838, malgré l'énorme croissance de la production, moins d'argent comptant disponible que cinquante ans auparavant et, en France, moins qu'avant la Révolution. Cette double relation entre deux phénomènes qui relèvent de la même cause fondamentale, à savoir, d'une part se renforcer mutuellement, d'autre part s'évincer et se substituer l'un à l'autre, n'est nullement chose inconcevable et encore moins chose rare. Je rappelle que le sentiment fondamental de l'amour peut s'exprimer par le sensuel ou par le spirituel, à telle enseigne que ces deux modes de manifestation se renforcent mutuellement, mais aussi que l'un tend à exclure l'autre, une interrelation entre les deux possibilités permettant bien souvent de réaliser ce sentiment fondamental de la façon la plus profonde et la plus vivante ; je rappelle que les différentes activités de l'instinct de connaissance, qu'elles se stimulent ou qu'elles s'évincent les unes les autres, révèlent pareillement l'unité de l'intérêt fondamental ; enfin, en troisième lieu, je rappelle les énergies politiques au sein d'un groupe, constituées en partis divergents, selon la nature et

le milieu des différents individus : elles donneront pourtant la mesure de leur force aussi bien dans la passion du combat entre les partis que dans leur capacité à s'unifier à l'occasion pour une action commune, sous la pression de l'intérêt général. Ainsi la signification du crédit — d'une part, être avec l'argent liquide en circulation dans une relation de stimulation réciproque, et d'autre part remplacer celui-ci — ne fait que montrer l'unité du rôle qui incombe à l'un et à l'autre.

Or, ce qui s'accroît, ce n'est pas l'argent substance, comme semble l'exiger la multiplication des transactions, mais sa rapidité de circulation. J'invoquais plus haut que, dès 1890, la banque française a eu un chiffre d'affaires sur comptes courants 135 fois supérieur à la somme des paiements effectifs (54 milliards pour 400 millions de francs), et la banque impériale allemande a même multiplié cette somme des paiements effectifs par 190. D'une manière générale, on ne voit pas toujours bien clairement avec quelle quantité infinitésimale de substance l'argent remplit son office. Le phénomène tellement frappant de l'argent qui disparaît au moment où éclate une guerre ou telle autre catastrophe, comme s'il était rentré sous terre, s'explique tout simplement par le blocage de la circulation monétaire, causé ou renforcé par l'angoisse du particulier à se séparer de son argent, ne fût-ce que momentanément. En temps normaux, la rapidité de sa circulation fait passer sa substance pour beaucoup plus étendue qu'elle n'est en réalité, de même qu'une petite étincelle incandescente, tournoyant rapidement en cercle dans l'obscurité, apparaît comme un cercle incandescent complet, pour être de nouveau réduite à son minimum de substance à l'instant même où elle cesse de se mouvoir. C'est ce qui se produit de la façon la plus brutale avec un mauvais argent. Car l'argent appartient à cette catégorie de phénomènes dont l'activité se maintient dans des limites prévisibles et des proportions déterminées tant qu'elle garde une forme et une marche normales, mais qui créent des dommages incalculables et presque illimités dès qu'il y a détournement ou aggravation de cette activité. La puissance de l'eau et du feu en sont les exemples typiques. Comme le bon argent n'est pas grevé d'autant d'effets secondaires que le mauvais, et comme son utilisation n'exige donc pas autant de supputations, de prudence et de mesures accessoires, sa circulation est plus aisée et plus fluide. Plus

précise est la forme dans laquelle il remplit l'office de l'argent pur et simple, plus son *quantum* peut être réduit au minimum et plus il est facile de lui substituer son propre mouvement. Au lieu d'être obtenu par un accroissement du *quantum* d'argent substance en circulation, l'accroissement des transactions peut l'être aussi bien par la miniaturisation des pièces de monnaie. L'évolution de la monnaie va en règle générale des plus grandes aux plus petites pièces et je prendrai dans cette évolution le cas typique suivant : en Angleterre, le farthing (= 0,12 g d'argent) a longtemps été la pièce de monnaie la plus petite ; c'est seulement à partir de 1843 qu'on a commencé à frapper des demi-farthings. Jusqu'alors, toutes les valeurs inférieures à un farthing étaient exclues du commerce monétaire et, pour toutes celles qui se situaient entre deux nombres entiers de farthing, ce commerce était rendu difficile. Un voyageur raconte comment en Abyssinie (1882) le commerce est extrêmement gêné par le fait qu'on n'y reconnaît qu'une seule pièce de monnaie bien précise, le thaler à l'effigie de Marie-Antoinette de 1780, la monnaie divisionnaire faisant quasi totalement défaut. Si donc quelqu'un veut acheter un demi-thaler d'orge, il doit accepter par la même occasion n'importe quel objet pour le reste de l'argent. Par contre, on dit qu'au royaume de Bornou, dans les années 60, le commerce était particulièrement facile du fait que la valeur de ce thaler y est divisée en quelque 4 000 coquillages cauris et que le pauvre y dispose ainsi d'argent pour les plus petites quantités de marchandises. Naturellement, la miniaturisation de la monnaie a pour conséquence qu'il ne se fait plus autant de choses gratuitement ; prêter et venir en aide, qui sont de règle dans les conditions primitives, disparaissent dès que pour le service le plus minime on dispose d'un équivalent monétaire, lequel est donc exigé. Mais ce sacrifice sans contre-partie, qui est d'abord nécessité sociale, puis obligation morale ou gentillesse volontaire, ne représente pas encore un type d'économie véritable et capable de développement, pas plus que, dans la situation inverse, la rapine. Pour ce faire, le sacrifice doit s'accompagner d'une vue objective du commerce et de ses objets. Le processus subjectif est sûrement d'une haute valeur, y compris sur le plan économique, mais il impose à l'économie des limites très étroites ; et celles-ci ne peuvent être dépassées que par des mesures qui, assurément, dans l'immédiat, détruisent ces valeurs-là, comme par exemple

l'introduction de pièces aussi petites que possible. L'atomisation, pour ainsi dire, de la substance monétaire intensifie extraordinairement les activités commerciales ; en accélérant le rythme des transactions monétaires, elle augmente leur nombre ; c'est-à-dire que, pour l'argent, une certaine manière de fonctionner peut se substituer à des augmentations quantitatives de substance.

Enfin, il est aussi certaines prestations de l'argent qui d'emblée ont un sens étranger à la nature substantielle. Une des fonctions de l'argent consiste, non seulement à représenter dans son langage propre, mais aussi à condenser la signification économique des objets : dans l'unité de la somme d'argent qui sert à payer un objet se retrouvent condensées aussi bien les valeurs de tous les moments de sa jouissance, peut-être répartis sur une longue période, que les valeurs particulières de ses différentes composantes, souvent éloignées dans l'espace, sans compter les valeurs de toutes les forces et substances qui le préparent et débouchent en lui. Un prix, quel que soit le nombre des unités monétaires qui le constituent, fait l'effet d'un tout : la parfaite interchangeabilité de ses parties ramène sa signification au seul niveau quantitatif, créant à partir d'elles une unité parfaite comme on n'en rencontre guère dans la pratique. Quand, même d'un objet de haute valeur et de grande complexité, comme une propriété terrienne par exemple, on dit qu'il vaut un demi-million de marks, cette somme, quelles que soient les hypothèses et les supputations qui ont permis de l'établir, résume la valeur dudit bien en un concept tout à fait unifié, exactement comme quand on fait l'estimation d'une chose unifiée en soi, au moyen d'un concept monétaire unifié en soi, par exemple : une heure de travail vaut un mark. On pourrait à la rigueur prendre comme comparaison l'unité du concept qui résume l'essence d'une série de formes individuelles : par exemple, quand je forme le concept général d'arbre, j'abstrais ses caractéristiques à partir de leurs manifestations très diverses dans des arbres particuliers, et ces caractéristiques ne se retrouvent plus les unes à côté des autres, mais compénétrées, en une entité unifiée. De même que le sens profond du concept n'est pas d'être une pure juxtaposition de caractéristiques, mais d'exprimer l'unité idéale où celles-ci, malgré toutes leurs formes diverses, se rencontrent et se fondent — de même le prix fait converger toute la signification

économique multiple et extensive de l'objet en une unité pour ainsi dire dépourvue d'étendue. Assurément, on pourrait croire que ce caractère purement quantitatif devrait précisément empêcher cela, que jamais un mark ne pourrait former avec un autre mark une unité semblable à celle des éléments d'un corps vivant ou d'un groupe social, qu'il leur manquerait toujours cette imbrication mutuelle et qu'ils sont éternellement voués à la juxtaposition. Mais ceci en réalité n'est pas valable dans le cas où la somme d'argent exprime la valeur d'un objet. Un demi-million de marks représente en soi et pour soi, certes, un simple conglomérat d'unités sans rapports entre elles ; par contre, comme valeur d'une propriété terrienne, il est le symbole unifié, l'expression ou l'équivalent de son degré de valeur, et nullement une simple juxtaposition d'unités de mark particulières : de même, lorsqu'on dit que la température de l'air fait 20 °C, on ne pense nullement à une somme de 20 degrés particuliers, mais à un état de chaleur tout à fait unitaire en soi. Cela correspond à ce rôle de l'argent de condenser des valeurs, comme je l'ai évoqué. En cela il se rattache aux grandes forces de la civilisation dont l'essence est partout de réunir le plus d'énergie possible sur le plus petit espace et de surmonter, grâce à cette concentration des énergies, les résistances passives et actives à nos objectifs. Ici, c'est avant tout la machine qu'il faut évoquer : non seulement sous cet aspect évident qu'elle concentre les forces naturelles et les dirige sur la voie d'une activité conforme à nos souhaits, mais aussi sous cet autre qui fait que toute amélioration de la machine et accélération de sa vitesse contraint l'ouvrier à intensifier son investissement énergétique. C'est précisément la raison pour laquelle progrès du machinisme et réduction du temps de travail peuvent et doivent si souvent aller de pair : parce que l'amélioration de la machine met aussi bien les forces humaines que les forces naturelles, sous une forme plus ramassée et quasi sans faille, au service de nos objectifs. Je vois la même tendance de civilisation se réaliser à l'intérieur de notre vision de monde, dans la maîtrise des lois de la nature : par opposition à l'attachement au phénomène particulier, à la contingence et à l'isolement qui caractérisent l'empirisme primaire, la loi naturelle représente une énorme condensation de la connaissance ; elle résume en une formule concise le mode d'apparition et le développement d'innombrables cas particuliers,

l'esprit comprime là l'extension spatiale et temporelle de l'événement en un système lisible dans lequel l'univers entier se trouve pour ainsi dire contenu à l'état latent. Dans un tout autre domaine, le remplacement des armes blanches par les armes à feu présente la même forme d'évolution. La poudre possède cette énorme condensation d'énergie qui déchaîne, avec un minimum d'effort musculaire, un effet extensif absolument impossible à obtenir directement. Et peut-être même le poids que prend la personnalité différenciée au sein du mouvement historique, succédant aux organisations gentiles, familiales et coopératives, relève-t-il du même principe. Tandis que les forces de mouvement irradient à partir de porteurs de plus en plus individualisés, mais dans des limites extérieures plus étroites, elles paraissent plus comprimées qu'auparavant : les facteurs du destin qui, dans la fusion étroite de l'individu au sein de son groupe, sont répartis à travers celui-ci, se concentrent maintenant dans l'individu lui-même ; le droit d'autodétermination de l'homme moderne qui correspond à ses finalités, ne pouvait apparaître autrement que dans l'étroite forme de son existence personnelle, avec son *quantum* considérablement accru de possibilités d'action réunies en faisceau. Et cela n'est pas contradictoire avec le fait qu'en même temps les fonctions de ces communautés étroites sont en grande partie passées au macro-Etat tellement plus extensif. En effet, du point de vue de ses prestations réelles, le mode d'existence de l'Etat moderne, avec son organisation de fonctionnaires, ses moyens de puissance, sa centralisation, est infiniment plus intensif que celui des petites communautés primitives. L'Etat moderne repose sur une réunion, une imbrication, une unification considérables de toutes les forces politiques ; de sorte que l'on peut affirmer directement : face aux gaspillages de forces causés par la division d'une nation en ces communautés indépendantes, de très petite extension et respectivement centralisées, la personnalité libre et différenciée d'une part, aussi bien que le macro-Etat moderne d'autre part, représentent une réunion incomparable des forces ; ainsi, dans les tensions sociales, les forces revêtent une forme tellement concise que devant chaque exigence particulière on peut avec un minimum de nouvelle dépense d'énergie atteindre un maximum de résultat. Or, il est intéressant de bien voir que l'argent, en exprimant la valeur des choses de la façon la plus brève et la plus

concise, non seulement se rattache à ces exemples de la tendance historique à la condensation des forces, mais qu'il la confirme encore par ses rapports directs avec maints exemples allant dans le même sens, tout en relevant de domaines bien différents. A l'époque de l'apparition des armes à feu, *pecunia* devint le *nervus belli*, la poudre priva le chevalier et le citoyen de leur arme pour la placer dans la main du mercenaire, faisant ainsi de sa possession et de son usage le privilège du détenteur d'argent. Point n'est besoin de démontrer combien l'apparition et les progrès du machinisme sont étroitement liés à l'argent. Mais il m'appartiendra de prouver plus loin que cette évolution, qui mène de la formation des groupes primitifs, d'une part à la libération de l'individualité et d'autre part à l'élargissement en un macro-Etat, présente la relation intrinsèque la plus profonde avec l'apparition de l'économie monétaire. Nous trouvons ainsi la tendance civilisationnelle à la condensation des forces, dans toutes sortes de connexions directes et indirectes avec la forme monétaire de la valeur. Toutes ces significations indirectes de l'argent pour les autres aspects du processus civilisationnel dépendent de sa prestation essentielle, à savoir : avec lui, la valeur économique des objets a trouvé son expression la plus concentrée et un substitut d'une intensité absolue. Quand, traditionnellement, on compte parmi les principaux services rendus par l'argent qu'il est un moyen de conserver et de transporter de la valeur, on s'en tient aux aspects grossiers et secondaires de cette fonction fondamentale. Mais celle-ci visiblement n'a aucune relation intrinsèque avec le fait que l'argent soit lié à une substance, et elle fait apparaître de la façon la plus sensible que l'essence de l'argent consiste en représentations, investies en lui bien au-delà de la signification propre de son support. Plus le rôle de l'argent comme condensateur de valeur grandit — et cela non par augmentation de la valeur de son *quantum* particulier, mais par l'extension de sa fonction à un nombre d'objets de plus en plus grand, par la concentration de valeurs de plus en plus diverses dans la forme monétaire —, plus il cesse d'être lié nécessairement à une substance ; car dans son uniformité, dans sa raideur mécanique, ce lien doit forcément devenir de plus en plus inadéquat à la plénitude, aux changements, à la multiplicité des valeurs projetées sur la représentation qu'on a de lui et se concentrant en lui.

On pourrait caractériser cela comme une spiritualisation croissante de l'argent. Car le rôle essentiel de l'esprit est de conférer à la multiplicité la forme de l'unité. Dans la réalité des sens, tout est juxtaposé, c'est dans l'esprit seulement que les choses sont imbriquées. Ses signes caractéristiques, par la médiation du concept, sujet et prédicat, par la médiation du jugement, se fondent en une unité dont il n'existe absolument aucune analogie dans la perception immédiate. L'organisme, ce pont jeté de la matière à l'esprit, en est bien sûr l'amorce, leur interaction est ce qui noue entre eux ses éléments, il est un effort perpétuel vers une unité parfaite, inaccessible pour lui. C'est seulement dans l'esprit que l'interaction des éléments devient véritable interpénétration. Or, c'est dans l'interaction de l'échange que les valeurs reçoivent cette unité spirituelle. C'est pourquoi l'argent, qui est l'abstraction de cette interaction, ne peut, dans tout le spatial et le substantiel, trouver que symbole, car le discontinu des choses sensibles qui y règne est contraire à son essence. L'argent ne devient véritablement tel que dans la mesure où la substance recule : il devient cette réunion, cette fusion d'éléments de valeurs en interaction, et cela ne peut être que l'œuvre de l'esprit.

Si les prestations de l'argent peuvent ainsi s'accomplir — soit à côté de sa substance, soit indépendamment du *quantum* de celle-ci, et si cela fait baisser sa valeur, cela ne signifie absolument pas une baisse de valeur de l'argent en soi, mais seulement du *quantum* monétaire concret, particulier. Et les deux coïncident si peu que l'on pourra dire : moins le *quantum* monétaire particulier a de valeur, plus l'argent est bon marché et ses sommes peu précieuses, plus il peut se répandre largement, circuler avec rapidité, pénétrer et s'utiliser partout, ce qui lui garantit l'exercice de son rôle actuel. A l'intérieur de l'individu, il existe exactement le même rapport entre les *quanta* monétaires particuliers et leur totalité. Les personnes qui déboursent l'argent le plus facilement et le plus généreusement quand il s'agit d'une dépense particulière sont généralement celles qui sont le moins libres par rapport à l'argent. C'est là un des sens de l'expression courante : on ne peut mépriser l'argent que lorsqu'on en a beaucoup. A des époques de calme et en des lieux tranquilles, au rythme économique plus lent, où l'argent demeure bien plus longtemps à la même place, on attache bien plus de valeur à son

quantum particulier que dans la fièvre économique régnant aujourd'hui dans nos grandes villes. La circulation rapide de l'argent engendre l'habitude de le dépenser et d'en recevoir à nouveau, rend chaque *quantum* particulier, psychologiquement, plus indifférent et beaucoup moins précieux : cependant, étant donné que les affaires monétaires touchent ici le particulier, en intensité comme en extension, bien davantage que dans cette existence plus immobile, l'argent en soi prend de plus en plus d'importance. Il s'agit ici d'un modèle très largement répandu : la valeur d'un ensemble grandit proportionnellement à la dévalorisation des éléments individuels qui le composent. Je rappelle que la dimension et l'importance d'un groupe social s'accroissent souvent dans la mesure où on attache moins de valeur à la vie et aux intérêts de ses membres pris en tant qu'individus ; que la civilisation objective, avec la vivante multiplicité de ses contenus concrets, atteint son niveau le plus haut par une division du travail qui cantonne souvent l'acteur particulier et l'usager de cette civilisation dans une spécialisation monotone, limitative, atrophiante : le tout est d'autant plus achevé et harmonieux que le particulier ne peut plus être un tout harmonieux. Ce même schéma peut être illustré dans un exemple concret. L'attrait particulier et la perfection de certains poèmes tiennent à ceci que les mots en soi ne laissent passer aucun sens autonome à résonances psychologiques, hormis le sens qui sert le sentiment dominant ou la finalité esthétique du tout ; toutes les connotations périphériques, qui constituent la signification propre d'un mot, refluent complètement et, pour la conscience, seules celles qui sont tournées vers le centre du poème demeurent en pleine lumière ; ainsi le tout est d'autant plus achevé, esthétiquement, que ses éléments perdent leur signification individuelle, leur être-en-soi. Enfin, un exemple tout à fait extérieur : la valeur d'une mosaïque, tant du point de vue de la fabrication que du point de vue esthétique, est d'autant plus grande que les pierres qui la composent sont petites ; l'ensemble présente les couleurs les plus exactes et les plus nuancées quand chaque pièce offre une surface colorée aussi minime que possible, aussi simple et insignifiante en soi. Dans le domaine des estimations, il n'est pas du tout extraordinaire que les valeurs du tout et des parties se développent de façon inversement proportionnelle, et cela n'est pas dû à un hasard de circonstances,

mais à une cause directe : si aujourd'hui, toute somme d'argent représente une valeur moindre que par les siècles passés, c'est précisément la condition qui permet à l'argent de connaître cet énorme accroissement de signification. Et cette condition dépend à son tour de l'accroissement de la valeur fonctionnelle de l'argent aux dépens de sa valeur substance. Cela ne se remarque pas seulement dans l'argent en général, mais aussi dans les phénomènes particuliers qui en découlent : le taux d'intérêt est demeuré extrêmement élevé aussi longtemps que, à cause de la doctrine de l'Eglise sur l'usure comme des conditions générales de l'économie naturelle, il y eut très peu de prêts à intérêt ; plus l'intérêt a pris de l'importance dans la vie économique, plus son taux a baissé.

Et même au strict plan des principes, ce serait gravement méconnaître l'évolution qui mène de la substance à la prestation que de l'interpréter comme si l'argent était « vidé de sa valeur », comme si on lui enlevait à peu près autant qu'à un être humain privé de son âme, à savoir, tout. Cette conception passe à côté de l'essentiel, d'abord parce que les fonctions dans lesquelles l'argent se dissout sont elles-mêmes précieuses, ce qui lui fournit de la valeur : valeur additionnelle s'agissant d'argent métallique, et son unique valeur quand il s'agit d'argent symbolique ; mais c'est une valeur bien réelle, aussi sûrement que la locomotive, en exerçant sa fonction de transport, possède une valeur supérieure à celle de son simple matériau. Bien sûr, l'argent commence par pouvoir exercer les fonctions monétaires parce qu'il est une valeur ; ensuite il devient une valeur parce qu'il exerce ces fonctions. Placer la valeur de l'argent dans sa valeur substance, c'est placer la valeur de la locomotive dans celle de son pesant de fer, quelque peu augmentée de la valeur travail qu'elle contient. Mais cette analogie, précisément, semble réfuter l'hypothèse d'une valeur particulière émanant de la fonction. Le prix d'une locomotive — inutile dans ce contexte de faire la distinction entre valeur et prix — consiste bien dans la valeur du matériau plus la valeur de la façon, c'est-à-dire plus la valeur de la force de travail qui y est investie. C'est parce que la locomotive — comme l'argent — permet d'échanger des objets, que nous lui attribuerions une valeur, mais la mesure de cette valeur ne dépendrait absolument pas de cela, de même que pour d'innombrables objets, c'est leur utilité qui leur fait avoir un prix

sur le marché, alors que le montant de celui-ci est déterminé par de tout autres motifs ; leur utilité, toutefois, indiquerait pour ces objets la limite supérieure du prix à ne pas dépasser, mais ce n'est pas elle qui en détermine positivement le montant. Si cette comparaison s'applique bien ici, la valeur de l'argent semble à nouveau renvoyée de ses fonctions à sa substance. Mais il y a un point auquel la comparaison ne s'applique pas. Le fait que la locomotive se paye uniquement selon la valeur du matériau plus celle de la fabrication, est dû uniquement à ce que n'importe qui a le droit de construire des locomotives et qu'ainsi l'idée, sans laquelle matériau plus force de travail ne donneraient jamais une locomotive, n'a aucune influence sur la détermination du prix. S'il y avait une patente sur les locomotives, on verrait aussitôt, dans le prix rehaussé qu'on accepterait de payer pour elles, la valeur qu'elles possèdent au-delà de la somme valeur du matériau plus valeur du travail ; dès que l'idée tombe dans le domaine commun, ses réalisations perdent le caractère de la « rareté », alors que cette rareté devrait permettre d'exprimer sa signification fonctionnelle dans le prix. Or il y a quelque chose dans l'argent qui correspond à la patente : c'est le monopole de battre monnaie des gouvernements, interdisant à toute personne non habilitée de matérialiser l'idée de l'argent ; sur ce monopole du gouvernement repose la « rareté » de l'argent, soit partiellement, quand il est de métal fin, soit totalement quand il est de papier ou de petite monnaie. Pour le premier cas, il est une loi chinoise qui exprime le monopole du gouvernement avec une rigueur caractéristique, punissant plus sévèrement le faux-monnayeur qui use de métal lourd que celui qui use d'un métal plus médiocre, et se justifiant de la façon suivante : le premier entre dans une concurrence plus précise avec le gouvernement et empiète plus profondément sur ses prérogatives que le second ! Si tout un chacun pouvait battre monnaie, la valeur de celle-ci se réduirait à la somme valeur du matériau plus valeur de la fabrication, ainsi disparaîtrait ce monopole et avec lui les avantages qu'il comporte. C'est pourquoi les ethnologues ont remarqué que partout où chacun peut fabriquer lui-même de l'argent à volonté, comme avec l'argent coquillages, le pouvoir des riches et des caciques est facile à ébranler. A l'inverse, tout détenteur d'argent participe — *au prorata* — du privilège de l'Etat de battre monnaie, de même que l'acheteur d'un objet

patenté participe de la patente de l'inventeur. Grâce au droit de frapper monnaie réservé au pouvoir central — garantissant à l'argent la possibilité constante de fonctionner véritablement comme tel — ces fonctions acquièrent pour leur part soit la possibilité d'ajouter à la valeur du matériau et de la fabrication un nouveau *quantum* de valeur actif, soit, là où ces deux premières sont absentes, celle de conférer une valeur à l'argent. Très caractéristique à cet égard une norme du droit romain, datant déjà de l'ère républicaine. A partir du moment où la monnaie frappée est venue remplacer la monnaie ayant son pesant de cuivre, les Romains ont tenu à ce que celle-ci soit acceptée légalement à sa valeur nominale, que sa valeur effective y corresponde ou non. Mais cette indépendance par rapport au métal exige aussitôt une clause supplémentaire : l'argent, ce sera exclusivement cette monnaie-là, toute autre sera considérée comme simple marchandise ; toute plainte pour dette d'argent ne peut concerner que cette monnaie-là. Ainsi le paiement d'une dette contractée dans une autre monnaie ou en marchandise ne sera exigible qu'en fonction de la valeur réelle, indépendamment de la valeur nominale *(quanti ea res est)*. Autrement dit, la valeur de l'autre argent n'était pas valeur monétaire, mais valeur substance, la fonction de l'argent ayant été réservée à la monnaie légale. Cette dernière avait atteint, par-là, la valeur que les autres avaient seulement pu atteindre par leur teneur, justifiant ainsi son indépendance par rapport à sa valeur intrinsèque. La valeur économique d'un litre-mesure, par exemple, ne réside pas dans sa matière et sa forme — personne, en effet, n'en demanderait, si ce n'était que matière et forme le rendent propre à une utilisation dont la finalité se situe en-dehors d'elles —, mais elle découle de ce que le litre-mesure remplit, conformément à sa finalité, sa fonction de mesurer ; de même la valeur de l'argent réside elle aussi dans le service de mesurer, entre autres services qu'il rend. Cependant, comme seul l'argent permet d'exprimer à son tour ce service avec une portée suffisamment générale, il n'est pas du tout facile de reconnaître cela, comme dans le cas du litre-mesure, dont la valeur s'exprime en quelque chose d'autre que ce qu'il est lui-même. Les prestations de l'argent représentent sa « valeur d'usage », qui doit cependant s'exprimer de quelque façon dans sa « valeur d'échange ». Il fait partie de ces objets dont la « valeur d'usage », parce qu'elle est liée au

monnayage gouvernemental, contient en même temps la « valeur de rareté » qu'implique, comme je l'ai montré, ce monnayage gouvernemental. La théorie monétaire substantialiste se défend contre la tendance épistémologique, pourtant inévitable, à déplacer la signification des objets de leur terminus *a quo* vers leur terminus *ad quem* : ce n'est pas le « qu'est-ce » mais le « pourquoi faire » qui confère sa valeur à l'argent, à telle enseigne que même si c'est une valeur originelle qui a pu le disposer à remplir ses fonctions, il acquiert ensuite sa valeur par l'exercice de celles-ci et regagne par-là, à un niveau supérieur, ce qu'il a abandonné à un niveau inférieur.

Si maintenant, dans les développements décrits ci-dessus, l'argent tend vers un stade où, devenu pur symbole, il est complètement absorbé dans sa finalité d'échange et de mesure, de multiples phénomènes parallèles montrent la tendance générale dans l'histoire des idées, le menant dans cette direction. L'intérêt que nous prenons, de façon primaire et spontanée, aux phénomènes, les saisit généralement comme un tout indifférencié : ils se présentent à nous comme une unité, forme et contenu réunis, et notre sentiment de la valeur s'attache alors également soit à leur forme parce qu'elle est la forme de tel contenu, soit à leur contenu parce qu'il est le contenu de telle forme. A des niveaux plus élevés, ces éléments se différencient, et des modes particuliers d'évaluation s'attachent à la fonction en tant que forme pure. Alors la diversité de son contenu apparaît souvent comme insignifiante par rapport à cette forme. Ainsi nous pouvons par exemple apprécier une atmosphère religieuse tout en demeurant indifférent à son contenu dogmatique. La présence de cette élévation, de cette intensité, de cette paix de l'âme, traits généraux dans l'infinie diversité de contenu des croyances historiques, c'est là ce que nous ressentons comme quelque chose de précieux. De même, l'épreuve de force en tant que telle nous inspire souvent un respect que nous devons refuser à ses effets. Ainsi l'intérêt esthétique affiné se tourne de plus en plus vers ce qui dans l'œuvre est purement art, forme artistique au sens large du terme, dans une indifférence croissante envers la matière de l'art, c'est-à-dire le projet et les sentiments initiaux, la fonction esthétique proprement dite n'apparaissant qu'au niveau de leur sublimation et objectivation, dans la production comme la consommation. Ainsi la connaissance est éprouvée par

nous comme un bien précieux, comme cette pure fonction formelle de l'esprit qui est de refléter le monde, dans l'indifférence de savoir si les résultats de cette connaissance sont réjouissants ou non, s'ils sont utilisables ou purement idéels. Cette différenciation dans les sentiments de valeur présente un autre aspect remarquable. Toute l'évolution du naturalisme moderne tend à détrôner les concepts généraux et à poser l'individu comme seul contenu légitime des représentations. Dans la théorie comme dans la pratique vivantes, l'universel est traité comme quelque chose de purement abstrait, qui ne peut trouver sa signification que dans une matière concrète, dans des particularités sensibles ; quand on s'élève au-dessus de celles-ci, on croit qu'on va tomber dans le vide. Cependant le sentiment de l'importance de l'universel, qui culmina jadis chez Platon, n'a pas disparu, et nous obtiendrons une position tout à fait satisfaisante par rapport au monde, si chaque point de l'image que nous en avons réconciliait la réalité concrète du singulier avec la profondeur et l'étendue de la forme universelle. Ainsi l'historicisme et la conception sociale du monde sont une tentative pour affirmer l'universel, tout en niant son caractère d'abstraction, à savoir : s'élever au-dessus du particulier, déduire celui-ci de l'universel, lequel possède cependant une réalité solide et complète ; car la société, c'est l'universel, sans son caractère abstrait. Dans cette direction se trouve aussi cette estimation de la fonction indépendamment du contenu. La fonction, c'est l'universel par rapport à l'objectif particulier qu'elle sert : le sentiment religieux, c'est l'universel par rapport au contenu de la croyance, la connaissance, c'est l'universel par rapport à ses objets particuliers ; toute force, en soi, c'est l'universel par rapport aux travaux particuliers ; elle est là, toujours la même, face à leur diversité, telle une forme ou un moule qui reçoit les contenus les plus différents. Il semble que l'argent participe de cette tendance de l'évolution lorsque le sentiment de valeur qui s'attache à lui se rend indépendant de son matériau et se porte sur sa fonction, qui est quelque chose d'universel sans être quelque chose d'abstrait. L'estimation qui, au début, portait sur cette unité constituée par un matériau exerçant une certaine fonction, se différencie, et tandis que le métal précieux continue d'être estimé en tant que tel, sa fonction, supra-individuelle par rapport à chacun de ses supports concrets, prend elle aussi une

valeur particulière et autonome. L'argent permet les échanges et mesure les valeurs : telle est bien la forme dans laquelle il existe pour nous ; quand le métal prend cette forme, il devient de l'argent ; de même que des idées sur le supra-terrestre deviennent une religion au moment où la fonction religieuse du sentiment s'en saisit, de même que le bloc de marbre devient œuvre d'art quand la productivité artistique lui prête forme, laquelle n'est autre précisément que cette fonction solidifiée dans l'espace. L'affinement du sentiment de la valeur dénoue cette imbrication originelle et permet à la forme ou à la fonction de se transformer pour nous en valeur autonome. Assurément cette valeur de l'argent doit aussi posséder un support, mais ce qui est décisif, c'est que le support n'est plus la source de cette valeur, c'est qu'il est devenu au contraire tout à fait secondaire, et si sa nature et son être en soi importent encore quelque peu, ce n'est plus que pour des raisons techniques extérieures au sentiment de la valeur.

Troisième chapitre

L'ARGENT DANS LES SÉRIES TÉLÉOLOGIQUES

I

La grande opposition de toute l'histoire de l'esprit : cherchera-t-on à voir et à concevoir les contenus de la réalité en partant de leurs causes ou de leurs effets ? — donc l'opposition entre l'orientation causale et l'orientation téléologique de la pensée — a pour modèle primordial une différence au sein de nos motivations pratiques. Le sentiment qu'on appelle pulsion apparaît lié à un phénomène physiologique, où des énergies tendues exigent leur résorption ; une fois celles-ci converties en un faire, la pulsion cesse ; s'agit-il vraiment d'une simple pulsion, elle sera « satisfaite » dès que délivrée d'elle-même par ce faire. A une telle causalité linéaire, qui se reflète dans la conscience comme le sentiment instinctuel le plus primitif, s'opposent les actions dont l'origine, pour autant qu'elle se manifeste comme un contenu de conscience, réside dans l'idée de leur résultat. Nous nous sentons alors, en quelque sorte, non point poussés par derrière, mais tirés par devant. La satisfaction ne vient donc plus du simple faire dans lequel s'épuise la pulsion, mais du résultat obtenu par lui. Ainsi, quand une inquiétude intérieure dépourvue de but nous pousse à un mouvement violent, cela relève-t-il de la première catégorie, mais si nous effectuons le même geste à des fins hygiéniques, de la seconde ; manger exclusivement par faim relève à nouveau de la première, manger sans faim, pour le seul

plaisir culinaire, de la seconde ; la fonction sexuelle exercée sur le mode animal, toujours de la première ; recherchée dans l'espoir d'une certaine jouissance, de la seconde. Or cette différence me semble capitale sous deux aspects. Dès que nous agissons par simple pulsion, donc déterminés par la causalité pure au sens étroit, il n'y a aucune identité de contenu entre la constitution psychique occasionnant l'action et le résultat sur quoi elle débouche. L'état initial dont les énergies nous mettent en branle a par là-même aussi peu de rapports qualitativement avec l'action et son succès que le vent avec la chute du fruit qu'il secoue de l'arbre. Quand par contre l'idée du résultat est ressentie comme le déclencheur, cause et effet se recouvrent au regard de leur contenu abstrait ou sensible. Même dans ce cas néanmoins, la cause de l'action est la force réelle — bien que non formulable de plus près scientifiquement — de la représentation ou de son corrélat physique, force à dissocier tout à fait de son contenu mental. Car ce dernier, la teneur idéelle de l'entreprise ou de l'événement, est en soi dépourvu de toute force, il n'a qu'une validité abstraite et se réalise dans la seule mesure où il est le contenu d'énergies réelles : de même que la justice ou la moralité n'ont jamais d'efficacité dans l'histoire en tant qu'idées, il leur faut d'abord être prises en charge par des puissances concrètes, formant le contenu de leur degré d'énergie. Le conflit de compétence entre causalité et téléologie au sein de notre action se règle donc comme suit : puisque le résultat, quant à son contenu, est là sous la forme de l'efficacité psychique avant de revêtir celle de la visibilité objective, rien n'enfreint la rigueur de la liaison causale ; car les contenus n'entrent en ligne de compte pour celle-ci qu'une fois devenus énergies ; cause et résultat sont dans cette mesure tout à fait séparés, l'identité que montrent leurs contenus idéels n'ayant à son tour rien à voir avec la causalité réelle.

D'une plus profonde importance pour notre tâche actuelle est l'autre différence par laquelle se caractérisent respectivement le vouloir pulsionnel et le vouloir finalisé. Tant que notre action n'obéit qu'à une détermination causale (au sens étroit), tout le processus s'achève avec la conversion des énergies à l'œuvre en mouvement subjectif ; le sentiment de tension et de poussée disparaît quand intervient l'action issue de la pulsion. Cette pulsion s'épuise entièrement avec sa prolongation naturelle en

mouvement, si bien que le processus d'ensemble reste enclos dans le sujet. Tout autre le déroulement régi par la conscience du but. D'abord est recherché un certain résultat objectif, puis le processus se conclut avec la réaction du succès sur le sujet et du sujet sur le succès. Le sens fondamental de l'action finalisée réside ainsi dans la réciprocité qu'elle institue entre le sujet et l'objet. Si le simple fait de notre existence nous implique déjà dans une telle réciprocité, l'action finalisée la haussera jusqu'à l'intériorité de l'esprit. Par là même, notre relation au monde se présente pour ainsi dire comme une courbe qui va du sujet à l'objet, incluant ce dernier pour revenir au sujet. Et alors que le moindre contact mécanique et accidentel avec les choses montre certes le même schéma extérieurement, tout ici, dans l'action finalisée, sera pénétré autant que rassemblé par l'unité de la conscience. Comme êtres naturels, nous sommes en constante interaction avec l'existence naturelle alentour, mais sur le mode d'une totale coordination avec elle ; c'est avec l'action finalisée que le moi commence à se différencier, en tant que personnalité, des éléments naturels hors de lui (et en lui). Ou vu autrement : il faut d'abord que se soient dissociés un esprit au vouloir personnel et la nature saisie comme une causalité, pour que devienne possible entre eux cette unité d'un genre supérieur qui s'exprime par la courbe téléologique. Cette relation fondamentale se reproduit, avec certaines atténuations, à propos de la différence qu'on croit trouver entre le travail de l'homme civilisé et celui de l'homme primitif : le premier avance régulièrement et méthodiquement, le second sans cette régularité, par saccades ; c'est-à-dire que l'un exigerait de surmonter avec décision les résistances que notre organisme lui oppose, tandis que l'autre se résumerait à la dépense de la force nerveuse accumulée dans les centres psychiques.

Mais par là, nous n'entendons pas que la finalité propre de toute action téléologique réside obligatoirement dans le sujet agissant, ni que le mobile pour lequel on réalise quoi que ce soit d'objectif est fait du sentiment que la chose suscite en retour chez nous. Si cela se produit bien dans les actions strictement égoïstes, il y en a d'innombrables autres où l'identité de contenu entre le motif et le résultat concerne le seul résultat au sens de l'objet, de l'événement extra-subjectif ; donc d'innombrables fois, l'énergie intérieure d'où émane notre action n'intègre sous

l'aspect conscient que son résultat objectif et laisse complètement hors du processus téléologique l'effet qui se prolonge en revenant sur nous. Certes, si le résultat ne finissait par déclencher en nous un sentiment, il ne se dégagerait de la représentation aucune force motrice poussant à la réaliser. Mais ce *membre* terminal de l'action, certes indispensable, n'est pas encore pour autant sa *fin* dernière ; bien souvent au contraire, notre vouloir téléologique s'arrête au résultat objectif, et consciemment ne demande rien au-delà. Si donc nous cherchons la formule du processus finalisé par opposition à la pulsion causale — sans décider si une telle opposition ne se réduit point à une différence d'approche, de méthode en quelque sorte — nous retiendrons ce qui suit : l'action finalisée a pour sens d'impliquer consciemment nos énergies subjectives dans une existence objective, et cette implication se traduit par une double extension de la réalité jusqu'à l'intérieur du sujet : d'abord par anticipation du contenu de celle-ci sous la forme de l'intention subjective, ensuite par effet en retour de sa réalisation sous la forme d'un sentiment subjectif. Le rôle de la finalité dans le système de la vie se développe à partir de ces déterminations.

Il en ressort premièrement que les buts soi-disants immédiats apparaissent contradictoires avec la notion même de fin. Si la fin signifie une modification de l'être objectif, cette dernière ne peut découler que d'un faire, médiatisant par l'existence extérieure la fin assignée de l'intérieur ; notre action est ce pont qui mène le contenu visé de sa forme psychique à sa forme réelle. La fin, dans son essence, est liée à ce fait qu'est le moyen. Elle se distingue là, tout d'abord, du pur mécanisme — et de son corrélat psychique, la pulsion — où les énergies de chaque moment se déchargent entièrement dans celui qui vient *immédiatement* après, sans renvoyer à un troisième au-delà ; ce troisième ne relevant au contraire que de son prédécesseur immédiat. La formule de la finalité comporte trois membres, celle du mécanisme deux seulement. D'autre part, la fin, tributaire du moyen, se distingue aussi par là de ce type d'action qu'on imaginera divine. La puissance d'un dieu ne tolère ni intervalle ni intermédiaire entre la conception et la réalisation. L'action humaine, glissée entre ces deux moments, est vouée à surmonter des obstacles inexistants pour le dieu ; si nous ne pensons pas ce dernier à l'image de la terrestre imperfection, sa volonté devra

être immédiatement la réalité de ce qu'elle veut. Quant au but final que Dieu poursuivrait avec le monde, il ne convient d'en parler que dans un sens tout autre : comme de l'état dernier, temporellement, qui conclut les destinées de ce monde. Mais si ledit état, pour les décrets divins, était aux précédents ce qu'une fin humaine est à ses moyens, à savoir la seule valeur et le seul voulu — on ne verrait pas pourquoi Dieu ne l'aurait pas d'emblée suscité en ignorant les stades intermédiaires aussi futiles que gênants ; car lui n'a pas besoin de moyens techniques comme nous, qui sommes affrontés à un univers autonome avec nos forces très limitées, réduites à des compromis face aux obstacles qu'il offre, et donc à des avancées très progressives. En d'autres termes : pour Dieu il ne peut y avoir de fin, puisqu'il n'y a pas de moyen.

Cette opposition met en lumière le sens propre de ce qu'on soulignait ci-dessus, à savoir que le processus téléologique implique une interaction entre le moi animé d'un vouloir personnel et la nature extérieure. Le mécanisme interposé entre le vouloir et sa satisfaction est à la fois conjonction et séparation des deux termes. Il signifie l'impossibilité pour le vouloir de parvenir de lui-même à la satisfaction et représente l'obstacle qu'il surmonte. La conformité aux fins est donc une notion relative dans son essence propre, parce qu'elle suppose toujours ce qui leur est étranger, ce dont la transformation, justement, établit cette conformité. S'il n'y avait besoin de pareille transformation, si la volonté portait en soi déjà son accomplissement, nul n'en viendrait à se poser de but. Le faire en lequel se prolonge la volonté finalisée est le premier cas où nous nous avisons de ce caractère double du moyen : nous sentons là toute proche la résistance de l'être extra-psychique au sein de nous, et l'énergie dirigeante qui en triomphe — chacun de ces éléments devenant conscient et acquérant sa spécificité au contact de l'autre. Or si le faire ne peut directement produire l'objet externe du but, mais doit commencer par introduire un autre événement, externe lui aussi, menant pour sa part au résultat souhaité — cet intermédiaire sera ici de même nature que notre propre action : tous deux également un mécanisme, mais tous deux également aussi, mécanisme conduisant de l'esprit à l'esprit ; et l'un relayant l'autre continuellement pour dessiner la courbe dont le point initial et le point terminal

s'inscrivent dans le psychisme ; le nombre moyen des membres qui forment cette courbe au sein d'un style de vie donné indiquera dès lors tant la connaissance et la maîtrise de la nature que l'ampleur et la finesse inhérentes à ce mode de comportement. Et là surgissent les complications sociales qui culminent avec la création de l'argent.

D'abord, la connexion que voici sera bien claire. S'agit-il d'atteindre un but D, de produire à cet effet un enchaînement de phénomènes mécaniques A B C, tel que B soit occasionné par A, C par B, et D seulement par C, alors la série déterminée par D, dans son contenu et dans sa direction, dépendra de l'intelligence du rapport causal reliant ses divers membres. Si je ne savais déjà que C est en état de susciter D, B de susciter C, etc., je resterais là sans recours avec mon désir de D. Jamais donc ne pourra s'établir une chaîne téléologique sans qu'on ne connaisse déjà les relations inverses, c'est-à-dire, causales, entre ses éléments. Le but rend la pareille en fournissant d'ordinaire, pour sa part, l'incitation psychologique à rechercher ces relations causales. La chaîne finale trouve donc sa possibilité logique, afférant au contenu, dans la chaine causale, et celle-ci son intérêt, c'est-à-dire sa possibilité psychologique régulière, dans la volonté d'un but. L'interaction ainsi caractérisée, qui, en termes très généraux, désigne le rapport de la théorie à la pratique, entraîne visiblement que l'approfondissement de la conscience causale va de pair avec celui de la conscience téléologique. La longueur des séries finales dépend de la longueur des séries causales ; et d'autre part, la possession des moyens engendre d'innombrables fois non seulement la réalisation du but, mais d'abord la pensée de celui-ci.

Pour saisir dans toute son importance cette intrication de l'être naturel et spirituel, il ne faut pas perdre de vue ce qui semble une évidence : à savoir que nous pouvons atteindre davantage de buts, et de plus essentiels, avec des séries de moyens à relais multiples qu'avec des séries courtes. L'homme primitif, doué d'une connaissance très limitée des causalités naturelles, est tout aussi restreint dans les fins qu'il s'assigne. Chez lui, la courbe finalisée n'incluera guère d'autres intermédiaires que sa propre activité physique et sa prise directe sur chaque objet concerné ; si ne se produit pas la réaction espérée de l'objet sur sa personne, le recours à une instance

magique, qu'il comptera influencer en vue du résultat souhaité, apparaîtra non pas tant comme un allongement de la série téléologique, mais comme la preuve de son caractère irréalisable. La série courte ne suffit-elle pas, il renoncera donc à son désir ou, cas infiniment plus fréquent, ne le formera pas. L'allongement de la série veut dire que le sujet fait travailler pour lui dans une mesure croissante les énergies des objets. Plus sont comblés les besoins primitifs, et plus la série téléologique exige ordinairement de membres : seule alors une très subtile intelligence de la causalité parvient à en réduire le nombre, par la découverte de connexions plus immédiates, de raccourcis dans l'ordre naturel des choses. Cela peut aller jusqu'à l'inversion de la relation naturelle : dans les époques relativement primitives, les besoins vitaux élémentaires sont encore assurés par des séries finales élémentaires, tandis que les besoins supérieurs et différenciés nécessitent de multiples détours ; la civilisation technique avancée, par contre, dispose habituellement, pour répondre à ces derniers, de modes de fabrication relativement plus simples et plus directs, alors que la satisfaction des exigences fondamentales se heurte à des difficultés toujours grandissantes, surmontables uniquement par des moyens de plus en plus complexes. En un mot, l'évolution culturelle mène à un allongement des séries téléologiques pour ce qui est objectivement proche, et à leur raccourcissement pour ce qui est objectivement lointain. Là intervient, dans notre examen de l'action finalisée, la notion capitale d'outil. La forme première de la courbe téléologique n'est-elle pas que notre faire déclenche les réactions d'un objet extérieur, de sorte que celles-ci, conformément à la nature propre dudit objet, parviennent là où elles produisent sur nous l'effet souhaité ? Or l'outil signifie l'insertion entre le sujet et l'objet d'une instance, qui occupe une position médiane non seulement dans l'ordre spatio-temporel, mais aussi quant au contenu. Car, s'il représente lui-même un objet extérieur d'une efficacité purement mécanique, on agit aussi sur lui, mieux encore avec lui — comme avec la main. L'outil, c'est le moyen démultiplié, sa forme et sa présence se trouvent déjà déterminés par le but, alors que, dans le processus téléologique primaire, les existences naturelles sont mises au service de la finalité après coup seulement. Enfouit-on une semence pour jouir ensuite du fruit de la plante, au lieu de se

contenter de la pousse sauvage, il y a bien là une action téléologique, mais le but se manifeste au bout de la main ; prend-on par contre sa pioche ou sa bêche à cette occasion, le point à partir duquel sont abandonnés à eux-mêmes les processus naturels se voit repoussé plus loin, le moment subjectivement déterminé s'étire par rapport au moment objectif. Avec l'outil, quoi qu'il en soit, nous ajoutons délibérément un nouveau membre à la série finalisée, en prouvant seulement par là que le plus court chemin n'est pas nécessairement le plus droit. L'outil représente le type de ce qu'on pourrait appeler notre créature dans le monde extérieur, puisqu'à un bout il est entièrement formé par nos forces, et à l'autre entièrement intégré à nos fins ; n'en étant pas une lui-même, il ne connaît pas l'indépendance que possèdent les fins, soit qu'elles prennent à nos yeux une valeur absolue, soit que nous attendions d'elle un quelconque effet sur nous : il est le moyen absolu. Et dans son principe, il n'a pas une efficacité limitée au domaine physique. Au contraire, lorsque l'intérêt ne se tourne pas directement vers la production matérielle, se voit requis par les conditions et caractères spirituels de celle-ci ou par tout autre événement immatériel — l'outil prend à vrai dire une forme encore plus pure, dans la mesure où il est alors l'entière création de notre volonté, et n'a point à transiger avec la singularité, la non-conformité intrinsèque d'un matériau. Le type le plus marqué en est sans doute fourni par les institutions sociales, dont l'utilisation permet à l'individu d'atteindre des buts auxquels ne suffiraient jamais ses capacités strictement personnelles. Hormis le plus général — à savoir que l'Etat, de par la protection extérieure qu'il accorde, est la condition de la majorité des actions finalisées à caractère individuel —, les dispositions particulières du droit civil, par exemple, procurent au vouloir des individus bien des possibilités de réalisation qui sinon leur seraient totalement refusées. Ce vouloir, en empruntant le détour par la forme juridique du contrat, du testament, de l'adoption etc., se sert là d'un outil qui, fabriqué par la collectivité, multiplie sa force à lui, étend sa portée utile, assure ses résultats. Les interactions au sein du grand nombre donnent naissance — l'accidentel s'éliminant par frottements, la similitude des intérêts permettant aux divers apports de s'additionner — à des institutions proprement objectives : elles constituent pour ainsi dire la station centrale des

innombrables courbes téléologiques des individus, et offrent à ceux-ci un outil pleinement adapté pour étendre ces trajets jusqu'à ce qui resterait hors d'accès autrement. Il en est de même du culte ecclésiastique : instrument mis au point par la totalité de l'Eglise, objectivant les sentiments caractéristiques de celle-ci — un détour certes, au regard des fins dernières de la religiosité, domiciliées dans l'altitude et l'intériorité, mais le détour par un instrument qui, à la différence de tous les outils matériels, est uniquement fait, dans son essence *intégrale*, pour ces buts que l'individu ne croit pouvoir atteindre seul, par la voie directe.

Voici enfin le point où l'argent trouve sa place dans l'écheveau des buts. Je commencerai par ce qui est universellement connu. Si tout trafic économique repose sur le fait que je veux obtenir un objet actuellement possédé par un autre, et qu'il me le laisse pourvu qu'en échange je lui cède quelque chose en ma possession et que lui veut obtenir, il va de soi que le dernier élément nommé de ce processus bilatéral ne se présentera pas toujours après que le premier soit apparu ; d'innombrables fois, je désirerai l'objet a, qui se trouve en possession de A, tandis que l'objet ou la prestation b, que je fournirais volontiers en échange, restera sans aucun attrait pour A ; ou encore, les biens offerts seront désirés des deux côtés, mais on ne pourra s'entendre par estimation directe sur les quantités fondant leur équivalence. Dès lors, pour atteindre nos fins le mieux possible, il sera de la plus grande importance que s'insère dans la chaîne des buts un membre intermédiaire, en quoi je puisse à tout instant convertir b, lui pouvant aussi bien se convertir en a — de même à peu près qu'une force quelconque, celle de l'eau qui tombe, des gaz portés à haute température, des ailes de moulin actionnées par le vent, est transformable en n'importe quelle autre force par le générateur dans lequel on l'aura introduite. Tout comme mes pensées doivent prendre la forme de la langue généralement comprise pour promouvoir mes buts pratiques par ce détour, ainsi mon action ou mon avoir doivent-ils adopter la forme de la valeur monétaire pour servir l'avancée de ma volonté. L'argent est l'outil le plus pur, de l'espèce ci-dessus décrite : une institution dans laquelle l'individu verse son action ou son avoir, pour atteindre par ce point de passage des objectifs qui resteraient inaccessibles à un effort directement dirigé vers eux.

Le fait que chacun travaille immédiatement avec l'argent révèle encore plus clairement son caractère instrumental que les exemples du type précédent — cela, bien qu'il n'épuise ni son essence ni son efficace dans la pièce que je tiens en main, mais trouve l'une et l'autre dans l'organisation sociale et les normes supra-subjectives qui font de lui précisément, au-delà de sa limitation, de son insignifiance, de sa rigidité matérielles, l'outil conforme à des buts infiniment vastes et divers. Il est, disions-nous, caractéristique des formations de l'Etat et du culte que, exclusivement faites d'énergies spirituelles, et non contraintes au compromis avec la légalité propre de la matière extérieure, elles expriment intégralement leur but dans la totalité de leur être. Elles sont, par là même, si près de leurs finalités spécifiques, qu'elles accèdent déjà au plus profond de celles-ci, et que le sentiment se hérisse bien des fois contre leur qualité instrumentale — qui les réduirait à des moyens sans valeur, ne recevant leur vie que de la volonté agissant par derrière — pour mieux les proclamer les ultimes valeurs morales. L'argent n'occulte pas ainsi son caractère de moyen, loin s'en faut. A la différence des institutions précitées, il n'a aucun rapport de contenu avec la fin particulière qu'il nous aide à atteindre. Il surplombe les objets avec une parfaite indifférence, puisqu'il en est encore séparé par le moment de l'échange : ce qu'il prouve dans son ensemble, ce n'est pas la possession d'un objet, mais l'échange des objets. Dans ses formes achevées, l'argent est le moyen absolu : car d'une part il reçoit une détermination pleinement téléologique et rejette toute détermination provenant de séries différentes ; et d'autre part il se limite également à sa pure instrumentalité au regard des fins, aucune de celles-ci ne préjugeant de sa nature, si bien qu'il offre à la série téléologique comme un lieu de passage tout à fait indifférent. Il démontre et exprime sans doute le plus nettement que l'homme est l'animal « fabriquant des outils », ce qui se relie évidemment au fait qu'il est aussi l'animal « s'assignant des fins ». L'idée de moyen caractérise en général la position de l'homme dans le monde : il ne se trouve pas enchaîné comme la bête aux mécanismes de la vie instinctuelle, ni à l'immédiateté du vouloir et du jouir, mais il ne dispose pas non plus de ce pouvoir direct — tel que nous l'imaginons chez un dieu — où la volonté, en soi, réalise déjà le voulu. Il se situe entre les deux, puisqu'il est capable de vouloir

bien au-delà de l'instant présent, mais ne saurait réaliser cette volonté que par le détour d'une série téléologique articulée. Si l'amour selon Platon désigne un état intermédiaire entre l'avoir et le non-avoir, il est dans l'intériorité subjective ce qu'est le moyen dans l'objectivité extérieure. Et de même que pour l'homme, toujours tendu par l'effort, jamais durablement satisfait, toujours en devenir seulement, l'amour en ce sens-là est l'état humain par excellence, de même le moyen et sa version renforcée, l'outil, sont-ils par ailleurs le symbole de l'espèce humaine : il montre ou contient toute la grandeur de notre volonté, et en même temps la forme qui la borne. La nécessité pratique de reculer loin de nous les fins pour mieux intercaler une série de moyens engendra peut-être à l'origine toute la représentation de l'avenir (comme la faculté de la mémoire engendra le passé) et donna ainsi au sentiment vital de l'homme sa forme : occuper la ligne de partage des eaux entre le passé et l'avenir — ainsi que son extension et sa limitation. Or le moyen trouve sa réalité la plus pure dans l'argent : n'est-il pas le moyen concret coïncidant très exactement avec son concept abstrait, le moyen en soi ? Et parce que, en tant que tel, il incarne, accentue, sublime la position pratique de l'homme (cet être indirect, pourrait-on le nommer avec une brièveté quelque peu paradoxale) vis-à-vis de ses propres contenus volitifs, et sa puissance ou son impuissance par rapport à eux — l'argent est d'une immense importance pour la compréhension des motifs fondamentaux de l'existence. Mais si je le considère ici selon l'axe qui part de lui et mène à la totalité de la vie, c'est d'abord dans la mesure où il autorise le trajet inverse, qui est provisoirement notre objectif : apprendre à connaître l'essence de l'argent à travers les relations intérieures ou extérieures qui en lui ont leur expression, leur instrument, ou leur conséquence. Parmi les déterminations qu'a jusqu'ici déployées un tel examen, il en est une à laquelle je me rattache aussitôt, parce qu'elle montre avec une particulière immédiateté à quel point le caractère abstrait de l'argent se convertit en réalités bien pratiques.

J'ai mentionné plus haut qu'un but déjà ferme n'était point toujours indispensable à la représentation et à l'acquisition des moyens. Assez souvent au contraire, ce sont les substances et les énergies à notre disposition qui nous incitent d'abord à nous fixer certaines fins, réalisables à travers elles : après que la fin ait

donné l'idée du moyen, le moyen donne l'idée de la fin. Avec l'outil, version la plus intense du moyen ai-je dit, cette relation prend une forme souvent modifiée certes, mais quasiment chronique en revanche. Alors que le moyen, dans sa version simple et ordinaire, s'épuise complètement à la réalisation de la fin, qu'il perd sa force et son intérêt instrumental une fois la prestation fournie, l'essence de l'outil est de persister au-delà de son application particulière, ou encore : d'être appelé à rendre un nombre de services non calculable par avance. Ce qui vaut non seulement pour des milliers de cas relevant de la pratique quotidienne, où les exemples seraient superflus, mais aussi pour d'autres fort compliqués ; que de fois les organisations militaires, outils exclusivement destinés à un déploiement de puissance extérieure, ne sont-elles pas employées par les dynasties à des fins de politique intérieure, strictement contraires à leur origine ; et surtout : que de fois une relation inter-personnelle, fondée à des fins bien déterminées, n'assume-t-elle pas en se développant des contenus beaucoup plus vastes et d'une tout autre nature ; aussi pourra-t-on dire que chaque organisation durable entre les individus — familiale, économique, religieuse, politique ou sociale — tend à se donner des buts supplémentaires pour lesquels *a priori* elle n'était pas faite. Or évidemment, un outil prendra d'autant plus de sens et de valeur — *ceteris paribus* — qu'il peut éventuellement servir à un plus grand nombre de buts et que sa réalité s'ouvre à un plus large cercle de possibilités ; et non moins évidemment, il deviendra en soi, dans cette même mesure, d'autant plus indifférent et incolore, d'autant plus objectif au regard de toute singularité, s'éloignant toujours davantage de toute fin particularisée. Comme l'argent, le moyen par excellence, remplit parfaitement cette dernière condition, il gagne beaucoup en importance du premier point de vue. On peut formuler cela, tout d'abord, en disant que la valeur d'une somme d'argent particulière dépasse la valeur de chaque objet particulier obtenable en échange : car elle accorde la chance de choisir tel objet au lieu de tel autre, dans un cercle de dimension illimitée. En dernier ressort, bien sûr, elle ne s'utilisera forcément que pour un seul ; mais la possibilité de choisir est un avantage à escompter dans la valeur de l'argent. Celui-ci, n'ayant pas de rapport avec le moindre but particulier, en trouve un avec la totalité des buts. L'argent est donc l'outil comportant le

maximum de valeur qui peut s'acquérir ainsi. La simple possibilité d'usage illimité qu'il a en lui ou plutôt qu'il est en soi — à cause de son manque absolu de contenu propre — a sa traduction positive en ceci qu'il ne connaît pas le repos et pousse sans cesse à son emploi, quasi spontanément. De même que dans les langues pauvres en vocabulaire, le français par exemple, la nécessité de désigner par une expression unique toutes sortes de choses différentes permet une profusion d'allusions, d'associations, d'harmoniques psychologiques, si bien que la richesse de ces langues, dirait-on, tient justement à leur pauvreté — de même le vide sémantique de l'argent crée-t-il le plein de ses significations pratiques, voire incite à remplir l'infinité abstraite de sa sphère sémantique avec de perpétuels néologismes, à inscrire, dans la forme pure qu'il présente, des contenus toujours nouveaux, puisqu'elle n'est un point d'arrêt pour aucun, mais un lieu de passage pour chacun. Finalement, toute la diversité des marchandises est convertible en une seule valeur, l'argent, tandis que l'argent, lui, est convertible en toute la diversité des marchandises. Par rapport au travail, le phénomène prend cette forme particulière que le capital est presque toujours transférable d'un usage à l'autre — au pire avec une certaine perte, mais souvent avec profit — tandis que le travail, lui, ne l'est quasiment jamais. L'ouvrier ne peut pour ainsi dire pas disjoindre son savoir et son talent du métier qu'il exerce, pour les investir dans un autre. Eu égard à la liberté de choix et aux avantages qu'elle procure, il est donc défavorisé tout autant que le commerçant vis-à-vis du détenteur de capitaux. C'est pourquoi la valeur d'une somme d'argent donnée est égale à la valeur de chaque objet particulier dont elle constitue l'équivalent, plus la valeur de la liberté de choix offerte entre un nombre indéterminé d'objets pareils — ce plus n'ayant guère d'analogue approximatif dans la sphère de la marchandise ou du travail.

Ce supplément de valeur dont l'argent bénéficie de la sorte paraît mieux fondé d'une part, plus élevé de l'autre, dès qu'on soupèse la décision où en réalité culmine cette possibilité de choix. On a déjà souligné qu'un bien diversement utilisable, mais en une quantité juste suffisante pour une seule de ces éventuelles utilisations, s'apprécierait en fonction de l'intérêt que trouve son propriétaire à la plus importante de toutes ; susciter ses autres

utilisations mineures passerait pour improductif et déraisonnable. De même que la masse d'un bien donné qui suffit, et davantage encore, à toutes ses utilisations possibles — le bien concourant pour chacune d'elles — est estimée d'après la moins précieuse, de même ici — où inversement les utilisations concourent en vue de ce bien — celui-ci est-il estimé d'après la plus précieuse. Ce n'est jamais aussi manifeste ni aussi effectif qu'avec l'argent. Puisqu'en effet il est utilisable pour toute acquisition économique, on peut avec chaque somme donnée couvrir le besoin subjectivement le plus important parmi ceux qui se ressentent dans le moment. Le choix qu'offre l'argent, à la différence de tout autre bien, n'est pas spécifiquement limité ; le vouloir humain, quant à lui, n'ayant aucune limite, une multitude d'éventuelles utilisations concourent sans cesse pour chaque somme disponible ; comme alors on choisit logiquement le bien le plus désiré, l'argent sera forcément estimé, à tout moment donné, égal en valeur à l'intérêt majeur ressenti comme tel provisoirement. Une réserve de bois ou un chantier de construction, qui suffisent juste à une seule utilisation souhaitée parmi d'autres, et donc s'évaluent en fonction de la plus précieuse, ne peuvent néanmoins dépasser, dans leur signification, l'étroitesse quasi provinciale de leur territoire d'ensemble ; mais l'argent, affranchi de telles bornes, a du même coup une valeur proportionnée au plus haut intérêt *généralement* existant que puisse couvrir la somme disponible, conformément à son *quantum*.

En outre, la possibilité de choix que renferme l'argent, comme moyen abstrait, ne s'applique pas seulement aux marchandises offertes tout à la fois, mais aussi aux moments de son utilisation. La valeur d'un bien ne se détermine pas uniquement, loin s'en faut, d'après l'importance réelle que ce bien développe à l'instant de son utilisation. La plus ou moins grande liberté qu'on a de choisir cet instant constitue un coefficient qui peut considérablement accroître ou diminuer l'estimation du bien en question, relativement à l'importance de son contenu. Plus haut, nous commentions l'occasion liée à un vaste cercle d'utilisations possibles, juxtaposées les unes à côté des autres : il s'agit maintenant de l'occasion découlant de leur succession. Le bien le plus précieux est — toutes choses égales — celui que je peux utiliser aussitôt sans devoir forcément l'utiliser aussitôt. La série

des biens concrets se déploie entre deux extrêmes modifiant la valeur de chacun, et eux-mêmes diversement indexés : dans un cas, le bien est consommable dès maintenant, mais pas plus tard, dans l'autre, il est consommable plus tard, mais pas dès maintenant. On échangera par exemple des poissons qu'on vient de prendre en été contre une fourrure à ne porter qu'en hiver : la valeur des premiers augmentera parce que je puis les manger sur-le-champ, celle de la seconde pâtira de ce que son utilisation différée entraîne tous les risques de détérioration, de perte, ou de dévalorisation ; par ailleurs, les poissons baisseront parce qu'ils se gâtent dès le lendemain, la fourrure augmentera parce qu'elle permet une utilisation différable. Plus un objet servant de moyen d'échange réunit en lui les deux facteurs d'accroissement de la valeur, et plus il possède la qualité de l'argent : pur moyen, l'argent représente leur synthèse maximale ; n'ayant aucune propriété concrète préjugeant de son emploi, il est uniquement l'outil pour acquérir des valeurs concrètes et laisse aussi libre du choix des moments où on le dépense que des objets pour lesquels on le dépense.

De cette valeur spécifique de l'argent, due à son indifférence complète envers la particularité de l'objet ou du moment, à sa totale récusation de toute finalité propre, à sa nature abstraite de moyen — découle donc la prépondérance du donneur d'argent sur le donneur de marchandise. Les exceptions (refus de vente à cause de valorisations affectives, ou en cas de boycott ou de constitution de trust, etc.) tiennent à ce que les valeurs concrètes désirées contre paiement ne sont nullement remplaçables par d'autres, en raison de circonstances individuelles. Alors disparaît cette liberté d'option que l'argent proposé ménage à son actuel détenteur — et avec elle l'avantage spécial de celui-ci — puisqu'il y a justement, au lieu du choix, une détermination sans équivoque de la volonté. Mais en général, le détenteur de l'argent jouit de cette liberté à double face, et il exigera un équivalent particulier pour s'en dessaisir au profit du détenteur de marchandises. Cela ressort bien, par exemple, avec le principe de la « prime », fort intéressant sous l'angle de la psychologie économique. Achète-t-on des marchandises qui se pèsent et se mesurent, on espère bien que le vendeur « ne lésinera pas », c'est-à-dire concédera au moins un degré de plus, comme il se produit presque toujours. A quoi s'ajoute ici, bien sûr, qu'on se trompe plus facilement à

peser ou mesurer des marchandises qu'à compter de l'argent. Mais il reste ce fait caractéristique : le donneur d'argent a le pouvoir d'imposer l'interprétation la plus avantageuse pour lui de la liberté de choix, qui n'est point en soi plus favorable ou plus défavorable à une partie qu'à l'autre. Typiquement, l'avantage demeure à l'« acheteur », même quand l'autre en face donne aussi de l'argent. Le client attend du banquier, comme l'assuré de la compagnie d'assurances en cas de dommages, qu'ils se montrent « coulants », c'est-à-dire accordent un peu plus, au moins dans la forme, que ce n'est strictement exigible en droit. Le banquier et la compagnie d'assurances ne donnent que de l'argent, eux aussi, et leur client, pour sa part, ne songe pas à se montrer libéral ou coulant à leur égard, il fournit uniquement la prestation convenue. Car justement, les sommes engagées de chaque côté ont une signification différente ; l'argent avec lequel opèrent le banquier ou la compagnie d'assurances est leur marchandise ; c'est pour le seul client qu'il y a en l'occurrence de l'argent au sens ici retenu, c'est-à-dire une valeur que ce client peut, mais ne doit pas obligatoirement, consacrer aux activités boursières ou à l'assurance ; les autres n'ont pas le choix, eux, ils emploient inévitablement l'argent qui est leur marchandise dans une seule direction donnée. La libre utilisation confère à l'argent du client une prépondérance dont le « coulant » de l'autre partie forme l'équivalence. Un « supplément » est-il alors concédé par le donneur d'argent — ainsi de certaines formes de pourboires, au garçon de café ou au cocher de fiacre — ce geste exprime la prépondérance de son auteur en matière de privilège social, lequel est la condition du pourboire. Comme tous les phénomènes d'ordre monétaire, celui-ci n'est nullement isolé dans le système de la vie, il en manifeste au contraire, sur le mode le plus pur et en même temps le plus extérieur, un trait fondamental : à savoir que dans toute relation, l'avantage reste au partenaire qui tient le moins au contenu de celle-ci. Sous une telle forme, la chose semblera très paradoxale, car plus intense est notre désir d'une possession ou d'une relation, et plus la jouissance qu'on en tire sera profonde et vive — vu que le degré escompté de celle-ci détermine la vigueur du vouloir ! Mais voilà justement ce qui suscite et justifie l'avantage du désir le moins fort. N'est-il pas dans l'ordre que le partenaire gagnant moins que l'autre à la relation en soit dédommagé par quelques concessions ? C'est déjà

le cas dans les domaines les plus délicats, les plus intimes. Dans toute relation fondée sur l'amour, le moins aimant est avantagé, extérieurement ; l'autre renonce d'emblée plus facilement à exploiter la relation, il se sacrifie plus volontiers, offre contre la plus grande quantité de satisfactions une plus grande quantité de dévouement. Ce qui néanmoins rétablit la justice : la mesure du désir correspondant à la mesure du bonheur, il est équitable que la forme prise par la relation concède un avantage spécial à celui dont le désir est le moins intense — avantage qu'il peut en général obtenir : n'est-il pas aussi celui qui attend, qui se réserve, qui pose ses conditions ? Le donneur d'argent ne bénéficie donc pas d'un privilège injuste en soi : dans l'échange marchandise contre argent, il est d'ordinaire le moins désirant, et l'équilibre entre les parties s'établit du fait que le plus désirant accorde un avantage, au-delà de l'équivalence objective des valeurs échangées. Où finalement on devra considérer aussi qu'il n'en jouit pas pour la raison qu'il détient l'argent, mais qu'il s'en dessaisit.

Le privilège que l'argent tient de son détachement par rapport à tous les contenus et mouvements spécifiques de l'économie s'exprime encore à travers d'autres séries de phénomènes : le type en est fourni par ces financiers qui, en dépit des secousses les plus violentes et les plus ruineuses, maintiennent ou augmentent leurs profits. Quelles que soient les faillites occasionnées ou les existences anéanties tant par les chutes de prix que par les hausses insensées du marché — l'expérience montre généralement que les grands banquiers tirent un gain régulier de ces dangers opposés, menaçant vendeurs ou acheteurs, créanciers ou débiteurs. L'argent, outil parfaitement neutre du mouvement économique, se fait monnayer ses services sans avoir cure de la tendance ou du rythme de ce dernier. Certes il doit aussi payer impôt à cette liberté : sa neutralité fait que le bailleur de fonds est vite livré à des exigences venant de côtés divers et hostiles entre eux, et le voilà plus facilement suspect de trahison qu'un individu quelconque opérant avec des valeurs qualitativement déterminées. Au début des temps modernes, lorsque ces pouvoirs financiers qu'étaient les Fugger, les Welser, les florentins, les gênois, intervinrent dans les décisions politiques, en particulier dans le vaste conflit des puissances habsbourgeoise et française pour l'hégémonie européenne, ils furent regardés avec une méfiance constante par chacune des

parties, même par le bénéficiaire de leurs énormes prêts. En effet, on n'était jamais sûr des hommes de finances, le pur commerce de l'argent ne les liait jamais sans équivoque, fût-ce pour l'instant à venir, et l'adversaire qu'ils venaient de contribuer à combattre ne voyait pour autant nul obstacle à les solliciter à son tour de ses offres et demandes. L'argent a cette qualité très positive qu'on désigne par un concept négatif : l'absence de caractère. L'être humain que nous disons dépourvu de caractère a pour trait essentiel de ne jamais se laisser déterminer par la dignité intérieure et substantielle des personnes, des choses et des idées, mais de se faire violenter par la puissance quantitative dont l'impressionnent les particularités. Ainsi de l'argent : détaché de tous les contenus spécifiques et fait de quantité pure il épouse, lui et les hommes gravitant tout autour, cette absence de caractère — l'envers presque logiquement nécessaire des privilèges de la finance, ainsi que de la majoration spéciale des valeurs monétaires par rapport aux valeurs qualitatives. Cette prépondérance de l'argent s'exprime d'abord dans le fait d'expérience — déjà noté — que le vendeur montre plus d'intérêt et d'empressement que l'acheteur. Là se réalise en effet une forme extrêmement significative de tout notre comportement vis-à-vis des choses : entre deux classes de valeur opposées l'une à l'autre et considérées globalement, la première sera nettement supérieure à la seconde, mais tel contenu ou tel exemplaire particulier de la seconde aura l'avantage sur son correspondant au sein de la première. Aussi, devant le choix entre la totalité des biens matériels et la totalité des biens idéaux, opterions-nous obligatoirement pour les premiers, parce que renoncer à eux reviendrait à nier la vie dans son ensemble, y compris ses contenus idéaux ; mais le cas échéant, nous n'hésiterons pas à nous dessaisir de chaque bien matériel pris dans le tout, en échange de n'importe quel bien idéal. Dans nos rapports avec différents individus, également, nous ne douterons pas que tel rapport pris globalement ne soit pour nous infiniment plus appréciable et plus indispensable que tel autre ; mais, eu égard à certains moments et à certains aspects bien particuliers, il arrivera que le moins précieux des deux globalement devienne néanmoins le plus réjouissant et le plus séduisant. De même, s'agissant du rapport entre l'argent et les objets de valeur concrets : à choisir entre leur somme respective, on constaterait

aussitôt la non-valeur intrinsèque de l'argent, puisque nous n'aurions plus là qu'un moyen incapable de servir encore à une fin ; en revanche, met-on en balance une quantité particulière d'argent et une quantité particulière de marchandises, l'échange de celle-ci contre celle-là sera d'ordinaire bien plus intensément désiré que l'échange contraire. Et le rapport qui existe entre les objets en général et l'argent en général existe aussi entre ce dernier et les catégories particulières de marchandises. Une simple épingle est presque sans valeur, mais les épingles en général quasi indispensables, et « absolument irremplaçables par de l'argent ». Il en va de même d'innombrables catégories de marchandises : la possibilité de s'en procurer aisément un exemplaire singulier contre paiement le dévalue vis-à-vis de l'argent, ce dernier est la puissance maîtresse qui dispose de l'objet ; par contre, la catégorie en tant que telle, globalement, est dans sa signification pour nous strictement incommensurable avec l'argent, et possède face à lui cette valeur autonome que souvent cache à notre conscience la facilité de se procurer à nouveau l'exemplaire. Mais comme l'intérêt économico-pratique s'attache presque exclusivement à la pièce singulière où à une somme limitée de ces pièces, l'économie monétaire a réellement fait que notre sentiment de valeur à l'égard des choses se mesure d'ordinaire à leur prix en argent. Visiblement, c'est en rapport de réciprocité avec l'intérêt prépondérant d'avoir en main l'argent plutôt que l'objet.

Voilà qui débouche finalement sur un autre phénomène général, qu'on pourrait appeler le super-additum de la richesse et comparer à l'« unearned profit » de la rente foncière. Le riche bénéficie d'avantages qui dépassent encore ce qu'il peut se procurer concrètement pour son argent. Le commerçant traite avec lui plus sérieusement et moins chèrement qu'avec le pauvre, et chacun aborde le riche, même sans profiter aucunement de sa richesse, avec plus de prévenance que le pauvre, il flotte autour de sa personne une sphère idéale de faveur incontestée. En tous lieux, on observera toutes sortes de petits privilèges accordés à l'acheteur de marchandises onéreuses, à l'usager des premières classes en chemin de fer, etc. ; ces privilèges-là ont aussi peu de rapport avec la valeur réellement payée que n'en a le sourire plus aimable du commerçant avec le produit plus cher qu'il est en train de vendre, il s'agit au contraire d'un supplément gratis,

refusé tout simplement au consommateur du produit moins cher, sans que celui-ci soit fondé — ce qui n'est pas le moins dur en l'affaire — à se plaindre d'un tort effectif. Un phénomène en soi infime en donne peut-être la manifestation la plus curieuse. Il y a dans les tramways de quelques villes deux classes à des tarifs différents, la supérieure n'offrant pas un quelconque avantage réel, un meilleur confort. Ce qu'on achète à ce tarif plus élevé, c'est de se retrouver exclusivement avec des voyageurs payant plus, pour ne pas se mêler aux voyageurs payant moins. La personne plus aisée peut se procurer ici un avantage très immédiat en dépensant plus d'argent — sans obtenir tout d'abord un équivalent concret pour cette dépense. De l'extérieur, nous avons là le contraire du *superadditum*, puisque le riche reçoit, pour son argent, non pas relativement plus mais relativement moins que le pauvre. Pourtant, c'est toujours bien de ce *superadditum* qu'il s'agit, sous une forme négative en quelque sorte, mais particulièrement pure néanmoins : le riche trouve son avantage sans faire le détour par une chose concrète, uniquement parce que d'autres ne peuvent dépenser autant que lui. La fortune passe même pour une sorte de mérite moral ; ce qui se traduit non seulement par la notion de *respectability*, ou la manière populaire de désigner les plus fortunés comme les « honnêtes gens » ou la « meilleure société », mais encore par le phénomène corrélatif que voici : le pauvre est traité comme s'il était coupable, le mendiant chassé avec courroux, et même les âmes débonnaires se croient autorisées à marquer une évidente supériorité à leur égard. Lorsqu'en 1536, à Strasbourg, on décrète que le lundi après-midi restera chômé pour tous les compagnons serruriers gagnant plus de huit kreuzer, on accorde là aux mieux nantis matériellement une faveur dont auraient dû bénéficier, selon la logique de la morale, les indigents. Ainsi le *superadditum* de la richesse prend-il plus d'une fois la dimension d'un phénomène pervers : l'idéalisme pratique, d'un travail scientifique extérieurement non rémunéré par exemple, sera d'ordinaire entouré d'un plus grand respect, vénéré comme plus éminent d'un point de vue moral, s'il est le fait d'un homme fortuné plutôt que d'un misérable maître d'école ! Ces bénéfices usuraires de la richesse, ces avantages qu'elle rapporte à son possesseur sans qu'il ait rien à dépenser pour, se trouvent liés à la forme monétaire des valeurs. Tout cela, en effet, exprime ou

reflète manifestement la liberté d'utilisation sans limite qui distingue l'argent de toute autre valeur. Le riche, du même coup, n'agit pas seulement par ce qu'il fait, mais aussi par ce qu'il pourrait faire : bien au-delà de ce que ses revenus lui procurent réellement, et dont d'autres font aussi leur profit — la fortune est enveloppée par un cercle d'innombrables utilisations possibles, comme par un corps astral qui s'étend par-delà ses dimensions concrètes. La langue le marque avec clarté en appelant *Vermögen* — c'est-à-dire pouvoir, capacité en soi — les moyens financiers assez considérables. Toutes ces possibilités auront beau ne se réaliser que pour une faible part, elles sont prises en compte psychologiquement ; se coagulent pour donner l'impression d'une puissance non exactement déterminable, rejetant toute fixation du résultat qu'elle peut atteindre, impression d'autant plus ample et forte que la richesse est plus mobile et se prête mieux à toute fin éventuelle, que donc cette richesse consiste en argent ou reste convertible en argent, et que l'argent, lui, se réduit à un outil, à un lieu de transit sans aucune qualification téléologique. La pure potentialité à quoi s'identifie l'argent, dans la mesure où il est simple moyen, se condense alors en une représentation homogène de pouvoir et de sens, laquelle agit également comme un pouvoir et un sens bien concrets au profit de son possesseur — de même en gros que le charme d'une œuvre d'art ne sera pas seulement imputé à son contenu, ou aux réactions psychiques en découlant par nécessité objective, mais aussi à toutes les combinaisons émotives — accidentelles, individuelles, indirectes — qu'elle suscite d'une façon ou de l'autre, et dont la somme indéterminée, seule, compose la totalité de sa valeur et de son importance pour nous.

Il est dans la nature de ce *superadditum*, si nous l'interprétons bien, de ressortir d'autant plus que la possibilité de son utilisation et le libre choix de celle-ci trouveront mieux à se réaliser, en fonction de la situation globale de son possesseur. Avec le pauvre, le moins qui soit : car son revenu, qui suffit juste à des besoins vitaux, est *a priori* déterminé, ne laissant qu'une marge de jeu évanescente à ce libre choix de ses possibles utilisations. La marge augmente avec le revenu : toute fraction de celui-ci bénéficie du *superadditum* dans la mesure où elle ne compose pas la partie indispensable à la satisfaction du nécessaire, du général, du prédéterminé ; donc chaque fraction

s'ajoutant aux ressources déjà existantes comporte un *superadditum* accru — au-dessous d'un seuil très élevé naturellement, seuil au-dessus duquel toute partie du revenu a de ce point de vue la même qualité. On peut alors saisir le phénomène dont il s'agit à travers une conséquence bien particulière, en se fondant sur une considération qui a des conséquences par ailleurs aussi, me semble-t-il. Nombre de biens existent en quantités si massives que les couches les plus solvables de la société ne suffisent pas à les consommer ; veut-on les écouler, il faut les offrir également aux couches plus pauvres et très pauvres. Aussi ne devront-elles pas excéder le prix que ces couches, dans le cas le plus extrême, sont en état de payer. On pourrait parler ici d'une loi de limitation des prix à la consommation : une marchandise ne sera jamais plus chère que ne saurait la payer la couche sociale la plus dépourvue de moyens à laquelle cette marchandise doit être encore offerte vu sa quantité disponible. On sera tenté de voir là un tournant de la théorie du marginalisme, qui passerait de l'individuel au social : au lieu du besoin le plus bas pouvant être couvert encore par une marchandise, c'est le besoin des plus bas qui devient ici le critère de la formation des prix. C'est là un énorme avantage pour l'individu aisé. A ce compte en effet, les biens les plus indispensables lui sont accessibles à des prix beaucoup plus bas qu'il ne paierait si on n'exigeait ces prix que de lui ; le pauvre, du seul fait qu'il doit acheter les denrées de base, en diminue le prix pour le riche. Même si ce dernier devait assigner à ses besoins élémentaires (nourriture, logement, habillement) une part de son revenu aussi grande que le premier, il en garderait toujours plus, dans l'absolu, pour satisfaire ses désirs de luxe. Or il bénéficie encore de cet avantage supplémentaire de pouvoir couvrir ses besoins les plus urgents avec une part bien plus faible de son revenu, en termes relatifs. L'excédent lui laisse une liberté de choix dans l'utilisation de l'argent, qui de sa personne fait donc l'objet de cette estime et de cette faveur dépassant largement son pouvoir économique réel. Les finances du pauvre ne comportent pas une telle sphère de possibilités infinies, puisqu'elles débouchent *a priori*, non moins immédiatement qu'indubitablement, sur des finalités bien déterminées. Dans la main de ce pauvre, il ne s'agit donc nullement de « moyens » au même sens pur et abstrait que dans celle du riche, puisque la

finalité les pénètre, les colore et les oriente aussitôt, raison pour laquelle aussi notre langue dit subtilement, à propos des individus pourvus de grosses ressources financières, qu'ils ont « les moyens ». La liberté qui en découle engendre à d'autres égards encore un *superadditum*. Quand les fonctions publiques ne sont pas rémunérées, seuls peuvent accéder aux emplois dirigeants les individus aisés ; un général de la ligue achéenne, par exemple, ne devait pas être moins fortuné qu'un membre du Parlement britannique — jusque récemment du moins —, et souvent se forme ainsi, dans les pays payant très peu leurs fonctionnaires, une ploutocratie totale, une sorte de transmission héréditaire des emplois élevés au sein de quelques familles. Alors que la non-rémunération est censée disjoindre l'intérêt pécuniaire de l'intérêt propre du service, les emplois en question, avec tous les honneurs, les pouvoirs, et les occasions qu'ils procurent, deviendront justement, au contraire, une annexe de la richesse. Ici, le lien avec la forme argent de cette richesse est patent, puisqu'elle seule, de par son indifférence téléologique, laisse la personne librement disposer de son temps, de sa résidence, de l'orientation de son activité. Si en soi déjà la richesse, comme on l'a vu ci-dessus, rallie les hommages et, abusant du double sens de *Verdienst**, jouit d'une sorte d'estime morale, cela se condense, avec les charges non rémunérées, dans la puissance détenue par les fonctions dirigeantes, inaccessible au pauvre. Fonctions auxquelles se lie au surplus le *superadditum* de la gloire réservée au dévouement patriotique, maintes fois méritée certes, mais acquise au simple possesseur d'argent pour des raisons tout autres que morales, par la voie technique en quelque sorte. Veut-on bien remonter à une étape antérieure de ce même phénomène, il apparaîtra que les gens aisés vers la fin du Moyen Age, à Lübeck par exemple, adhèrent volontiers à *plusieurs* confréries pour assurer d'autant mieux le salut de leur âme. L'Eglise médiévale offrait aussi des voies techniques pour acquérir les biens immatériels de la religion, voies réservées aux riches et procurant d'abord, par-delà leur but transcendantal — comme cette participation à plusieurs sortes de confréries — un *quantum* de considération et d'avantages terrestres en prime, gratuitement. Sous un aspect strictement psychologique, par

* *Verdienst* : gain et mérite. *(NdT.)*

ailleurs, le dépassement du seuil de richesse ci-dessus défini engendre le *superadditum* suivant. Avec une fortune supérieure à cette limite, le coût de l'objet désiré, dans de nombreux cas, ne fait pas question. Ce qui signifie bien plus que ne le suggère le langage ordinaire par cette expression. En effet, tant que le revenu demeure lié de la manière dite à des usages déterminés, toute dépense est grevée par la préoccupation de l'argent requis ; cette question du coût s'intercale encore, chez la majorié des individus, entre le désir et la satisfaction, elle provoque une certaine matérialisation des choses que le véritable aristocrate financier ignore. Celui qui possède de l'argent au-delà d'une quantité donnée en retire l'avantage supplémentaire de pouvoir le mépriser. Le genre de vie qui n'a pas à s'inquiéter des prix comporte un charme esthétique sans pareil, il décide de toute acquisition selon des points de vue objectifs, exclusivement accordés au contenu et à l'importance des objets eux-mêmes. Aussi nombreux que soient les cas où l'argent tout-puissant diminue l'originalité des choses et la conscience qu'on en a, nul ne méconnaîtra ces autres cas où il augmente l'une et l'autre : psychologiquement du moins, les qualités de l'objet ont la possibilité — même rarement réalisée — de marquer d'autant mieux leur individualité que leur trait commun, la valeur économique, se projette et se localise dans une figure extérieure à elles. N'ayant pas à se soucier d'argent, le mode de vie en question échappe aux diversions et aux nuisances qui desservent la qualité factuelle et la valorisation objective des choses par la mise en rapport de celles-ci avec leur prix monétaire, foncièrement étranger à leur nature. Quand donc un individu un peu moins fortuné achète le même objet que le très riche, ce dernier bénéficie encore d'un *superadditum* psychologique : une acquisition et une jouissance faciles, directes, entières, qui chez le premier sont ternies par la question préalable et toujours co-présente du sacrifice monétaire. Par la suite, nous verrons que le blasement fait ombre à la richesse, tout à l'inverse, en émoussant la sensibilité aux particularités, à l'attrait concret des choses ; mais rien de cela n'infirme ce qui précède, c'est au contraire une confirmation de la nature de l'argent : celui-ci, éloigné de toute détermination spécifique, a vocation de reprendre les deux fils totalement divergents de la vie intérieure et extérieure, de fournir à chacun l'instrument pour se constituer

et se présenter avec la direction qui est la sienne. Ici réside l'incomparable signification de l'argent dans l'histoire de l'esprit pratique : il permet d'atteindre la réduction jusqu'ici la plus extrême de la singularité unilatérale qui caractérise toutes les figures empiriques. Ce qu'on pourrait appeler le tragique de la conceptualisation chez l'homme — à savoir que tout concept supérieur doit payer l'ampleur avec laquelle il embrasse un nombre croissant de détails par une vacuité elle-même croissante de ses contenus — trouve dans l'argent son parfait répondant pratique : la forme d'existence qu'est l'universalité abstraite devient avec l'argent une réelle puissance dont la relation à toute la partie opposée, objets en circulation et environnements psychiques de ceux-ci, s'interprétera aussi bien comme une relation de servitude que de domination. Le *superadditum* de la richesse n'est rien d'autre qu'une manifestation particulière de cette essence métaphysique de l'argent, dira-t-on, en vertu de laquelle il dépasse chacune de ses utilisations singulières et, puisque moyen absolu, impose la possibilité de toutes les valeurs en tant que valeur de toutes les possibilités.

Dans la zone d'influence d'un tel rapport, je me bornerai à signaler encore une seconde série de phénomènes. De par son rôle de moyen s'élevant au-dessus de toute fin spécifique, l'argent devient le centre d'intérêt et le domaine propre de ces individus et de ces classes auxquels leur position sociale interdit toutes sortes de visées personnelles et particulières. A Rome, les affranchis, privés de la pleine citoyenneté avec toutes les chances qu'elle offrait, se rejetèrent de préférence sur le commerce de l'argent ; à Athènes déjà, quand apparut pour la première fois ce commerce sous sa forme pure, au IVe siècle, le très riche banquier Pasion avait débuté sa carrière comme esclave. En Turquie, les Arméniens, peuple méprisé, souvent persécuté, fournissent bien des fois les négociants et les financiers — de même que jadis, en Espagne, les Mauresques soumis à des conditions analogues. En Inde, pareils phénomènes abondent aussi : les Parsis, socialement très opprimés, manifestant d'ordinaire une timide réserve, sont changeurs ou banquiers la plupart du temps, alors que dans de nombreuses régions du Sud les affaires d'argent et les richesses se trouvent dans les mains des Tschettis, caste mélangée, jouissant d'une très faible considération à cause de son impureté. De même les huguenots,

dans leur situation exposée autant que rétrécie, se lancèrent-ils très intensément à la recherche du gain, comme en Angleterre les quakers. De cette recherche comme telle, puisque toutes les voies imaginables y conduisent également, il est en principe le moins facile d'exclure quiconque. Le pur commerce de l'argent, pour sa part, requiert moins de préalables techniques que toute autre activité lucrative, et donc se soustrait plus aisément aux contrôles et aux ingérences, sans compter que le besoin d'argent crée une telle détresse qu'on va même trouver alors, finalement, la personne la plus méprisée jusque dans son refuge le plus évité. Et puisque l'individu en quelque sens privé de droit ne peut se voir interdire le domaine des purs intérêts d'argent, une association s'établit entre ces deux déterminations et commence à jouer dans de multiples directions : ainsi, d'un côté, l'homme d'argent pur et simple est-il vite menacé de déclassement social, au sentiment duquel il n'échappera souvent que par sa puissance et par son rôle indispensable, tandis que, de l'autre, justice était rendue impartialement aux nomades du Moyen Age dans les affaires financières, aussi mal qu'on reconnût partout leurs droits. Le même résultat se produit forcément dès que certains éléments sociaux ne bénéficient pas des garanties et jouissances de la pleine citoyenneté, non cette fois en vertu des dispositions juridiques ou illégalement imposées, mais par renonciation volontaire. Alors que les quakers disposaient déjà de l'entière égalité politique, ils s'exclurent eux-mêmes des intérêts de leurs compatriotes : ils ne prêtaient pas serment, ne pouvaient donc assumer de charges publiques, ils dédaignaient tout l'ornement de la vie, y compris le sport, ils durent même abandonner l'agriculture parce qu'ils refusaient de payer la dîme ecclésiastique. Ainsi, pour conserver encore un intérêt à la vie extérieure, furent-ils renvoyés à l'argent comme à la seule chose dont ils ne s'étaient pas barré l'accès. Tout pareillement, on a noté que la vie des Herrenhuter était étrangère à tous les contenus idéaux des sciences, des arts ou de la sociabilité heureuse, et qu'elle ne laissait subsister d'autre impulsion pratique, à côté de l'intérêt religieux, que l'appât du gain le plus nu. L'esprit industrieux et cupide de nombreux Herrenhuter et piétistes ne serait donc pas le signe d'une hypocrisie, mais d'un christianisme morbide, désertant les intérêts culturels, d'une piété ne tolérant aucune terrestre élévation et préférant à tout

prendre la terrestre bassesse. Même aux deux extrémités de l'échelle sociale, il demeure fatal que l'intérêt pour l'argent, après la disparition de tous les autres intérêts, persiste encore telle la couche ultime, la plus tenace, la mieux faite pour survivre — si par exemple la noblesse française de l'Ancien Régime s'est dégagée de ses obligations sociales, ce fut une conséquence de la centralisation croissante de l'Etat, qui avait pris en main l'administration du domaine rural. Cette noblesse, ainsi privée de toutes les fonctions d'autorité ayant un contenu de valeur, ne trouvait plus d'autre sens à ses propriétés que d'en tirer le maximum d'argent. Tel fut le dernier intérêt, impossible à lui enlever, auquel se réduisit l'ensemble des relations vivantes qui s'étaient établies entre elle et la paysannerie, et dont elle fut désormais évincée. Mais cette inaliénable possibilité, outre qu'elle érige déjà les affaires financières en *ultima ratio* des éléments socialement défavorisés ou opprimés, comporte un autre effet positif pour eux : l'argent a le pouvoir de procurer des emplois, de l'influence, des plaisirs, quand on est exclu de certains moyens directs de rang social (la qualité de fonctionnaire), de certaines professions réservées à eux, de l'épanouissement personnel en résultant. Simple moyen certes, mais à un degré absolu, récusant donc toute détermination objective préjugeant de lui, l'argent est à la fois l'absolu *terminus a quo* menant vers tout, et l'absolu *terminus ad quem* vers quoi tout mène. Aussi voit-on apparaître des phénomènes tout à fait similaires où, dans un groupe, il n'y a pas exclusion d'une fraction par rapport aux séries finalisées des autres, mais extension du même modelage téléologique à l'ensemble du groupe. On rapporte des Spartiates, auxquels étaient interdits tous les intérêts proprement économiques, qu'ils montraient une étonnante cupidité. La passion de la propriété, dont la constitution de Lycurgue organisa de manière impratique la répartition, éclata semble-t-il justement là où cette propriété avait le caractère le moins spécifique et donc était spécialement difficile à limiter. Pour ce qui fut de sa jouissance réelle à Sparte, on mentionne aussi qu'entre riches et pauvres, longtemps, il n'y eut pas de différence, les premiers ne vivant pas mieux que les seconds : forcément, la pléonexie ne s'en rejetait que davantage sur la simple possession de l'argent ! Pour de tout autres facteurs, la même constellation de base est à l'œuvre quand un fragment d'Ephore nous dit qu'Egine était devenue cette grande

métropole commerciale parce que la stérilité du sol avait orienté la population vers ce genre d'activité : c'est là que pour la première fois, en Hellade, furent frappées des pièces de monnaie ! L'argent étant le lieu d'intersection des séries finalisées qui vont de n'importe quel point du monde économique à n'importe quel autre, chacun le prend de chacun. Au temps où la malédiction de l'« infâmie » pesait le plus gravement sur certaines professions, on l'acceptait même du bourreau, bien que si possible on cherchât un homme d'honneur pour le toucher d'abord ! Connaissant bien cette puissance qui tout surmonte, Macaulay plaida l'émancipation des Juifs en montrant l'absurdité qu'il y aurait à les priver des droits politiques, puisque, en vertu de leur argent, ils les détenaient déjà en substance. Ils pouvaient, à l'en croire, acheter les électeurs, diriger les rois, dominer leurs débiteurs à titre de créanciers, si bien que les droits politiques ne faisaient que parachever formellement ce qu'ils avaient déjà. Pour vraiment les leur enlever, il fallait les tuer et les dépouiller ; mais si on leur laissait leur argent, *so we may take away the shadow, but we must leave them the substance* — formule hautement caractéristique de la torsion téléologique subie par la notion d'argent ; à s'en tenir au contenu, en effet, on aurait tendance à qualifier la position sociale, politique et personnelle, comme une valeur réelle, substantielle, et l'argent par contre, cette symbolisation d'autres valeurs qui en soi est vide, comme l'ombre simplement !

Nul besoin de souligner que les juifs présentent le plus bel exemple de toute cette corrélation entre la centralité de l'intérêt pécuniaire et l'oppression sociale. Je ne releverai que deux points de vue à leur endroit, d'une importance capitale pour la signification essentielle de l'argent, ici en question. C'est parce que la richesse des juifs reposait sur l'argent qu'ils devinrent cet objet d'exploitation recherché, combien fructueux ; car aucune autre possession ne se confisque avec tant de vitesse et d'aisance, et avec aussi peu de perte. De même qu'on peut classer les biens économiques sur une échelle graduée en fonction de la commodité avec laquelle ils s'acquièrent par le travail, de même le peut-on en fonction de la commodité avec laquelle ils s'acquièrent par le vol. Prend-on ses terres à quelqu'un, on n'est pas en mesure, sauf à les convertir aussitôt en argent, de réaliser directement le profit, il y faut du temps, de la peine, des déboires.

Les biens meubles, naturellement, se montrent plus pratiques déjà, aussi nombreuses que soient les différences qui les séparent : dans l'Angleterre médiévale par exemple, la laine offrait à cet égard le plus de commodité, c'était *a sort of circulating medium*, sur lequel le Parlement accordait aux rois des taxations, et auquel ces derniers recouraient quand ils voulaient extorquer de l'argent aux marchands. Sur une pareille échelle, l'argent occupe le point le plus extrême. Son détachement par rapport à tout conditionnement spécifique fit de lui l'espérance lucrative la plus appropriée, la moins refusable aux juifs dans leur situation de paria, mais également l'incitation la plus efficace et la plus immédiate à piller ceux-ci. Et quand, à propos des expulsions de juifs au Moyen Age, nous entendons dire que la persécution frappait dans quelques villes les riches parmi eux, mais dans d'autres justement les pauvres, cela ne prouve en rien le contraire, mais révèle par un autre côté la puissance acquise par l'argent sur la base de ces mêmes traits.

La relation des juifs au système de la monnaie s'exprime en outre par une constellation sociologique traduisant elle aussi ce caractère de l'argent. Le rôle joué par les étrangers au sein du groupe social les assigne d'emblée à ce type de rapports médiatisés par l'argent, en premier lieu à cause de sa facilité de transport et d'usage au-delà des limites de groupe. La relation entre les étrangers comme tels et le système de la monnaie s'annonce déjà chez quelques peuples primitifs par un phénomène donné. La monnaie y est faite de signes introduits de l'extérieur, si bien que dans les îles Salomon ou à Ilo sur le Niger par exemple il existe une sorte d'industrie consistant à fabriquer des signes monétaires avec des coquillages ou quoi que ce soit d'autre, n'ayant pas cours à l'endroit même de la fabrication, mais dans les régions voisines où ils sont exportés. Ce n'est pas sans rappeler la mode, tout particulièrement appréciée et influente, bien souvent, lorsqu'elle provient de l'extérieur. L'argent comme la mode sont le résultat élaboré d'interactions sociales, et il semble que les éléments sociaux convergent parfois le mieux, tels les axes de l'œil, vers un point suffisamment éloigné. Les étrangers, en tant que personnes, sont principalement intéressés à l'argent pour le même motif qui le rend précieux aux couches socialement privées de droits : il leur offre ces chances normalement accessibles aux citoyens de plein

droit ou aux indigènes, tant par des voies objectives plus spéciales que par le canal des relations personnelles ; c'étaient les étrangers, souligne-t-on, qui devant le temple de Babylone jetaient de l'argent sur le giron des jeunes filles du pays, lesquelles se prostituaient pour. Mais la connexion entre les significations sociologiques respectives de l'argent et des étrangers passe encore par une autre médiation. Les pures opérations financières sont manifestement secondes : l'intérêt central pour l'argent s'exprime d'abord et surtout par le commerce. Or, pour des raisons très fondées, le commerçant est, au début même des mouvements économiques, un étranger : tant que les milieux économiques restent étroits et ne connaissent pas une division du travail raffinée, l'échange ou l'achat directs suffisent encore aux nécessités de la distribution ; on ne commence à recourir au commerçant que pour se procurer les biens produits au loin. Le caractère marqué de cette relation se montre aussi d'emblée à sa réversibilité : non seulement le commerçant est un étranger, mais encore l'étranger s'avère disposé à devenir un commerçant. Ce qui ressort bien dès que cet étranger, ne se bornant pas à une présence passagère, s'établit et cherche au sein du groupe une activité lucrative qui soit durable : dans *Les Lois* de Platon, toute possession de métal jaune et blanc est interdite aux citoyens, et l'ensemble des professions commerciales et artisanales se voient réservées en principe aux étrangers. Ainsi le fait que les juifs soient devenus un peuple de marchands s'explique-t-il, en dehors de leur oppression, par leur dispersion à travers le monde. Ils ne furent initiés que durant leur dernier exil babylonien au commerce de l'argent, jusque-là inconnu d'eux : et ce furent surtout les juifs de la diaspora, souligne-t-on aussitôt, qui se vouèrent en assez grand nombre à ce métier. Les gens dispersés, ayant à pénétrer dans des milieux culturels plus ou moins fermés, ont du mal à s'enraciner, à trouver une place libre dans la production, et sont donc renvoyés d'abord au commerce intermédiaire, qui est bien plus souple que cette production primitive ; sa marge de jeu à lui est presque extensible à l'infini par de simples combinaisons formelles, et les éléments venus de l'extérieur, n'appartenant pas au groupe par la racine, s'intègreront bien plutôt là. Le trait profond de l'intellectualité juive — l'aisance à se mouvoir dans les combinaisons de la logique formelle bien plus que dans une production créatrice

quant à son contenu —, est nécessairement dans un rapport de réciprocité avec cette situation économico-historique. Les juifs, ces étrangers sans liaison organique avec leur groupe économique, se trouvaient renvoyés au négoce et à sa forme sublimée, le pur commerce d'argent. Avec une compréhension très remarquable de leur situation, un statut d'Osnabrück les autorisa exceptionnellement, vers 1300, à prendre chaque semaine 1 pfennig d'intérêt par mark, donc 36,5 % annuellement, quand le taux habituel était de 10 % au maximum. Le fait qu'ils étaient étrangers non seulement par l'ethnie, mais aussi par la religion, avait son importance spécifique. Non concernés du même coup par l'interdiction médiévale de l'usure, ils étaient tout indiqués pour servir de prêteurs. Et c'est leur manque d'attache à la terre qui justifiait le taux d'intérêt élevé en leur faveur : car les dettes foncières n'étaient jamais sûres pour eux, ils avaient toujours à craindre, en outre, qu'une autorité supérieure ne proclame l'abolition de leurs créances (ainsi le roi Venceslas pour la Franconie en 1390, Charles V pour le burgrave de Nuremberg en 1347, le duc Henri de Bavière pour les citoyens de Straubing en 1388, etc.). Un étranger a besoin, pour ses entreprises et ses prêts financiers, d'une prime de risque supérieure. — De telles connexions, cela dit, ne valent pas seulement pour les juifs ; profondément inscrites dans l'essence du commerce et de l'argent, elles régissent également une série d'autres phénomènes. Je citerai seulement quelques exemples modernes. Les bourses mondiales du XVI[e] siècle, Lyon et Anvers, reçurent leur empreinte des étrangers, cela en raison de la liberté commerciale presque illimitée dont le commerçant venu d'ailleurs jouissait sur ces places. Et c'est de nouveau lié à la circulation monétaire, qui faisait leur caractère : l'économie monétaire et la liberté commerciale ont d'étroits et d'intimes rapports, aussi souvent que ceux-ci soient occultés par les contingences historiques et les maximes de gouvernement aberrantes. Le rôle financier des étrangers montre bien ces rapports. L'importance, financière elle aussi, de maintes familles florentines à l'époque des Médicis reposait justement sur ce fait que, bannies ou privées de leur puissance politique par ces Médicis, elles en furent réduites à retrouver une force et un poids par le commerce de l'argent à l'étranger — où justement elles ne pouvaient développer d'autre activité. Il n'est pas inutile de remarquer à quel point des

phénomènes latéraux apparemment opposés illustrent, tout bien considéré, le même type de relation. Lorsque Anvers était au XVI[e] siècle la capitale incontestée du commerce mondial, son importance était due aux étrangers, Italiens, Espagnols, Portugais, Anglais, Allemands du Sud, établis là pour écouler leurs marchandises. Les Anversois de souche jouaient un rôle infime dans ce négoce, ils avaient principalement une activité de commissionnaires et, dans le domaine financier, de banquiers. Au sein de cette société internationale, homogénéisée par les intérêts du commerce mondial, l'indigène jouait justement le rôle maintes fois dévolu aux étrangers : le point décisif est donc ici le rapport sociologique entre un groupe nombreux et des individus isolés, étrangers à celui-ci ; les individus en question, coupés des intérêts plus concrets, sont alors renvoyés au commerce de l'argent avec les premiers. Dans la plupart des cas, certes, ce rapport s'établira entre les indigènes et les étrangers ; mais dès que les Anglo-Saxons eurent intégré la population britannique — quand ils ne l'avaient pas chassée —, ils la nommèrent « les étrangers » ; et là où les étrangers, comme à Anvers, forment le groupe nombreux, cohérent, et les indigènes la minorité disséminée en son sein, le résultat montre que la même cause sociologique a le même effet, tandis que perd tout sens la question de savoir quels éléments sont nés dans la localité, et quels lui sont extérieurs. Bien au-delà des raisons pour ainsi dire privées à cause desquelles l'étranger isolé au milieu d'un groupe paraît désigné pour le commerce et spécialement pour le commerce de l'argent, nous voyons les premières grandes transactions des banquiers modernes, au XVI[e] siècle, se dérouler tout à fait hors des frontières. L'argent est émancipé des limites locales propres à la plupart des séries téléologiques, parce qu'il sert d'intermédiaire entre n'importe quel point de départ et n'importe quel point d'arrivée ; s'il est vrai que tout élément de l'être historique, serait-on presque tenté de dire, cherche la forme d'action qui lui permet d'exprimer en toute pureté sa spécificité, sa force propre — le grand capital moderne à ses débuts, emporté par l'expansionnisme de sa juvénile arrogance, pousse à un usage où sa puissance dévoreuse d'espace, sa faculté d'emploi universelle, son impartialité, s'imposent le plus impérieusement à la conscience. La haine du peuple envers les grandes maisons financières venait principalement de ce que leurs propriétaires, et la plupart du temps aussi leurs

représentants, étaient d'habitude des étrangers : c'était la haine du sentiment national envers l'élément international, donc de cette partie limitée qui est consciente de sa valeur spécifique et s'estime violentée par une puissance indifférente, sans caractère, dont l'essence pour elle se personnifie dans l'étranger comme tel ; phénomène tout à fait conforme à l'aversion de la masse conservatrice, chez les Athéniens, envers l'intellectualisme des sophistes et de Socrate, donc envers ce pouvoir de l'esprit aussi nouveau qu'inquiétant, pouvoir qui, neutre et froid comme l'argent, montrait sa force, ne respectant aucune barrière traditionnelle, si souvent d'abord dans la destruction. A quoi s'ajoutait — objectivant pour ainsi dire cette tendance de l'argent — que l'énorme extension des opérations financières résultait alors de guerres infinies, entre l'empereur et le roi de France, entre les confessions aux Pays-Bas, entre la France et l'Allemagne, etc. La guerre, pur mouvement improductif de prime abord, mobilisait totalement les ressources en argent, et entraînait un étranglement complet du solide commerce de marchandises — qui est toujours plus localisé — par le commerce de l'argent. Mieux encore, le départ du grand capital vers l'étranger devint par ce biais un acte de trahison directe. Les rois de France menèrent longtemps la guerre contre l'Italie avec l'aide de banquiers florentins, ils surent arracher à l'Empire germanique la Lorraine et plus tard l'Alsace, avec le secours de l'argent allemand ; les Espagnols purent se servir des puissances financières italiennes pour dominer l'Italie. Il fallut attendre le XVII[e] siècle pour que la France, l'Angleterre et l'Espagne mettent fin à cette voltige du capital — par quoi il révèlait sa liberté de pur moyen — et s'efforcent de couvrir dans leur propre pays les besoins financiers de leurs gouvernements respectifs. Et si, à l'époque la plus moderne, la finance est à maints égards redevenue internationale, tout autre le sens de ce phénomène : aujourd'hui, il n'y a plus d'« étrangers » selon l'ancienne acception, les liaisons commerciales, avec leurs droits et usages, ont fait de pays très éloignés un même organisme s'unifiant de plus en plus. L'argent n'a pas perdu le caractère qui l'assignait jadis au domaine des étrangers, il a même renforcé ce caractère en multipliant et diversifiant les séries téléologiques venant se croiser en lui sous une forme de plus en plus abstraite et incolore. La contradiction, qui à cet égard existait entre les

indigènes et les étrangers, a disparu pour la bonne raison que la forme monétaire de la circulation, autrefois portée par elle, s'est emparée de la totalité de la sphère économique. La signification de l'étranger pour le système monétaire me paraît condensée, comme en une miniature, dans ce conseil que j'entendis donner un jour : il y a deux espèces d'hommes avec lesquels on ne doit jamais faire d'opérations financières, l'ami et l'ennemi. L'objectivité indifférente du commerce d'argent, dans un cas, entre en conflit, de manière jamais totalement soluble, avec la nature personnelle de la relation ; et dans l'autre cas, elle laisse un vaste espace aux intentions malveillantes, dû à ce fait que les formes juridiques de l'économie monétaire ne sont jamais assez précises pour exclure à coup sûr la nuisance délibérée. Le partenaire le plus indiqué pour le commerce de l'argent — où cesse, comme on l'a dit à juste titre, l'affectivité — est la personnalité qui nous est intérieurement tout à fait indifférente, et qui ne se trouve engagée ni pour nous ni contre nous.

II

Dans ce qui précède on a supposé une réalité du sentiment de valeur dont l'évidence peut facilement nous faire oublier la signification propre. L'argent nous est précieux parce qu'il est le moyen d'obtenir des valeurs ; cependant on pourrait dire tout autant : bien qu'il ne soit que le moyen de les obtenir. Il n'y a en effet, semble-t-il, aucune nécessité logique à ce que la coloration de valeur, reposant sur les finalités de nos actions, se transmette aux moyens : ceux-ci en soi, sans être insérés dans la série téléologique, seraient complètement étrangers à toute valeur. Le fait même d'un tel transfert, sur la base de connexions purement extérieures, s'inscrit dans le schéma très général des mouvements de notre psychisme, que l'on pourrait appeler l'expansion psychologique des qualités. Par exemple, quand une série concrète d'objets, de forces, d'événements comporte un élément qui suscite en nous des réactions subjectives déterminées — plaisir ou déplaisir, amour ou haine, estimations positives ou négatives —, alors, nous semble-t-il, cette valeur ne s'attache pas seulement à son support direct ; nous en faisons participer également les autres membres de la série qui ne sont pas, en soi, marqués du même signe ; cela ne se vérifie pas uniquement avec les séries téléologiques, dont l'élément final fait rayonner sa propre signification sur tous les facteurs de sa réalisation ; mais aussi dans d'autres types de connexion entre les éléments : tous les membres d'une même famille voient rejaillir sur eux l'honneur ou la dégradation de l'un d'entre eux ; les productions les plus anodines d'un grand auteur jouissent d'une estime qui ne leur revient pas en propre, simplement parce que d'autres ont une réelle importance ; l'intérêt ou la haine qui naissent chez un individu de sa position politique partisane s'étend à des points de programme devant lesquels il n'éprouverait en soi que de l'indifférence, ou de tout autres sentiments ; l'amour envers un être humain, issu d'un sentiment de sympathie pour un aspect essentiel de sa personnalité, englobe finalement dans la même passion cette personnalité tout entière, ainsi que toutes sortes de qualités et d'expressions de celle-ci, qui ne pourraient absolument pas y prétendre en dehors d'un tel contexte. Bref, chaque fois que des pluralités d'êtres humains et d'objets se présentent comme

des unités à la suite d'une quelconque connexion entre eux, le sentiment de valeur suscité par un élément particulier de ce tout imprègne, à travers la racine commune du système, également les autres éléments qui sont en soi étrangers à ce sentiment. C'est parce que les sentiments de valeur n'ont rien à voir avec la structure des choses elles-mêmes et se réservent, au-delà de celles-ci, leur domaine infranchissable, qu'ils ne s'en tiennent pas rigoureusement à leurs limitations logiques, mais se développent, avec une certaine liberté, par delà leurs rapports aux choses, objectivement justifiés. Certes, il y a de l'irrationnel dans le fait que les temps relativement forts de la vie psychique colorent les moments qui les côtoient sans atteindre eux-mêmes à ce degré de qualité ; et pourtant cela manifeste bien toute la richesse de l'âme, source de félicité, son besoin intrinsèque de vivre les choses importantes et précieuses qu'elle a déjà éprouvées une fois, à la pleine mesure aussi de leur résonance intime dans les objets, et sans demander avec anxiété de quel droit chacun pourrait revendiquer sa part.

De toutes les formes que prend cette expansion des qualités, la plus rationnelle et la plus révélatrice est sans aucun doute la série téléologique. Objectivement toutefois, même cette forme là ne paraît pas absolument nécessaire. En effet, l'importance que le moyen, indifférent quant à lui, prend du fait qu'il réalise un objectif précieux, n'aurait nullement besoin de consister en une valeur surajoutée : elle pourrait constituer une catégorie propre, née de l'extraordinaire fréquence et importance d'une telle configuration. Mais en réalité l'expansion psychologique s'est saisie de la qualité de la valeur, ne laissant demeurer que la différence selon laquelle la valeur de l'objectif final peut être qualifiée d'absolue et celle du moyen, de relative. Absolue — au sens pratique en question ici — est la valeur des choses auxquelles un processus volontaire s'arrête définitivement. Il ne s'agit bien sûr pas nécessairement d'un arrêt prolongé dans le temps, mais simplement de la conclusion d'une série d'innervations ; et lorsque celles-ci ont trouvé leur achèvement dans le sentiment de satisfaction, la continuité du vouloir doit se manifester dans de nouvelles innervations. Par contre, un objet a une valeur relative quand le sentiment qu'on en a est conditionné par le fait que sa réalisation conditionne celle d'une valeur absolue ; il montre sa relativité en ceci qu'il perd sa valeur

au moment précis où un autre moyen est reconnu plus agissant ou plus accessible pour arriver à la même fin. Ce contraste entre valeur absolue et relative coïncide si peu avec le contraste traité plus haut entre la valeur objective et subjective, qu'il peut se développer aussi bien à l'intérieur des évaluations subjectives que des évaluations objectives. J'ai utilisé ici de façon assez indifférenciée les concepts de valeur et de finalité ; effectivement, dans ce contexte, les deux ne sont que les aspects différents d'un seul et même phénomène, à savoir : la représentation concrète, qui sous l'angle théorico-sensible est une valeur, est sous l'angle pratico-volontaire une finalité.

Or les énergies spirituelles qui posent les valeurs et les finalités de l'une et l'autre sorte, sont de nature très différente. La création d'un but final n'est possible en toutes circonstances que par un acte de volonté spontané ; tout aussi nécessairement, un moyen ne peut se voir reconnaître sa valeur relative que par l'intermédiaire d'une connaissance théorique. La désignation du but résulte du caractère, de l'atmosphère, de l'intérêt, mais c'est la nature des choses qui nous prescrit le chemin ; c'est pourquoi la formule qui préside à tant de circonstances de la vie : nous sommes libres de faire le premier pas, mais dès le deuxième, nous obéissons, n'est nulle part aussi valable que dans le domaine téléologique. Mais cette opposition, dans laquelle se manifestent les multiples rapports entre nos forces intimes et l'être objectif, n'empêche aucunement qu'un seul et même contenu passe d'une catégorie dans l'autre. La spontanéité dans la désignation d'un but final, liée au fait que les moyens participent psychologiquement de la valeur de leur fin, permet précisément à ces moyens d'acquérir pour notre conscience le caractère d'une valeur définitive, satisfaisante en soi. Bien que ceci soit seulement possible parce que l'instance dernière du vouloir en nous est indépendante de toute justification logique et rationnelle, ce phénomène qui paraît tellement aller à l'encontre de la finalité est cependant capable de la servir. En effet, il n'est pas du tout prouvé — et relève d'ailleurs d'une vue très superficielle — que nous parvenions le mieux à nos fins quand nous en sommes le plus clairement conscients. Si délicate et imparfaite que soit la notion de « finalité inconsciente », elle exprime un fait : nos actes se déroulent dans la conformité la plus étroite avec certaines finalités et sont totalement incompréhensibles sans un effet

quelconque de celles-ci, alors qu'il n'y en a pas trace dans notre conscience. Ce fait se reproduit si indéfiniment, jusqu'à déterminer ainsi tout notre mode d'existence, que nous ne pouvons absolument pas nous passer d'un terme particulier pour lui. Simplement nous ne devrions pas vouloir l'expliquer, mais seulement le désigner, avec ce terme de finalité inconsciente. Le problème devient plus transparent si nous gardons toujours devant les yeux cette évidence que nos actes ne sont jamais causés par une finalité comme par quelque chose qui va être, mais toujours comme par une énergie psychophysique leur préexistant. On peut donc supposer que les choses se passent comme suit : toutes nos activités sont conduites d'un côté par des énergies venant de notre centre, jaillissant de notre moi le plus intime, de l'autre par les contingences d'impressions sensorielles, d'humeurs, d'excitations et de conditions extérieures, ceci sous forme de combinaisons multiples. Nos actes sont plus conformes à la finalité dans la mesure où domine le premier facteur, dans lequel les énergies émanent du moi spirituel, au sens étroit, et entraînent toute la multiplicité du donné dans leur direction. Lorqu'un important *quantum* d'énergie concentrée se rassemble et s'unifie en nous, et que celle-ci se libérant progressivement maintient le cap dans la direction où sont maîtrisés dès le départ tous les éléments extérieurs — constellation qui se réalise sous une forme identique également au service d'intérêts secondaires et peu louables —, alors cette potentialité psychophysique réelle, se reflétant dans la conscience abstraite, s'appelle précisément une finalité. Mais si celle-ci, comme processus de la conscience, est bien le reflet psychique de ladite concentration d'énergie, il devient clair que lorsque cette tension continue effectivement à se développer, la finalité peut disparaître en tant que finalité consciente : car justement son fondement réel est en train de se dissoudre, il se transforme peu à peu en actions réelles et ne continue à vivre que dans ses effets. Et bien que, vu la structure de notre mémoire, la représentation téléologique puisse survivre à cette dissolution de son fondement réel et demeurer dans notre conscience, cela n'est cependant pas indispensable aux actions qui paraissent pénétrées et dirigées par elle. Mieux, si cette construction est juste, il nous suffit, pour agir dans des séries téléologiques, que cette énergie unifiée ait été présente dans le passé, que la finalité ait simplement déjà existé. Ce qui était force

réelle en elle se dépense dans les actes qui en découlent, ceux-ci demeurent dirigés par ce qui était le point de départ, la finalité, et il importe peu que celle-ci continue ou non d'accompagner, en tant que contenu de conscience persistant, la série des activités pratiques.

Il y a en outre une évidence : même quand la conscience de la finalité demeure vivante, la dépense d'énergie physique et d'intensité de conscience, ne relève pas purement de l'idéel mais aussi de tout un processus. Les finalités vitales vont donc généralement tendre à l'écarter puisqu'elle n'est plus fondamentalement nécessaire à la conduite téléologique de nos actions (abstraction faite de toutes les complications et déviations). Et cela semble rendre enfin transparent ce fait d'expérience : l'élément final de nos séries pratiques, uniquement réalisable à travers des moyens, sera d'autant plus sûrement amené par eux que nos énergies sont plus complètement dirigées et concentrées sur la production de ces moyens. C'est précisément une telle production qui est la véritable tâche pratique : plus on met de soin à l'accomplir, plus le but final pourra se soustraire à l'intervention de la volonté et se présenter comme l'effet obtenu mécaniquement par application du moyen. Quand le but final demeure constamment présent dans la conscience, on dépense là une certaine somme d'énergie, qui est détournée du travail sur les moyens. La pratique la plus conforme à la finalité, c'est donc de concentrer toutes nos énergies sur l'étape suivante de la série téléologique, ce qui revient à dire : le mieux que l'on puisse faire pour le but final, c'est de traiter le moyen qui y mène comme s'il était lui-même le but. La répartition des accents psychologiques, qui s'impose parce que les énergies disponibles ne sont pas illimitées, ne suit donc absolument pas l'articulation logique : tandis que pour celle-ci le moyen est quelque chose de complètement indifférent et que tout l'accent porte sur le but, la finalité pratique, elle, exige psychologiquement l'inversion exacte de cette relation. Il est difficile d'exprimer tout ce dont l'humanité est redevable à cette donnée apparemment si irrationnelle. Vraisemblablement, nous n'aurions jamais dépassé les finalités les plus primitives si notre conscience y restait constamment attachée, imparfaitement libre pour construire des moyens plus divers ; ou alors nous connaîtrions une dispersion insupportable et paralysante si,

durant le travail sur chaque moyen secondaire, nous devions avoir constamment à la conscience, avec la finalité dernière, toute la série des autres moyens construits à partir d'elle ; et finalement, pour la tâche du moment présent, nous n'aurions souvent plus ni force ni désir, si nous gardions toujours devant les yeux, avec logique et équité, son importance minime par rapport aux objectifs derniers, et si nous ne réunissions pas toutes les énergies que réclame la conscience pour les mettre ensemble au service de ce qui est provisoirement nécessaire. Il est évident que cette métempsychose de la finalité doit se produire d'autant plus fréquemment et plus profondément que la technique de l'existence se complique. Avec l'accroissement de la concurrence et de la productivité du travail, les objectifs de l'existence sont de plus en plus difficiles à atteindre, c'est-à-dire qu'ils réclament un substrat de plus en plus important de moyens. Un pourcentage énorme des civilisés reste sa vie entière prisonnier de la technique, dans tous les sens du terme ; les conditions qui permettent la réalisation de leurs intentions finales réclament toute leur attention, concentrent à tel point leurs forces sur elles-mêmes que ces buts réels échappent complètement à la conscience et sont même très souvent contestés. Cela est favorisé par le fait que, dans les conditions d'une civilisation évoluée, l'individu est plongé dès sa naissance dans un système téléologique très complexe (par exemple en ce qui concerne les us et coutumes extérieurs, dont personne ne demande plus de quelles finalités sociales ils sont initialement la condition, et qui passent plutôt pour des impératifs catégoriques) ; il grandit au sein d'une coopération qui sert des finalités depuis longtemps établies, et ses propres objectifs individuels lui sont très souvent dictés, comme allant de soi, par l'atmosphère régnant autour de lui et s'imposent davantage dans la réalité de son être et de son développement que dans sa conscience claire. Toutes ces circonstances contribuent à ce que les finalités de l'existence elle-même, comme celles du cours de l'existence, ne passent qu'imparfaitement le seuil de la conscience et que toute l'acuité de celle-ci se porte sur la tâche pratique, la réalisation des moyens.

Nul besoin assurément de démonstration particulière pour montrer qu'aucune instance intermédiaire de l'existence ne réalise cette prédatation de l'objectif final avec autant d'ampleur

et de radicalité que l'argent. Jamais objet exclusivement redevable de sa valeur à sa qualité d'intermédiaire et à sa convertibilité en valeurs plus définitives, n'a su s'élever aussi résolument, aussi complètement jusqu'à un absolu psychologique de la valeur, jusqu'à une finalité qui absorbe entièrement la conscience pratique. Cette qualité de l'argent d'être l'objet de la convoitise finale, va devoir croître précisément dans la mesure où son caractère de moyen apparaît de plus en plus nettement. Ce dernier signifie en effet que l'ensemble des objets que l'on peut acquérir par de l'argent s'étend de plus en plus, que les choses se soumettent avec de moins en moins de résistance au pouvoir de l'argent, qu'il est lui-même de plus en plus dépourvu de qualités propres, ce qui précisément lui confère la même puissance par rapport à toutes les qualités des choses. L'accroissement de sa signification tient à ce qu'il s'épure de tout ce qui en lui n'est pas simple moyen, évitant ainsi de se heurter à la spécificité des objets. Tandis que sa valeur comme *moyen* grandit, sa *valeur* grandit aussi en tant que moyen, au point qu'il passe pour valeur en soi et que la conscience téléologique s'arrête définitivement à lui. La polarité inhérente à l'argent : être par nature le moyen absolu et devenir par là même dans la psychologie de la plupart des gens la fin absolue, fait de lui, d'une façon très remarquable, un symbole dans lequel les grands régulateurs de la vie pratique se trouvent comme figés. Nous devons prendre la vie comme si chacun de ses instants était une fin en soi, chacun d'eux doit être pris au sérieux, comme si l'existence n'avait duré en réalité jusque-là que pour lui ; et, en même temps, nous devons mener la vie comme si aucun de ses instants n'était définitif, notre sentiment de la valeur ne doit s'arrêter à aucun d'eux, chacun doit valoir comme un passage, un moyen de parvenir à des stades de plus en plus élevés. Cette double exigence, apparemment contradictoire, que chaque moment de la vie soit à la fois définitif et non définitif, jaillit du plus profond, où l'âme façonne sa relation à la vie, et elle trouve, de façon passablement étrange, une sorte de réalisation ironique dans l'argent, cette création de l'esprit la plus extérieure, parce que au-delà de toutes qualités et intensités.

Pour la conscience de la valeur, l'argent devient un absolu et ceci dans des proportions liées au grand tournant de l'intérêt économique de la production primitive à l'entreprise industrielle.

L'ère moderne et, par exemple, la Grèce classique ont des positions si différentes par rapport à l'argent parce qu'autrefois il servait seulement à la consommation, tandis que maintenant il sert essentiellement aussi à la production. Cette différence est de la plus extrême importance pour le rôle téléologique de l'argent qui se révèle là encore l'index fidèle de l'économie : car autrefois l'intérêt économique général était lui aussi bien davantage tourné vers la consommation que vers la production ; cette dernière, justement, était principalement de nature agraire, et sa technique simple et ancrée dans la tradition n'exige pas un investissement de conscience économique aussi important que l'industrie sans cesse en mouvement, et permet donc à cette dernière de se tourner davantage vers l'autre face de l'économie, la consommation. Le travail offre le même schéma de développement ; chez les peuples primitifs, il se fait presqu'exclusivement en vue de la consommation immédiate, et non d'une possession qui ne serait qu'un stade menant à d'autres gains ; c'est pourquoi également les efforts et les idéaux que l'on peut qualifier de socialistes dans l'Antiquité vont vers une organisation de la consommation, ou du travail productif ; à telle enseigne que l'Etat idéal de Platon se rencontre ici tout uniment avec la démocratie athénienne qu'il était justement appelé à combattre. Un passage d'Aristote éclaire cela de façon particulièrement lumineuse. Dès que les fonctions politiques furent rétribuées, il en résulta une prépondérance des pauvres sur les riches dans la démocratie. Les premiers en effet, étant moins absorbés par leurs affaires privées que les seconds, ont donc plus de temps pour exercer les droits publics, ce qu'ils font aussi pour la rétribution. Il va de soi ici que les pauvres sont les moins occupés. Si cela, contrairement aux époques postérieures, n'est pas le fruit du hasard, mais bien un phénomène fondé dans le principe de cette forme économique, il s'ensuit que l'intérêt des masses ne pouvait que les porter à obtenir de quoi subsister : une structure sociale qui présuppose le chômage des pauvres doit porter essentiellement son intérêt sur la consommation au lieu de la production. Les prescriptions morales des Grecs relatives au domaine économique ne concernent presque jamais les acquisitions — du fait déjà qu'aucun intérêt social ou éthique ne s'attache aux producteurs primitifs, largement supérieurs en nombre, les esclaves. Selon Aristote, seule la manière d'utiliser,

non d'acquérir, donne l'occasion de développer une morale positive. Ce qui concorde tout à fait avec son opinion et celle de Platon sur l'argent, dans lequel tous deux ne voient qu'un mal nécessaire. Car là où l'accent est mis exclusivement sur la consommation, l'argent révèle bien nettement son caractère neutre et vide, parce qu'il est directement confronté avec la finalité de l'économie ; comme moyen de production il s'en écarte davantage, il est entouré de tous côtés par d'autres moyens, face auxquels il possède une tout autre signification relative. Ces différences de signification se rattachent aux grands choix correspondant à l'esprit de l'époque. La prépondérance, dans la conscience, de l'intérêt de consommation sur l'intérêt de production venait, comme on vient de l'évoquer, de la prépondérance de la production agraire ; la propriété terrienne, substance relativement inaliénable et particulièrement protégée par la loi, était la seule qui pouvait assurer aux Grecs la pérennité et l'unité du sentiment de l'existence. Le Grec était encore un oriental, en ceci que sa représentation de la continuité de la vie n'était autre qu'une série temporelle entièrement remplie par des contenus solides et durables ; cet attachement à la notion de substance caractérise toute la philosophie grecque. Cela ne désigne certes pas la réalité de la vie grecque, mais ses échecs, ses aspirations, sa rédemption : telle est l'envergure de l'esprit grec, qu'il n'avait pas seulement pour idéaux de prolonger et de compléter le donné, comme cela se passe chez des peuples moins grands et moins dynamiques ; la réalité de ce peuple, passionnée, menacée, déchirée par des divisions et des luttes constantes, cherchait à s'accomplir dans son Autre, dans la ferme limitation et les paisibles formes de sa pensée et de son art. La vision moderne est totalement à l'opposé, qui voit l'unité et la cohérence de la vie dans le jeu des forces et la suite ordonnée de mouvements aux contenus les plus divers. Toute la multiplicité mouvementée de notre existence ne nous enlève pas le sentiment de son unité — du moins pas foncièrement, mais seulement dans des cas que nous éprouvons nous-mêmes comme des égarements ou des insuffisances : c'est cette multiplicité précisément qui soutient notre existence et l'amène à la conscience la plus forte. Mais une telle unité dynamique était étrangère aux Grecs ; le même trait fondamental qui faisait culminer leurs idéaux esthétiques dans les formes de l'architecture et des arts

plastiques, et limiter leur vision du monde à un univers fini, et considérer l'infini comme l'horreur absolue — ce trait donc leur fit reconnaître la continuité de l'existence comme une simple continuité de la substance, appuyée sur la propriété terrienne et se réalisant en elle, de même que celle des modernes se réalise dans l'argent, naturellement fluctuant, toujours prêt à sortir de lui-même, représentant l'égalité de l'être dans la plus haute et la plus mouvante diversité de ses équivalents. A cela s'ajoute, pour les discréditer aux yeux des Grecs, que les affaires commerciales proprement dites, basées sur l'argent, sont toujours quelque peu à long terme et incluent un avenir prévisible dans leurs calculs ; or pour eux le futur était fondamentalement incertain, l'espérance d'avenir, extrêmement trompeuse, voire même présomptueuse, pouvant provoquer la colère de Dieux. Tous ces facteurs internes et externes qui forment l'existence ont tant d'interactions qu'on peut difficilement désigner l'un d'eux comme fondamental et absolument déterminant à un moment donné. L'économie agraire d'une part avec ce qu'elle a de sûr, avec le nombre, restreint et très peu variable, de ses intermédiaires, avec l'accent mis sur la consommation plutôt que la production, et d'autre part la mentalité tournée vers la substantialité des choses, la crainte de tout ce qui est incertain ou simplement labile et dynamique — ce ne sont là que les différentes émanations, brisées par le médium des intérêts différenciés, d'une disposition historique fondamentale unifiée, que nous, assurément, avec notre raison analytique, ne pouvons pas directement saisir et nommer ; ou bien elles font partie de ces formations entre lesquelles la question de la priorité ne se pose pas, parce que leur essence réside d'emblée dans l'interaction, que l'une bâtit sur l'autre et réciproquement jusqu'à l'infini, en un cercle qui, pour les détails de la connaissance, présente des lacunes, mais reste essentiel et indispensable pour ses moments fondamentaux. Quelle que soit l'explication donnée, c'est un fait : chez les Grecs les moyens et les fins de l'économie ne s'écartent pas autant les uns des autres que plus tard, et, pour cette raison, les premiers n'ont pas encore acquis une vie psychologique propre comme plus tard, l'argent ne s'y est pas transformé avec la même évidence, et sans rencontrer de résistances internes, en une valeur autonome.

La signification de l'argent, à savoir représenter l'exemple le

plus grand et le plus parfait de promotion psychologique des moyens au rang de fins, apparaît vraiment en pleine lumière si l'on éclaire mieux encore cette relation entre moyen et objectif final. J'ai déjà évoqué plus haut une série de circonstances masquant à nos propres yeux les vrais buts de nos actions, de sorte que notre volonté se porte en réalité sur des buts tout à fait différents de ce que nous croyons. Mais s'il est ainsi tout à fait légitime de rechercher d'autres buts derrière ceux qui habitent notre conscience, où sera donc la limite de cet autre questionnement ? Si, une fois pour toutes, la série téléologique ne se clôt pas avec le dernier élément dont nous ayons conscience dans le moment, n'est-ce pas alors la voie ouverte à sa continuation à l'infini, n'est-il pas nécessaire de ne jamais nous contenter d'aucun objectif invoqué, auquel nos actes conduiraient, mais de chercher pour chacun d'eux encore une autre justification dans un objectif au-delà de celui-là ? A quoi il faut ajouter que jamais l'obtention d'un gain ou d'un état ne procurent cette satisfaction définitive, logiquement liée au concept d'objectif final ; tout point atteint est bien plutôt ressenti comme passage vers un stade définitif au-delà de lui : cela est vrai dans le domaine sensoriel, parce qu'il y a là un flot ininterrompu qui accroche continuellement à toute jouissance un besoin nouveau, et dans le domaine de l'idéal, parce que les exigences de celui-ci ne peuvent être couvertes par aucune réalité empirique. Pour résumer, il semble que ce que nous appelons objectif final flotte au-dessus des séries téléologiques, et qu'il est à elles ce qu'est l'horizon aux chemins terrestres : ils vont toujours vers lui et pourtant, au bout de la randonnée la plus longue, il est toujours là devant eux, aussi lointain. En effet, ce n'est pas seulement que l'objectif final soit pour ainsi dire inaccessible, c'est aussi qu'une telle représentation ne peut absolument pas recevoir de contenu. Les séries téléologiques, dans la mesure où elles se tournent vers quelque chose de réalisable sur terre, ne peuvent demeurer immobiles, non seulement de par leur réalisation, mais déjà de par leur structure interne, et pour point fixe, au lieu de celui que chacune d'elles semble posséder dans son objectif final, elles ont ce simple principe heuristique, régulatif, à savoir : aucune fin particulière de notre vouloir n'est considérée par nous comme fin dernière, nous gardons ouverte à chacune la possibilité de n'être qu'une

étape vers une fin plus élevée. L'objectif final est pour ainsi dire une simple fonction, ou une exigence ; conceptuellement, il ne fait que condenser la réalité qu'il semblait d'abord précisément supprimer, à savoir : que le chemin où passent les volontés et les estimations des hommes se poursuit à l'infini ; aucun objectif atteint sur ce chemin, aussi définitif qu'il paraisse quand on l'a devant soi, ne pourra éviter, une fois qu'on l'a derrière soi, de passer pour un simple moyen. De cette manière, la promotion des moyens à la dignité d'objectif final relève d'une catégorie beaucoup moins irrationnelle. Dans le cas particulier, certes, l'irrationnalité ne peut être écartée, mais l'ensemble des séries téléologiques contient une autre essence que ses séquences limitées : la transmutation des moyens en fins se justifie par le fait qu'en dernière instance les fins elles-mêmes sont seulement des moyens. Dans les séries infinies des vouloirs possibles, des actions et des satisfactions, nous saisissons quasi arbitrairement un moment et le désignons comme objectif final, par rapport auquel tout ce qui précède est moyen, alors qu'un observateur impartial — ou bien nous-mêmes un peu plus tard — devra placer bien au-delà les finalités réellement valables et agissantes, sans que ces dernières soient pour autant assurées contre un destin analogue. A ce point d'extrême tension entre la relativité de nos efforts et l'absolu de l'objectif final, réapparaît, plein de signification, l'argent, permettant de développer une indication antérieure. Etant d'une part l'expression et l'équivalent de la valeur des choses, mais d'autre part un pur moyen, un stade intermédiaire indifférent, il symbolise bien ce qui vient d'être démontré, à savoir que même les valeurs obtenues et ressenties se révèlent finalement comme des moyens et comme provisoires. Et tandis que ce moyen d'existence le plus sublimé devient, pour un nombre incalculable de gens, le but le plus sublimé de l'existence, il fournit la preuve évidente que, donner à un moment téléologique la valeur d'un moyen ou celle d'une fin, est une simple question de point de vue — une preuve tellement décisive qu'elle illustre la thèse avec la rigueur d'un exemple d'école.

Même s'il n'a jamais existé d'époque où les individus n'aient été avides d'argent, on peut dire cependant que l'acuité et l'extension maximales de ce désir correspondent aux époques où l'on voit perdre de leur force aussi bien les satisfactions plus modestes liées aux intérêts particuliers de la vie, que l'élévation

à l'absolu de la religion comme but final de l'existence. En effet, bien au-delà de la disposition interne de l'individu, aujourd'hui — comme dans la période de décadence de la Grèce et de Rome — tout est coloré par l'intérêt pour l'argent : l'apparence générale de la vie, les interrelations humaines, la civilisation objective. Cela peut sembler une ironie de l'histoire, qu'au moment où s'atrophient les objectifs vitaux, satisfaisants et concluants par leurs contenus, vienne s'installer cette valeur-là — qui est exclusivement un moyen et rien d'autre — à leur place pour revêtir leur forme. Mais en réalité l'argent, moyen absolu et donc lieu de rencontre d'innombrables séries téléologiques, a justement des rapports significatifs, psychologiquement, avec l'idée de Dieu, et si la psychologie peut les dévoiler, c'est qu'elle a pour privilège de ne pouvoir blasphémer. L'essence profonde de la pensée divine est d'unir en elle toutes les diversités et les contradictions du monde : elle est, selon la belle expression de Nicolas de Cuse, la *coincidentia oppositorum*. L'idée que tout ce qui est étranger et inconciliable pour l'être s'unifie et se compense dans cette pensée divine, engendre cette paix, cette sécurité, cette richesse affective universelle liée à la représentation de Dieu et au sentiment de sa présence. Indubitablement, les sentiments suscités par l'argent ont dans leur domaine une analogie psychologique avec ces dernières. Tandis que l'argent devient de plus en plus l'expression absolument suffisante et l'équivalent de toutes valeurs, il s'élève à une hauteur abstraite au-dessus de toute la vaste multiplicité des objets, il devient le centre où les choses les plus opposées, les plus étrangères, les plus éloignées trouvent leur point commun et entrent en contact ; ainsi l'argent accorde-t-il lui aussi cette élévation au-dessus du particulier, cette confiance en sa toute-puissance comme en celle d'un principe suprême, selon lequel, à tout instant, il peut nous procurer ce particulier inférieur, se reconvertir pour ainsi dire en lui. On a bien mis la disposition spéciale et l'intérêt des juifs pour l'argent en rapport avec leur « éducation monothéiste » ; le naturel d'un peuple habitué depuis des millénaires à lever les yeux vers un Etre suprême et, justement parce qu'il ne possédait qu'une transcendance très relative, à trouver en lui l'objectif et le recoupement de tous les intérêts particuliers — devrait, dans le domaine économique également, s'abandonner de préférence à la valeur qui se présente

comme l'unité globalisante, le point de convergence et d'intensification de toutes les séries téléologiques. La quête sauvage de l'argent, la passion que, contrairement à d'autres valeurs centrales comme par exemple la propriété terrienne, il communique à la vie économique et à la vie tout court, ne sont nullement contradictoires avec cet apaisement final dans lequel l'effet de l'argent se rapproche de l'atmosphère religieuse. Car si, d'une part, toute l'excitation et la contention dans la lutte pour l'argent sont la condition même de la paix bienheureuse de l'âme une fois en possession de sa conquête ; d'autre part, le calme de l'âme apaisée que procurent les biens religieux, le sentiment de se trouver au point où l'existence touche à son unité, n'atteignent également leur plus haute valeur consciente que comme prix d'un rude combat en quête de Dieu. Et quand saint Augustin dit de la vie des affamés : *merito dictum negocium, quia negat otium, quod malum est neque querit veram quietem quae est Deus* — cela s'applique bien à l'affairisme qui, enchaînant les uns aux autres les moyens de faire du bénéfice, s'élève jusqu'au but final du profit monétaire ; mais cela ne vaut pas pour ce but final lui-même, qui n'est plus le negotium mais ce en quoi il débouche. L'hostilité envers l'argent, souvent témoignée par la mentalité religieuse ou ecclésiastique, peut se rattacher à ce sentiment instinctif de l'analogie psychologique, entre la plus haute unité économique et la plus haute unité universelle, et à l'expérience du risque de concurrence entre l'intérêt pour l'argent et l'intérêt religieux — un danger qui s'est révélé non seulement là où la substance de la vie est économique, mais aussi là où elle est religieuse. Dans la condamnation de l'intérêt par le droit canon s'exprime l'horreur de l'argent, l'intérêt étant le commerce monétaire dans sa pureté absolue. Ce n'est pas encore le principe même de l'intérêt, en tant que tel, qui contient, en soi, la pleine mesure du péché — au Moyen Age en effet, on a cru bien souvent pouvoir l'éviter en prélevant les intérêts en nature et non en espèces — ; mais c'est qu'il était l'intérêt de l'argent, payé en argent, de sorte qu'en le supprimant on pensait toucher l'argent à sa racine. L'argent se pose bien trop facilement en finalité, chez bien trop de gens il clôt définitivement les séries téléologiques, leur fournissant une mesure pour un faisceau unifié d'intérêts de niveau abstrait, souverainement placé au-dessus des détails de l'existence, qui affaiblit en eux le besoin de rechercher la

progression de ces satisfactions-là dans l'instance religieuse. A partir de toutes ces connexions s'offrent donc des points de comparaison bien plus nombreux que ceux qui sautent aux yeux, quand par exemple Hans Sachs fait tirer la conclusion suivante par un représentant de l'opinion générale : l'argent est ici-bas le dieu terrestre *(Gelt ist auff erden der irdisch got).* L'ensemble de ces points ramène au motif fondamental quant à la position de l'argent : il est le moyen absolu qui, pour cette raison même, s'élève à la signification psychologique d'une fin absolue. En une formulation qui n'est certes pas tout à fait logique, on a pu dire que le seul absolu était la relativité des choses : l'argent, assurément, en est le plus fort symbole, et le plus direct. Car il est la relativité des valeurs économiques faite substance, il est le sens de chacune d'elles, comme moyen d'en acquérir une autre — mais il est véritablement ce sens comme simple moyen, détaché de son support concret, singulier. Et c'est précisément par là qu'il peut psychologiquement devenir une valeur absolue, n'ayant pas à craindre la dissolution dans le relatif à cause de quoi tant de valeurs, d'emblée substantielles, n'ont pu maintenir leur prétention à l'absolu. Dans la mesure où l'absolu de l'existence (je ne parle pas ici du sens idéel des choses), se dissout en mouvements, rapports, évolutions, ces derniers prennent la place du premier, pour nos besoins de valeur également. Le domaine de l'économie a fourni un parfait exemple de ce type historique, dans la valeur absolue de l'argent sur le plan psychologique : ici, comme on peut le remarquer en présence de certains malentendus populaires, l'égalité formelle de cette évolution dans tous les domaines n'implique pas nécessairement une évolution également heureuse.

Quand, pour un individu, le caractère de finalité de l'argent outrepasse ce degré d'intensité où il devient l'expression adéquate de la civilisation économique de son milieu, alors apparaissent les phénomènes de cupidité et d'avarice. Je souligne expressément que ces notions dépendent des conditions économiques respectives, parce que la même quantité absolue de passion, investie pour acquérir et retenir l'argent, peut être tout à fait normale, adéquate, ou appartenir à ces catégories hypertrophiques, selon que l'argent a telle ou telle signification. En général, la limite où commence la cupidité proprement dite se placera très haut dans une économie monétaire très

développée, vivante, mais relativement bas dans des phases plus primitives, tandis que c'est l'inverse pour l'avarice. Quiconque, dans des conditions étroites et peu exposées aux mouvements de l'économie monétaire, passe pour économe et rationnel dans ses dépenses, paraîtra déjà avare dans les conditions larges des transactions rapides, des gains et des dépenses faciles. On voit déjà ici — et ce sera de plus en plus évident par la suite — que la cupidité et l'avarice ne sont nullement des phénomènes convergents, même s'ils ont en commun la même base, l'argent comme finalité absolue. Toutes deux représentent simplement, comme tous les phénomènes qui ressortissent à l'argent, des degrés particuliers de tendances, dont les stades inférieurs ou supérieurs apparaissent aussi avec d'autres contenus. Toutes deux aussi se manifestent en présence d'objets concrets, sans rapport avec leur valeur monétaire, dans cette manie de collectionner, très remarquable sur le plan psychologique, que l'on rencontre chez des personnalités communément comparées aux hamsters : elles engrangent de précieuses collections de toutes sortes, sans tirer jouissance des objets eux-mêmes et souvent même sans continuer à s'y intéresser. Le réflexe subjectif de l'avoir, qui d'habitude pousse à acquérir et à posséder, n'est pas ce qui porte ici la valeur, mais le simple fait, strictement objectif et sans autre conséquence personnelle, que ces choses sont justement en leur possession : voilà ce qui en fait le prix pour ces personnalités-là. Ce phénomène, très courant sous une forme limitée, atténuée, est généralement qualifié tout uniment d'égoïsme : avec les formes habituelles de ce dernier il partage le côté négatif, l'exclusion de tous les autres de sa possession à soi, cependant il diffère de celles-ci par une nuance que l'on va décrire en prenant le détour suivant.

Il faut toujours rappeler que l'opposition entre égoïsme et altruisme ne suffit pas à englober toutes les motivations de nos actions. Il existe également pour nous, effectivement, un intérêt *objectif* à ce que certains événements ou certaines choses se réalisent ou non, et ceci indépendamment des conséquences possibles pour quiconque. Il est important pour nous que règnent dans le monde une harmonie, un ordre idéel, une signifiance — sans qu'ils aient besoin de se conformer aux schémas courants de l'éthique et de l'esthétique — et nous nous sentons appelés à y collaborer, sans pourtant demander si cela doit apporter plaisir

ou avantage à quelque personnalité, à toi, ou à moi. Dans le domaine religieux, on trouve trois motivations qui éclairent particulièrement celles qui sont ici en question. L'observation des commandements religieux peut se faire pour des raisons purement égoïstes, soit, grossièrement, par crainte ou par espérance, soit, un peu plus finement, pour la bonne conscience ou le sentiment de satisfaction intime que cette observation apporte avec elle. Elle peut être également de nature altruiste : l'amour de Dieu, l'abandon à sa personne, nous font obéir à ses commandements comme nous comblons les vœux d'un être aimé, parce que sa joie et son contentement représentent la plus haute valeur pour notre existence. Enfin nous pouvons aussi être mus par le sentiment de la valeur objective d'un ordre universel, où la volonté du principe suprême se prolonge sans résistance dans la volonté de tous les éléments particuliers ; la relation concrète entre Dieu et nous-mêmes peut exiger cette obéissance comme son expression adéquate ou sa conséquence intimement nécessaire, sans qu'intervienne dans cette motivation ni un quelconque succès pour nous, ni la joie ou la satisfaction divines. Ainsi, dans bien des cas, la conscience de la finalité s'arrête à une réalité objective et ne tire pas en premier lieu sa valeur de ses reflets dans la subjectivité. Je ne recherche pas ici d'explication psychologique ou épistémologique à cette motivation située bien au-delà des personnes ; en tous cas, elle est un fait psychologique qui maintenant va entrer, avec les suites téléologiques à coloration personnelle, dans les combinaisons les plus variées. Le collectionneur qui interdit ses trésors à d'autres sans en jouir lui-même et qui cependant surveille et valorise sa possession le plus jalousement du monde, ajoute à tout cet égoïsme la coloration de cette estimation *supra*-subjective. En gros, le sens de la possession, c'est bien la jouissance et nous ne lui opposons pas seulement les objets qui, comme les étoiles, procurent de la joie sans qu'on les convoite, mais aussi ceux dont on rend la valeur foncièrement indépendante de tout plaisir subjectif : ainsi la beauté, l'ordre et la signifiance de l'univers n'ont pas besoin, semble-t-il, d'être goûtés pour persister dans leur valeur. Dans le cas des maniaques de la possession, il y a un phénomène intermédiaire ou bâtard : il y a, certes, un besoin de posséder, mais ce besoin ne débouche pas sur le résultat subjectif normal, et la possession, même en l'absence de ce dernier, est ressentie

comme précieuse, comme un but digne d'être recherché. Ce n'est pas la qualité de la chose qui est ici le support proprement dit de la valeur ; si indispensable soit-elle aussi pour déterminer la mesure de la valeur, ce qui motive réellement c'est la réalité de sa possession, c'est la forme de la relation qui la lie au sujet. Que cette forme — qui sans doute ne peut prendre réalité qu'à partir d'un contenu — que cette possession par le sujet soit présente comme un fait purement objectif, c'est cela l'élément précieux qui clôt la série téléologique.

Cette transformation d'une valeur économique en absolu, la rupture de la série téléologique avant qu'elle ne soit revenue au sujet, apparaissent de façon très particulière dans une certaine signification de la propriété terrienne se combinant de multiples façons à sa signification économique proprement dite, souvent certes comme une simple connotation. S'il est vrai que la propriété foncière ne serait pas devenue valeur si elle ne rapportait à son propriétaire des bénéfices personnels, cette valeur toutefois ne s'épuise pas complètement dans ces facteurs énonçables : le bénéfice, la plus grande garantie offerte par les biens immobiliers, la puissance sociale qu'ils procurent, etc. Mais au-delà vient s'ajouter une valeur, idéale dans une certaine mesure : le sentiment que c'est chose précieuse en soi quand l'être humain est dans cette relation de domination avec le sol, ce fondement de l'existence humaine avec lequel il entretient des rapports étroits, qui en font quasiment une partie de son moi. La propriété foncière comporte et procure ainsi une certaine dignité qui la distingue de toutes les autres sortes de possession, même lorsque le bénéfice de celles-ci est égal ou supérieur pour le propriétaire, de sorte qu'on la conserve bien souvent au prix de sacrifices qu'on ne consent d'habitude que pour un idéal objectif. Il y a donc dans la signification de la propriété foncière un élément de valeur absolue, elle s'accompagne — ou du moins s'est accompagnée — de l'idée qu'il est précieux d'être propriétaire foncier, même lorsque la valeur ne s'exprime pas dans un bénéfice. Le lien à la propriété foncière peut donc prendre une coloration religieuse : comme, par exemple, à l'âge d'or de la Grèce. Toute aliénation de la propriété foncière apparaissait comme une faute, non seulement vis-à-vis des enfants, mais aussi des ancêtres, car elle interrompait la continuité familiale ; et, de plus, la difficulté de l'accroître favorisait sa fonction de support

de l'unité familiale *supra*-individuelle, consacrée par la religion. Au Moyen Age en particulier, la propriété foncière avait bien plus qu'aujourd'hui rang de valeur absolue ; si, naturellement, elle était recherchée d'abord pour le bénéfice et la jouissance de celui-ci, en cela donc une valeur relative, elle avait en outre, en soi et pour soi, face à son rôle dans l'économie monétaire, une signification particulière parce qu'elle n'était pas sans arrêt convertie en argent et taxée d'après sa valeur monétaire. Elle n'avait pour ainsi dire pas d'équivalent ; la série de valeurs dont elle faisait partie était close avec elle. Les biens mobiliers pouvaient s'échanger, la propriété immobilière était, *cum grano salis*, sans pareille : valeur en soi, fondement immobile nécessaire au mouvement économique au-dessus de lui, et se situant pourtant au-delà de ce dernier. Ainsi ce n'était pas seulement pour son intérêt économique relatif que l'Eglise cherchait à s'en emparer : au début du XIVe siècle, presque la moitié du sol anglais et, au temps de Philippe II, plus de la moitié de la terre espagnole devaient être entre les mains du clergé — de même qu'aujourd'hui encore, dans l'Etat clérical du Tibet, les deux-tiers de toutes les terres productives lui appartiennent ! Tout comme l'Eglise fournissait au déroulement de la vie médiévale les normes solides, apparemment établies pour l'éternité, ainsi devait-il paraître équitable, au sens propre comme au sens symbolique, qu'elle ait la mainmise sur cette valeur fondatrice de toutes les autres. L'inaliénabilité de la propriété foncière de l'Eglise était simplement la matérialisation consciente et légale de ce caractère intime qui est le sien. Elle témoignait d'une chose : que le mouvement des valeurs était parvenu à son point final, qu'on avait atteint là l'extrême et le définitif dans le domaine économique. Si la mainmorte peut ainsi être comparée avec la caverne du lion, où mènent toutes les traces de pas mais dont aucune ne ressort, elle est également symbole de l'absolu universel, du principe éternel sur lequel l'Eglise s'est fondée.

Ce développement des biens vers une finalité dont la valeur absolue dépasse donc la simple jouissance, trouve dans l'avarice et la cupidité, ces dégénérescences pathologiques de l'intérêt monétaire, le cas le plus net et le plus décisif, celui qui de plus en plus tire à lui les autres du même type. Car l'argent devenu fin en soi ne laisse même pas les biens qui par nature sont étrangers à l'économie exister à titre de valeurs coordonnées,

en soi définitives ; non seulement il vient se placer, comme autre finalité de l'existence, au même rang que la sagesse et que l'art, que l'importance et la force personnelles, et même que la beauté et l'amour mais, de plus, ce faisant, il acquiert la force de ravaler ces derniers au rang de moyens à son service. Cette redistribution se produira à plus forte raison s'agissant de biens proprement économiques, dont la conservation inconditionnelle — comme s'il s'agissait de valeurs incomparables — doit paraître insensée dès qu'on peut se les procurer à nouveau pour de l'argent, et surtout, dès que l'entière possibilité d'exprimer leur valeur en monnaie les a privés de leur signification individuelle en dehors du domaine neutre de l'économie pure. Le caractère abstrait de l'argent, la distance à laquelle, en soi et pour soi, il se tient de toute jouissance particulière, favorisent le plaisir objectif qu'on y prend, cette conscience d'une valeur dépassant largement l'usage particulier et personnel. Si l'argent, tout d'abord, n'est plus un objectif au même titre que n'importe quel autre instrument, c'est-à-dire en raison des résultats qu'il procure, mais s'il est une fin dernière pour le cupide, il ne l'est pas comme peut l'être une jouissance ; et pour l'avare, il se tient au-delà de cette sphère personnelle, objet de considération craintive, à lui-même tabou. L'avare aime l'argent comme on aime un homme très vénéré dont le simple fait qu'il existe (que nous le savons et que nous ressentons notre présence auprès de lui) contient déjà de la félicité, même sans que notre relation à lui entre dans le détail de la jouissance concrète. Quand l'avare, d'emblée, et consciemment, renonce à utiliser l'argent comme moyen pour quelque jouissance que ce soit, il le place à une distance inaccessible de sa subjectivité, qu'il cherche cependant constamment à surmonter par la conscience de sa possession.

Si donc son caractère de moyen fait apparaître l'argent comme la forme abstraite de jouissances que l'on ne goûte cependant pas, alors l'estimation de sa possession, dans la mesure où il est conservé sans être dépensé, se teinte d'objectivité, il s'enveloppe de ce charme subtil de la résignation, qui accompagne toutes les finalités objectives et réunit la positivité et la négativité de la jouissance en un tout particulier, inexprimable par des mots. Ces deux moments atteignent dans l'avarice leur tension réciproque maximum, parce que l'argent, moyen *absolu*, ouvre sur des possibilités illimitées de jouissances,

et en même temps, étant le *moyen* absolu, il garde en sa possession inutilisée la jouissance totalement intacte. Sous cet aspect, la signification de l'argent coïncide avec celle de la puissance ; comme elle, il est simple capacité de rassembler les attraits d'un avenir qu'on ne peut anticiper que subjectivement dans la forme d'un présent qui, lui, est objectivement là. En réalité, l'idée de cette « possibilité » comporte deux motifs, en général insuffisamment séparés. Quand on prétend être capable de faire quelque chose, cela ne représente nullement la seule anticipation mentale d'un événement à venir, mais un état d'ores et déjà réel, fait d'énergies tendues, de coordinations physiques ou psychiques, d'éléments disposés d'une façon déterminée. Celui qui « peut » jouer du piano se distingue, même quand il n'en joue pas, de celui qui ne sait pas en jouer, et cela non seulement dans le moment futur où il en jouera, et l'autre pas, mais dès le moment présent, par la présente disposition, concrète, de ses nerfs et de ses muscles. Or, cet état de celui qui peut, ne comportant pas le moindre brin de futur en soi, ne conduit — deuxième point — à la réalité de ce qui est « possible » que par la rencontre avec certaines autres conditions, dont nous ne savons pas aussi sûrement à l'avance si elles seront remplies. Ce moment d'incertitude et ce sentiment ou cette connaissance d'une force ou d'un état déjà existant, forment les éléments de ce « pouvoir », et ceci dans des combinaisons multiples — à commencer par le « je sais jouer du piano », où le moment réalité est tout à fait prépondérant et l'incertitude sur les conditions extérieures, minime, pour aller jusqu'au « le prochain coup de dé peut donner tous les neufs », où les conditions requises, données et connues, sont dans l'instant tout à fait minoritaires par rapport aux autres moments encore nécessaires à ce succès, mais totalement incertains. Ici, ce « pouvoir » qui s'est comme solidifié dans l'argent, devenu substance, représente une combinaison tout à fait unique. Ce que l'on possède en lui, limité à l'instant de la possession, est égal à zéro ; ce qui décide de ses précieux résultats se situe tout à fait en dehors de lui. Mais la certitude que cet autre côté sera également présent au moment voulu est extrêmement grande. En règle générale, la solidité et la certitude incluses dans le « pouvoir » se trouvent dans ce qui est effectivement présent, ici et maintenant, alors que tout le futur est incertain : en ce qui concerne l'argent au contraire, cette

dernière incertitude a totalement disparu, par contre la possession actuelle, présentement existante, est, en tant que telle, totalement insignifiante. C'est pourquoi la nuance spécifique du « pouvoir », en ce qui le concerne, est poussée à l'extrême : c'est véritablement un simple possible, au sens d'un à-venir sans lequel le présent que nous avons en main n'aurait pas de sens ; mais c'est aussi un réel « pouvoir », au sens qu'on est absolument certain de la réalisation de cet avenir.

La certitude de la satisfaction augmente encore, de par la relation particulière entre le souhait et la réalisation qui caractérise l'argent, par comparaison avec les autres objets de notre intérêt. Les conséquences subjectives de la réalisation d'un souhait ne représentent pas toujours le complément exact de l'état de privation qui est à son origine. La privation d'un objet n'est pas comme un trou que sa possession remplirait exactement, de sorte que tout redeviendrait comme avant le souhait. Certes, Schopenhauer le présente ainsi, c'est pourquoi tout contentement pour lui est quelque chose de négatif, la suppression de l'état douloureux que nous a causé la privation. Mais si l'on admet que le bonheur est quelque chose de positif, alors la réalisation de nos vœux n'est pas seulement la suppression d'un état négatif par le positif correspondant, augmenté d'une nuance de bonheur. La relation entre le souhait et sa réalisation est au contraire infiniment diverse, parce que le souhait ne prend presque jamais en compte tous les aspects de l'objet, c'est-à-dire de son action sur nous. Dans sa réalité, nous ne retrouvons presque jamais ce qu'il représentait dans la catégorie du possible, du convoité. La sagesse courante a raison : la possession de ce qu'on a désiré nous déçoit généralement, dans le bon comme dans le mauvais sens et, de même, ce qui diffère dans l'avoir est perçu par notre conscience comme une simple réalité effective, mais non accompagnée de sentiments. L'argent cependant a ici une position particulière. D'une part, assurément, il porte à son comble cette incommensurabilité entre le désir et son objet. L'effort qui s'est d'abord porté sur l'argent ne trouve en lui que quelque chose de tout à fait indéterminé, absolument incapable de satisfaire un désir rationnel, et qui, étant donnée la pure vacuité de son essence, se soustrait à toute relation proprement dite avec nous ; aussi, quand le désir ne va pas au-delà vers un but concret, il en résulte une mortelle désillusion ;

elle est éprouvée d'innombrables fois, là où la richesse monétaire, passionnément désirée comme un bonheur indiscutable, se révèle, une fois obtenue, comme ce qu'elle est vraiment : un simple moyen, qui, érigé en finalité, n'a pu survivre à son obtention. Alors qu'il y a ici la plus terrible contradiction entre le désir et sa réalisation, l'inverse se produit dès que le caractère de finalité de l'argent, sur le plan psychologique, s'est durablement consolidé, la cupidité devenant chronique. Dans ce cas en effet, où la chose convoitée n'a rien à accorder, hormis sa possession et où cette limitation du désir n'est pas seulement une auto-illusion passagère, on est à l'abri de toute désillusion. Autrement, toutes les choses que nous désirons posséder doivent nous fournir quelque chose avec leur possession, et c'est dans l'insuffisante prévision de cette prestation que réside toute l'incommensurabilité souvent tragique, souvent comique, entre le désir et sa réalisation, dont je viens de parler. Mais l'argent, pour l'avare, n'a d'emblée aucune prestation à fournir au-delà de sa propre possession. L'argent en tant que tel est mieux connu de nous que n'importe quel autre objet ; en effet, parce qu'il n'y a rien à connaître en lui, l'argent ne peut non plus rien nous cacher. Entièrement dépourvu de qualité, il ne peut faire ce à quoi réussit l'objet le plus misérable : cacher en son sein surprises ou déceptions. Celui qui ne veut, véritablement et définitivement, que de l'argent, est donc absolument à l'abri de celles-ci. D'une part, l'insuffisance générale des choses humaines, qui fait que ce que l'on obtient ne ressemble pas à ce que l'on a désiré, touche à son comble dans la cupidité, dès que celle-ci réalise sa finalité consciente dans l'illusion et la précarité ; mais cette insuffisance est d'autre part complètement effacée dès que la volonté s'arrête définitivement à la possession de l'argent. Si l'on veut faire entrer les destins humains dans le schéma des relations entre le désir et son objet, il faut dire que, selon le point d'arrêt dans la série téléologique, l'argent peut sans doute être l'objet le plus inadéquat, mais aussi l'objet le plus adéquat de notre désir.

En outre, la puissance de l'argent sur laquelle je reviens maintenant, doit presque apparaître de la façon la plus sensible, du moins la plus inquiétante, là où l'économie monétaire n'a pas encore partout pénétré, ni ne va déjà tout à fait de soi, et où l'argent donc révèle sa force contraignante sur des états de

choses qui, d'après leur structure propre, ne lui obéissent pas spontanément. Si c'est précisément dans la civilisation la plus évoluée que l'argent semble avoir atteint le sommet de sa puissance, cela tient certes à ce qu'une quantité infinie d'objets, totalement inconnus auparavant, se trouvent là à sa disposition ; mais ces objets sont, d'emblée, prêts à lui obéir ; en rien ne se produisent ces frictions que tout le mode d'existence et d'évaluation propre aux états de choses plus naturels oppose à un système monétaire qui leur est hétérogène, et dont l'élimination aiguise nécessairement la conscience de la puissance. De même que l'argent est la valeur des valeurs, un connaisseur de la vie indienne appelle le banquier du village indien, le prêteur d'argent, *the man of all men in the village* et son nom indien signifie : *the great man!* On remarque que lorsqu'au XIII[e] siècle resurgissent d'assez grosses fortunes en capitaux, le capital était un moyen de puissance encore inconnu de la masse populaire et à l'action propre duquel s'ajoutait donc le supplément psychologique de l'inouï, du supra-empirique pour ainsi dire. En dehors du fait qu'à l'époque l'Eglise et le peuple trouvaient les affaires d'argent absolument condamnables (l'adage de l'Eglise : *mercator sine peccamine vix esse potest* était même repris par un patricien de Cologne au XIII[e] siècle), l'exploitation d'un pouvoir aussi mystique et imprévisible que celui du capital devait apparaître comme quelque chose de moralement préoccupant, comme un violent abus. Et, vu que souvent les préjugés erronés poussent leurs victimes à les confirmer, les générations d'aristocrates commerçants, à l'époque, abusèrent effectivement sans scrupule de leur pouvoir, dont la nature et l'étendue étaient précisément rendues possibles par la nouveauté de ce capital monétaire et la vive influence qu'il exerçait sur des états de choses répondant à une tout autre construction. D'où le fait que, du Moyen Age au XIX[e] siècle, le bas peuple a l'habitude de penser que les grandes fortunes ne se sont pas formées de façon tout à fait régulière et que leurs possesseurs sont des personnalités un peu inquiétantes : sur l'origine de la fortune des Grimaldi, des Médicis, des Rothschild, on répandait les pires contes d'horreur, non seulement au sens d'une moralité équivoque, mais, avec superstition, comme si une force démoniaque était en jeu.

Etant donné que la nature de ce « pouvoir » personnifié dans

l'argent, telle que l'on vient de l'analyser, lui confère un sentiment de puissance sublimé, juste avant qu'il ne soit dépensé — le « moment fructueux » s'est comme immobilisé en lui —, l'avarice est une forme de volonté de puissance, éclairant le caractère de moyen absolu de l'argent, à telle enseigne que la puissance reste puissance pure, renonçant à son exercice et à la jouissance qu'il apporte. C'est un motif important pour expliquer l'avarice du vieillard. Sans doute pareille tendance répond-elle à un objectif de prévoyance pour la génération suivante — même si l'avare, précisément, en est bien peu conscient, lui qui, plus il vieillit, pense de moins en moins à se séparer de ses trésors. Subjectivement, l'essentiel est que d'une part les aspects sensuels de la vie perdent leur attrait, ou la possibilité d'être savourés, tandis que d'autre part les idéaux sont dépouillés de leur capacité d'émouvoir, de par les déceptions et le manque d'élan ; ainsi il ne reste souvent comme dernier objectif de la volonté et dernier attrait de l'existence, que la puissance, qui se manifeste en partie dans le penchant de la vieillesse à la tyrannie et dans le fait aussi que des personnes haut placées font souvent preuve une fois âgées d'un besoin maladif d'« influence » ; mais elle se manifeste en partie aussi dans l'avarice, pour laquelle justement cette « puissance » abstraite se matérialise dans la possession de l'argent. Je trouve erroné de se représenter l'avare imaginant tous les plaisirs qui sont à sa disposition, occupé de toutes les possibilités séduisantes offertes par l'utilisation de son argent. La forme la plus pure de l'avarice est plutôt celle où la volonté ne va réellement pas au-delà de l'argent, ne le traite pas non plus, même par jeu, comme un moyen d'obtenir autre chose, mais ressent la puissance qu'il représente justement en tant qu'argent non dépensé, comme une valeur définitive et absolument satisfaisante. Pour l'avare, tous les autres biens se situent à la périphérie de l'existence et de chacun d'eux part un rayon qui mène sans équivoque vers son centre, l'argent, et ce serait méconnaître tout ce sentiment spécifique de jouissance et de puissance que d'inverser cette direction pour renvoyer du but final à la périphérie, ne fût-ce que mentalement. Car si la puissance qui gît en ce centre était transposée en jouissance de choses concrètes, elle serait perdue en tant que telle. Par essence nous avons une double disposition à commander et à servir, et nous nous créons des relations et des images qui, en de multiples

combinaisons, satisfont à ces deux instincts complémentaires. En opposition à la puissance que confère l'argent, l'indignité de l'avarice semble exprimée de façon exhaustive par un poète du XVe siècle : celui qui sert l'argent est le « valet de son valet ». Effectivement, l'avarice, qui nous agenouille devant un moyen neutre comme si c'était un but suprême, contient la forme la plus sublimée, voire caricaturée, de la soumission intérieure, tandis que, de l'autre côté, elle est portée par le sentiment de jouissance le plus sublimé. Ici encore l'argent montre bien sa nature : il fournit à nos aspirations antagoniques une représentation d'elles-mêmes, à la fois la plus pure et la plus décisive. En lui l'esprit s'est donné la formation de la plus grande envergure, agissant pour ainsi dire comme énergie pure, agrandissant d'autant plus l'espace entre ses deux pôles qu'elle se présente elle-même plus unifiée, c'est-à-dire comme argent pur et simple, dans le refus de toute destination particulière.

Or il est un fait bien caractéristique de la domination que l'argent s'est acquise sur notre mode de pensée général : on a coutume d'appeler avarice — au sens d'attachement à l'argent — une série de phénomènes qui en réalité sont exactement le contraire de cela. Il s'agit des gens qui réutilisent une allumette ayant déjà servi, récupèrent soigneusement les pages blanches d'une lettre, ne jettent pas le moindre bout de ficelle et se donnent beaucoup de mal pour retrouver n'importe quelle épingle perdue. On les dit avares parce que l'on s'est habitué à prendre tout bonnement le prix des choses pour leur valeur. Mais en réalité, ils ne pensent pas à la valeur monétaire de ces objets, l'intensité du sentiment s'attache ici à leur valeur *concrète* qui est sans correspondance avec leur valeur monétaire. Dans bien des cas du moins, l'important n'est pas pour ces gens économes de sauver quelques fractions de pfennigs ; ils sont en général justement assez indépendants des considérations d'argent — lequel permet de se procurer les objets sans difficulté — pour n'estimer que la chose elle-même. C'est dans cette catégorie qu'il faut aussi ranger ces personnes étranges, moins rares qu'on ne croit, qui vous donnent sans problème un billet de 100 marks, mais doivent prendre sur eux pour se dessaisir d'une feuille de papier ou autre chose analogue prise sur leur réserve. Nous avons ici exactement le contraire de l'avarice : les *choses*, justement, sont indifférentes à l'avare — sauf dans la mesure où

elles représentent une valeur monétaire — parce que l'argent les a privées de toute finalité, tandis que le comportement de ces autres personnes serait tout à fait insensé s'il était déterminé par la *valeur* monétaire des objets, même s'il peut aussi, certes, devenir déraisonnable en la négligeant complètement. La fin leur fait oublier le moyen, qui rend pourtant la fin accessible en tout temps, tandis que, pour l'avare, le moyen fait oublier la fin, qui seule pourtant donne à celui-là sa signification. Il existe en outre des phénomènes, semblables dans leur forme extérieure à ces petites économies concrètes, mais présentant des divergences internes avec elles, qui permettent d'élucider davantage le caractère téléologique de l'argent. Bien des gens « économes » tiennent à ce que tout ce qui a été payé soit également consommé. Et pas seulement dans les cas où cela épargnerait une nouvelle dépense indispensable autrement, mais par exemple s'agissant de jouissances de luxe, dont on s'est pourtant aperçu qu'elles sont vaines ; le but a été manqué, mais pour aboutir à cet échec, on fait un nouveau sacrifice ; la formule type pour ce genre de phénomènes serait en effet : « Mieux vaut se détraquer l'estomac que de faire cadeau d'un kreuzer à l'aubergiste. » Telle mère économe, que ses enfants raillent en affirmant qu'elle prend les restes des médicaments inutilisés après les maladies de la famille, afin qu'ils ne se perdent pas, offre la caricature d'une pratique à laquelle on voit beaucoup de gens se livrer avec le plus grand sérieux. Dans cette hypothèse, la consommation de l'objet est indifférente, sinon pire : la motivation n'est donc pas que l'objet ne doit pas se perdre, car il *est* perdu dès que s'est évanouie la jouissance, qui constituait sa signification pour le sujet. En réalité, ce n'est pas du tout l'objet répondant à l'intention première qui est consommé, mais un autre auquel manque justement la qualité motivante. La motivation par conséquent ne peut être que celle-ci : la consommation apporte au moins un équivalent pour la dépense d'argent. Celui-ci a donc atteint un but proche et ainsi on parvient à l'apaisement du sentiment et à un sommet de la série téléologique, auprès de quoi le ratage de la finalité subjective apparaît comme un fait en soi, ne diminuant en rien cette satisfaction-là. Ce phénomène banal dont le contenu ne présente guère d'intérêt, révèle ainsi une constellation téléologique de la valeur monétaire tout à fait singulière. Bien qu'elle ne se manifeste généralement pas dans

des objets très importants et qu'elle présente par conséquent un aspect petit-bourgeois, anodin, elle exprime peut-être au plus haut point l'étouffement des finalités réelles par la prolifération de l'instance intermédiaire que représente l'argent. Ici, en effet, disparaît non seulement, comme dans l'avarice, le sens véritable de toute activité économique, mais aussi ce qui, dans l'avarice, faisait le charme d'une possession monétaire qu'on n'utilise jamais, l'attrait de la puissance et de ses possibilités. Ici, l'objet, privé de tout ce qui pouvait de quelque façon donner un sens et un but à sa consommation, est consommé avec inconfort et non sans dommage, simplement parce que l'argent qu'on a dépensé pour son achat lui a conféré une valeur absolue. Ici, non seulement le processus téléologique s'est rigidifié dans l'instance monétaire, mais en outre il agit rétro-activement de manière perverse, puisqu'une valorisation qui en soi ne correspond pas à une finalité se réalise à travers un processus directement contraire à toute finalité.

Je veux encore décrire comment la position de l'argent lui confère un intérêt en soi, par-delà son rôle de simple intermédiaire, et cela à partir de deux instances négatives. La prodigalité est à bien des égards plus apparentée à l'avarice que ne le feraient croire leurs oppositions apparentes. Il faut remarquer ici que, dans les époques d'économie naturelle, l'accumulation avare des valeurs est incompatible avec leur nature, avec la capacité de conservation très limitée des produits agricoles. Par conséquent, quand il n'est pas possible, ou du moins pas courant, de transformer ceux-ci en argent (qui lui se garde indéfiniment), il est rare qu'on les amasse vraiment par avarice ; partout où les produits du sol sont directement récoltés et consommés, règne la plupart du temps une certaine libéralité, en particulier vis-à-vis des hôtes et des nécessiteux : celle-ci est beaucoup moins favorisée par l'argent qui incite plutôt à thésauriser. Ainsi Saint Pierre Martyr vante ces sacs de cacao qui faisaient office d'argent chez les anciens Mexicains, parce qu'ils ne pouvaient pas se conserver longtemps, accumulés et dissimulés, ne laissant ainsi aucune place à l'avarice. De façon tout à fait similaire, des conditions naturelles peuvent réduire les possibilités et les tentations de prodigalité. La prodigalité dans la consommation et l'insouciance dans le gaspillage, sans parler de destructions insensées, trouvent là leur limite dans la capacité

d'absorption tant du sujet lui-même que d'autrui. Ce qui compte ici, c'est que la dilapidation de l'argent comporte un tout autre sens, une nuance toute nouvelle, par rapport à la dilapidation d'objets concrets ; cette dernière signifie que la valeur, pour les séries téléologiques rationnelles de l'individu, a tout simplement disparu ; la première signifie que, tournant le dos à sa finalité, la valeur a été transformée en d'autres valeurs. En économie monétaire, le prodigue, le seul à constituer un phénomène significatif du point de vue de la philosophie de l'argent, n'est pas une personne distribuant de façon insensée son argent *in natura*, mais l'utilisant pour des achats insensés, c'est-à-dire sans rapport avec ses ressources. Le plaisir de prodiguer, à distinguer soigneusement par exemple de la jouissance rapide aussi bien qu'ostentatoire des objets et de la joie d'éprouver l'excitation de l'alternance entre leur acquisition et leur utilisation, ce plaisir de prodiguer, concernant la fonction pure et simple de prodiguer indépendamment du contenu substantiel et des phénomènes concomitants, s'attache donc au moment où s'effectue la dépense d'argent, quel qu'en soit l'objet ; l'attrait de ce moment l'emporte chez le prodigue sur une estimation adéquate de l'argent d'une part et des objets d'autre part. Cela montre bien sa position face à la série téléologique. Si l'élément final de celle-ci est la jouissance que donne la possession de l'objet, le premier degré intermédiaire, essentiel ici, est de posséder de l'argent, le deuxième de le dépenser pour obtenir l'objet. Or, chez l'avare ce premier degré devient une fin en soi, source de plaisir, tandis que pour le prodigue, c'est le second. L'argent lui est presqu'aussi essentiel qu'à l'avare, mais sous la forme de la dépense et non de la possession. Son sentiment de la valeur se conforte au moment où l'argent passe dans d'autres formes de valeur, et cela avec une telle intensité qu'il s'achète la jouissance de cet instant au prix du gaspillage de toutes les valeurs plus définitives.

C'est pourquoi on observe très nettement que l'indifférence vis-à-vis de la valeur monétaire ne constitue l'essence et le charme de la prodigalité que dans l'hypothèse où cette valeur est ressentie et appréciée. Car, manifestement, jeter un objet indifférent devrait être un acte lui-même tout à fait indifférent. Les folles prodigalités de l'*Ancien Régime** offrent un cas

* En français dans le texte. *(NdT.)*

typique : quand le prince Conti se vit retourner le diamant de 4 à 5 000 francs qu'il avait envoyé à une dame, il le fit broyer et l'employa comme poudre buvard pour un billet qu'il écrivit à cette dame à propos de cette affaire. Taine ajoute à ce récit cette réflexion sur la mentalité de l'époque : *on est d'autant plus un homme du monde que l'on est moins un homme d'argent**. Il y avait pourtant là une illusion. En effet, ce comportement négatif vis-à-vis de l'argent, net et délibéré, se fonde, comme par un processus dialectique, sur son propre contraire, et c'est de là seulement que peut lui venir quelque sens et quelqu'attrait. C'est le cas aussi de ce genre de boutiques qu'on rencontre ici et là dans certaines grandes villes : contrairement à celles qui attirent par de bas prix, elles se vantent, avec une certaine suffisance, d'avoir les plus élevés. Elles expriment par-là qu'elles attendent le meilleur public, qui ne regarde pas au prix. Et ce qui est remarquable ici, ce n'est pas tant qu'elles mettent l'accent sur le principal, le fait, mais qu'elles amènent au premier plan ce corrélat négatif (que le prix n'importe pas) et donc par-là, inconsciemment, une nouvelle fois la question de l'argent, bien que sous le signe inversé. A cause de son rapport étroit à l'argent, la prodigalité maladive se développe à une vitesse accélérée et prive celui qui en est atteint de tous critères raisonnables : il lui manque en effet, face à des objets concrets, la régulation apportée par la capacité d'absorption.

La même démesure caractérise précisément l'avarice cupide : cette possibilité pure et simple qu'elle recherche, à la place de la jouissance des objets réels, en soi s'étend à l'infini et ne trouve pas, comme la jouissance, des raisons internes et externes de se limiter. Quand la cupidité est privée de ces fixations et de ces entraves tout à fait positives qui viennent de l'extérieur, elle tend généralement à s'épancher de façon tout à fait anarchique, avec une violence croissante. C'est ce qui explique la démesure et l'acharnement particuliers des querelles d'héritage. Comme il n'y a pas ici un travail, ou une mesure objective pour fixer la revendication de l'individu, personne n'est *a priori* enclin à reconnaître les prétentions de l'autre, de sorte que personne ne met de frein à sa propre revendication, et toute limitation imposée à celle-ci est alors ressentie comme une violation

* En français dans le texte. *(NdT.)*

particulièrement injustifiée. Cette absence de relation interne entre le désir et une quantité quelconque de son objet, dans les querelles d'héritage, découle de la structure personnelle de ce type de rapport ; dans la cupidité elle émane de la structure de l'objet. Très caractéristique, me semble-t-il, de cette absence de principes qui en résulte, permettant aux revendications de se donner entièrement libre cours, cette rébellion monétaire dans le Brunschwig en 1499. Les autorités voulaient qu'à l'avenir seule la bonne monnaie demeure valable, tandis que jusqu'alors la mauvaise monnaie s'était maintenue à côté. Et voilà que les mêmes gens qui ne voulaient accepter pour prix de leurs produits et pour salaire de leur travail que de bons pfennigs, se révoltaient avec violence parce que l'on n'acceptait plus leur mauvaise monnaie en paiement ! C'est précisément cette coexistence fréquente de bonne et de mauvaise monnaie qui ouvre les plus riches possibilités à la démesure intrinsèque de la cupidité, face à laquelle les autres passions, y compris les plus intenses, ont toujours, psychologiquement, un caractère localisé. Nous connaissons même en Chine des révolutions dues au fait que le gouvernement payait en mauvais argent, mais exigeait les impôts en bon argent. Je prends comme hypothèse que cette tendance à la démesure, contenue dans l'intérêt pur et simple pour l'argent en tant que tel, est aussi la racine cachée d'un phénomène particulier que l'on constate en Bourse : les petits spéculateurs en céréales, les outsiders, fonctionnent presqu'exclusivement *à la hausse**. A mon avis, le fait, absolument indéniable mais tout à fait insignifiant pour la pratique, que le profit dans la spéculation à la baisse soit toujours limité, alors qu'il ne l'est pas dans la spéculation à la hausse, donne à cet aspect là tout son attrait psychologique. Tandis que les grands spéculateurs en céréales, pour qui se pose réellement la question de la livraison, calculent les chances des deux côtés, pour la spéculation monétaire pure, représentée par le marché différentiel, la direction adéquate est celle qui, formellement, mène à l'infini. Et cette dernière, constituant la dynamique interne de l'intérêt monétaire, se retrouve encore mieux dans l'exemple suivant. Pendant la période de 1830 à 1880, l'agriculture allemande a vu s'accroître constamment son revenu. D'où naquit l'idée que c'était

* En français dans le texte. *(NdT.)*

là un processus illimité ; à telle enseigne que les propriétés n'étaient plus achetées aux prix correspondant au bénéfice du moment, mais à celui qu'on pouvait attendre dans l'avenir, progressant dans les proportions observées jusque-là — d'où l'actuelle situation catastrophique de l'agriculture. C'est la forme monétaire du bénéfice qui entraîne la représentation de la valeur sur ce terrain dangereux ; là où ce dernier n'intervient que comme « valeur d'usage », en fonction directe de son *quantum* concret, l'idée de sa progression rencontre une limite raisonnable, tandis que l'anticipation et la potentialité de la valeur monétaire vont à l'infini. Là-dessus se fonde l'essence de l'avarice et de la prodigalité, parce que toutes deux, fondamentalement, refusent la mesuration de la valeur, qui seule peut apporter à la série téléologique un arrêt et une limite, à savoir celle qu'apporte la jouissance finale des objets. Etant donné que le prodigue véritable — à ne pas confondre avec l'épicurien ou simplement l'insouciant, bien que dans les cas individuels tous ces éléments puissent être passablement mêlés — devient indifférent envers l'objet une fois qu'il l'a en sa possession, sa jouissance est frappée de la malédiction de ne jamais trouver ni repos ni durée ; le moment de sa venue contient sa propre suppression, la vie ici répond à la même formule démoniaque que celle de l'avare : chaque moment atteint éveille la soif d'une intensification, mais cette soif ne peut jamais être étanchée, car tout ce mouvement cherche une satisfaction dans une finalité à l'intérieur d'une catégorie qui d'emblée s'est refusé la fin, pour se limiter au moyen et au moment pré-définitif. L'avare est, des deux, le plus abstrait ; sa conscience téléologique s'arrête à une plus grande distance encore de l'objectif final ; le prodigue en tout cas se rapproche davantage des choses, il quitte le mouvement axé sur une fin rationnelle à une station ultérieure, pour s'y installer comme si elle était elle-même la finalité. Il y a d'une part cette égalité dans la forme, alors que les résultats visibles sont totalement opposés, et d'autre part cette absence de toute finalité substantielle régulatrice, qui, dans l'égale déraison des deux tendances, suggère un jeu capricieux de l'une à l'autre : cela explique qu'avarice et prodigalité se rencontrent souvent dans la même personne, soit réparties sur différents champs d'intérêt, soit en connexion avec des états d'âme variables, dont la contraction et l'expansion s'expriment dans l'avarice et la

prodigalité, comme étant un seul et même mouvement, simplement sous un autre signe.

Les deux types de signification de l'argent pour notre vouloir nous ramènent à cette synthèse de deux déterminations, qui s'accomplit dans l'argent. Si instante et si générale que soit la recherche de la nourriture et de l'habillement, la demande est cependant limitée par la nature ; le nécessaire, d'abord convoité en tant que tel avec la plus grande intensité, peut précisément se rencontrer en quantité suffisante. Par contre, le besoin de produits de luxe est illimité, conformément à notre nature ; ici l'offre ne dépassera jamais la demande ; par exemple, les métaux précieux, dans la mesure où ils servent de parure, sont intrinsèquement illimités dans leur usage, parce qu'ils sont, à l'origine, superflus. Plus les valeurs sont proches du centre vital, et la condition directe de notre propre conservation, plus forte certes est la convoitise qu'on éprouve d'elles, mais cette convoitise est aussi plus limitée, quantitativement, et on parvient plus vite avec elle à un point de saturation. Mais réciproquement, plus les valeurs s'écartent de cette nécessité primaire instante, moins la convoitise qu'on éprouve d'elles trouve sa mesure dans un besoin naturel, et tout *quantum* accordé n'en laisse pas moins vive, quasi intacte, cette convoitise. C'est donc entre ces deux pôles que se situe toute la gamme de nos besoins ; ou bien ils sont d'une intensité immédiate, mais dans les limites des lois naturelles, ou bien ce sont des besoins de luxe, dont le peu de nécessité est remplacé par les possibilités illimitées d'extension. Tandis que la majorité des biens de civilisation combinent ces deux extrêmes, s'éloignant de l'un pour se rapprocher de l'autre, l'argent, lui, les réunit tous deux à leur degré le plus haut. En effet, en servant à la satisfaction des besoins vitaux aussi bien les plus indispensables que les plus superflus, il associe, à l'intensité du désir instant, l'extension du désir illimité. Il porte en lui la structure du besoin de luxe quand il refuse toutes limites au désir — limites qui ne pourraient venir que du rapport entre des quantités déterminées et notre capacité d'absorption —, mais il n'a pas besoin de compenser ce caractère illimité du désir par une distance envers les besoins immédiats — comme doivent le faire les métaux précieux en tant que matériau de parure — puisqu'il est également devenu le corrélat des besoins vitaux les plus immédiats. Avarice et prodigalité montrent l'argent en tant

qu'objet de convoitise dans cette étrange combinaison des extrêmes, comme détaché, car pour elles il est tout entier passé dans le simple fait d'être convoité ; elles montrent le revers de ce que nous observons aussi côté face dans l'argent, à savoir : qu'il élargit la sphère dans laquelle évoluent les mouvements antagonistes de notre psychisme. Simplement, l'avarice montre dans un raidissement en quelque sorte substantiel ce que la prodigalité révèle sous la forme de l'écoulement et de l'expansion.

Dans une autre direction que la prodigalité, il est un deuxième phénomène négatif s'opposant à la cupidité et à l'avarice : la pauvreté comme valeur définitive, comme finalité de l'existence, satisfaisante en soi. Ici, le fait qu'un membre de la série téléologique a pris une signification absolue est transposé dans une toute autre direction que pour l'avarice et la prodigalité ; car, tandis que celles-ci se sont arrêtées aux moyens des fins, la pauvreté s'en tient à l'absence des moyens ou s'avance dans l'au-delà des fins, dans la mesure où elle se présente comme le résultat de séries téléologiques achevées. Un peu comme les deux premières, la pauvreté n'apparaît sous sa forme spécifique pure qu'à un certain degré d'économie monétaire. Dans les conditions naturelles non encore déterminées par l'économie monétaire, aussi longtemps donc que les produits du sol ne font pas encore figure de simple marchandise, c'est-à-dire ne deviennent pas immédiatement valeur monétaire, on n'en arrive pas aussi facilement au stade du dénuement absolu pour certains individus : il n'y a pas longtemps encore, on se vantait en Russie que les districts à économie monétaire peu développée ne connaissaient pas la pauvreté individuelle. Comme phénomène général, cela vient non seulement de ce que tout ce qui sert à satisfaire les besoins immédiats est d'accès plus facile, puisqu'on n'a pas besoin de se procurer d'abord l'outil monétaire, mais aussi de ce que les sentiments d'humanité et de compassion vis-à-vis de la pauvreté sont plus faciles à éveiller dans ces conditions-là, et plus difficiles quand ce qu'il faut au pauvre, ce avec quoi on doit le secourir, n'est pas l'objet qui va directement satisfaire son besoin. Dans les pures conditions monétaires, la compassion doit d'abord faire un détour avant d'atteindre ce qui est véritablement l'objet de son intérêt. En faisant ce détour elle s'affaiblit souvent. A cela correspond que, précisément, les gens secourables et compatissants en pratique se portent plus

volontiers au secours du pauvre avec de la nourriture et des vêtements qu'avec de l'argent. Dès que la pauvreté apparaît comme idéal moral, la possession de l'argent est aussi ce qu'elle exècre comme la pire tentation, comme le mal en soi.

Là où le salut de l'âme est ressenti comme finalité, la pauvreté apparaît dans beaucoup de doctrines comme un moyen, tout à fait positif et indispensable, pour y parvenir ; depuis cette position, ce moyen s'élève ensuite jusqu'à la dignité d'une valeur pleine en elle-même de significations et de validité en soi. Cela peut se produire à différents échelons des séries téléologiques et pour différents motifs. Tout d'abord, la simple indifférence vis-à-vis de tout intérêt et de toute jouissance terrestres y conduira. L'âme aux aspirations les plus hautes sera délestée de tout ce poids, sans qu'il y ait besoin d'y appliquer particulièrement la volonté. Les premiers chrétiens ont dû bien souvent se comporter de la façon suivante : non pas directement hostiles et agressifs envers les biens visibles, mais tout simplement sans relation à eux, comme vis-à-vis de choses pour lesquelles on ne possède pas d'organe perceptif. C'est pourquoi le communisme — très sporadique — du christianisme primitif est, dans son essence profonde, à l'opposé des aspirations du communisme moderne : celui-là né de l'indifférence vis-à-vis des biens terrestres, celui-ci issu justement de leur valorisation extrême. Il existe un mélange des deux, intermédiaire aussi dans le temps : les mouvements socialistes révolutionnaires de la fin du Moyen Age étaient, certes, pleins de convoitise, mais ils s'alimentaient en partie aussi à des courants ascétiques ayant un idéal de complet dénuement. En ce qui concerne l'argent, ces derniers doivent assurément redescendre de cette situation au-delà-des-intérêts-matériels, et prendre des attitudes plus nettes et plus positives ; car on le rencontre partout, même sur le chemin du strict nécessaire, et son acquisition exige plus d'attention et d'application de la volonté que l'obtention des moyens de subsistance qu'il procure. Celui qui aurait, par rapport à sa subsistance, l'esprit aussi obtus que ce père de l'Eglise mangeant, sans le savoir, de la graisse de voiture en guise de beurre, ne peut, s'il veut tout bonnement exister dans une époque monétaire, détourner à ce point son attention quand il s'agit d'acquérir une somme d'argent, si minime soit-elle. C'est pourquoi là où, fondamentalement, ne règne que l'indifférence envers tout ce qui est extérieur, elle

peut facilement se transformer en véritable haine envers l'argent. Ici, deuxièmement, la séduction de l'argent va s'exercer de façon encore plus nette. Parce qu'à chaque instant il est prêt à être utilisé, il est le pire piège des moments de faiblesse, et comme on peut tout se procurer avec lui, il offre à l'âme, chaque fois, ce qui la séduit le plus, phénomène dangereux et d'autant plus inquiétant que l'argent, aussi longtemps qu'il n'est réellement que du simple argent dans nos mains, passe pour la chose la plus indifférente et la plus innocente du monde. Ainsi, pour une sensibilité ascétique, il devient le véritable symbole du diable qui nous séduit sous le masque de la candeur et de la simplicité ; de sorte que, et par rapport au diable et par rapport à l'argent, la seule sécurité est dans la distance absolue, dans le refus de toute relation, si anodine qu'elle paraisse. Dans la communauté bouddhiste primitive, c'est devenu le principe absolu. Le moine qui entre dans la communauté renonce en même temps à tout ce qu'il possède, comme à ses liens familiaux et à son épouse, et il n'a plus le droit de posséder autre chose — à part quelques exceptions à l'occasion — que les petits objets d'usage quotidien et ceux-ci, à vrai dire, uniquement quand ils lui parviennent sous forme d'aumône. Le nom même par lequel les moines se désignaient eux-mêmes, la communauté des mendiants, montre à quel point cette règle était fondamentale. En mendiant au jour le jour pour leurs besoins quotidiens — sans même prononcer de prières, simplement en attendant silencieusement l'aumône — ils supprimaient autant qu'il est possible tout lien à une propriété quelconque. Dans certaines tribus arabes nomades, la loi interdisait de semer du grain, de construire une maison et autres choses semblables, afin qu'aucune tentation de sédentarisation ne détourne l'individu des conditions de vie de la tribu : on peut en dire autant des dispositions intérieures des moines bouddhistes. Se comparant aux oiseaux qui n'ont rien que leurs ailes avec eux, quel que soit le lieu où les porte leur vol, ils ne doivent accepter en cadeau ni terre cultivable, ni bétail, ni esclaves. L'interdiction la plus sévère concerne l'or et l'argent. Le bienfaiteur qui destine une somme d'argent aux moines n'a pas le droit de la leur donner à eux, il la remet à un artisan ou à un commerçant qui livre ensuite les objets en nature, que les moines ont alors le droit d'accepter. Mais si un frère a cependant accepté de l'or ou de l'argent, il fera pénitence devant la communauté et

l'argent sera remis à un laïc, pourvu qu'il en passe un bien disposé à proximité, pour acheter des aliments ; un moine n'a pas le droit de le faire lui-même. Mais si personne ne se trouve à portée, l'argent est confié à un moine pour qu'il le jette, un moine « libre de tout désir, de toute haine et de tout aveuglement », donnant ainsi la garantie qu'il va effectivement le jeter. Ici — avec la discrétion particulière, anémique, de ces âmes quasiment figées dans une seule et même pensée — l'argent est devenu objet de peur et d'exécration, la pauvreté un bien jalousement gardé, un précieux élément dans l'inventaire des valeurs de cette existence étrangère à toute la diversité des intérêts de ce monde. L'argent constituait la *valeur unique* : le refuser, c'était précisément refuser toute la *multiplicité* du monde.

Cette formation intérieure, qui culmine dans la valeur absolue de la pauvreté, trouve sa représentation la plus décisive et la plus passionnée chez les premiers Franciscains. Il ne s'agit pas seulement ici d'une réaction contre cette terrible sécularisation de l'Eglise italienne des XIIe et XIIIe siècles, dont la simonie a été l'expression la plus concentrée : tout était axé sur l'argent et pouvait s'obtenir par lui, de l'élection du pape à l'ordination du plus misérable des curés de campagne, de la plus spectaculaire fondation d'un monastère à la récitation de la formule par laquelle des prêtres florentins réhabilitaient et rendaient potable le vin où l'on avait trouvé des souris noyées ! Le mouvement réformateur par contre, qui durait presque sans interruption depuis le Ve siècle, avait certes déjà proclamé, de son côté, la pauvreté comme l'exigence idéale pour le prêtre, parce qu'ainsi il aurait coupé court à la sécularisation de l'Eglise tant à la racine qu'au sommet. Mais c'est avec les Franciscains que la pauvreté devait devenir une valeur indépendante, en corrélation avec les besoins intérieurs les plus profonds. Un historien spécialisé écrit à propos des débuts de l'ordre : « Dans la pauvreté, la *gente poverella* avait trouvé sécurité, amour et liberté : rien d'étonnant à ce que toutes les pensées et les actions des nouveaux apôtres aient été uniquement tournées vers la conservation de ce précieux trésor. Leur respect pour elle était illimité ; dans leur ardent amour de jeunes fiancés, chaque jour ils refaisaient la cour à l'aimée de leur cœur. » La pauvreté était devenue ici un bien positif. D'une part elle servait de médiateur pour obtenir les

biens suprêmes, rendant par rapport à eux le même service que l'argent par rapport aux méprisables biens terrestres ; comme lui elle était le réservoir où débouchaient et où venaient à nouveau puiser les séries de valeurs de la vie pratique. Mais, d'autre part, la pauvreté illustrait et exprimait déjà très directement que le monde appartenait, en un sens plus élevé, dans le sens suprême, à celui qui renonce. Il n'était pas à proprement parler un renonçant, mais il possédait dans la pauvreté l'extrait le plus pur et le plus raffiné des choses, comme l'avare dans l'argent. Comme disaient les moines bouddhistes : « Nous vivons dans la félicité, nous qui ne possédons rien, la joie est notre nourriture, comme pour les dieux de l'empire lumineux » ; ainsi caractérisait-on les Franciscains comme *nihil habentes, omnia possidentes.* La pauvreté ici a perdu sa nature ascétique : les biens intérieurs dont elle était la condition négative, sont descendus vers elle, le renoncement au moyen qui passe d'habitude dans le monde pour le complet représentant de ses finalités a connu la même promotion au rang de valeur définitive. La puissance énorme et la longue portée du processus par lequel l'argent, partant de sa position de médiateur, s'érige en absolu, rien ne saurait les mettre aussi pleinement en lumière que ce fait : la négation du sens de l'argent s'élève à la même forme d'absolu que lui.

Je vais clore le cycle de ces phénomènes servant à éclairer et à rendre transparente à travers ses reflets l'essence de l'argent, par deux manifestations presque endémiques sur les sommets de la culture monétaire : le cynisme et le blasement, tous deux conséquences de cette réduction à la valeur intermédiaire de l'argent, à laquelle les valeurs spécifiques de la vie sont bien obligées de se résigner ; ils forment comme le revers des phénomènes d'avarice et de cupidité, puisque cette réduction se révèle, avec ces dernières, dans l'ascension d'une nouvelle valeur définitive, tandis qu'avec le cynisme et le blasement elle se révèle dans l'abaissement de toutes les valeurs anciennes. En eux s'accomplit la négativité des séries téléologiques, que l'argent a déjà réussi à réaliser dans la prodigalité et dans le plaisir de la pauvreté — elle s'accomplit en se saisissant maintenant non seulement des valeurs isolées, simplement cristallisées dans l'argent, mais de la réalité même des valeurs. Si peu que ce que nous appelons aujourd'hui cynisme ait à voir, dans son attitude foncière, avec la philosophie existentielle grecque d'où il tire son

nom, il existe pourtant une relation, bien que pour ainsi dire perverse, entre les deux. Le cynisme de l'Antiquité avait un idéal de vie tout à fait positif : la force inconditionnelle de l'âme et la liberté morale de l'individu. C'était à ses yeux une valeur si inconditionnelle qu'en comparaison toutes les différences de valeur généralement admises s'abolissaient : que l'on soit maître ou esclave, que l'on trouve la satisfaction de ses besoins de façon esthétique ou non esthétique, qu'on ait une patrie ou non, que l'on remplisse ses devoirs familiaux ou pas — non seulement cela est tout à fait indifférent pour le sage, par comparaison avec cette valeur absolue, mais c'est dans cette indifférence même que se manifeste la présence de celle-ci. Dans la mentalité que l'on qualifie aujourd'hui de cynique, je relève les caractéristiques suivantes : il n'existe pas non plus pour elle de différence de niveau entre les valeurs ; tout ce qui, généralement, est hautement estimé, n'a qu'une seule signification, pouvoir être rabaissé au niveau le plus bas — tandis que la finalité morale, positive et idéelle, de ce nivellement a disparu. Ce qui pour ces descendants paradoxaux de la sagesse socratique était seulement un moyen ou un résultat secondaire, est devenu ici le centre et a, par-là même, complètement changé de signification. Le cynique — pris maintenant au sens d'aujourd'hui — se révèle le plus clairement dans le contraste avec l'enthousiaste sanguin. Tandis que chez ce dernier le mouvement des valeurs suit une courbe ascendante, tendant à élever les valeurs basses à la signification des valeurs plus hautes, chez le cynique la courbe est inversée : son sentiment de l'existence ne s'exprime de façon adéquate que lorsqu'il a démontré en théorie et en pratique la bassesse même des valeurs les plus hautes et l'illusionnisme des différences de valeurs. Rien ne peut mieux flatter cette mentalité que la capacité de l'argent à réduire les valeurs les plus hautes comme les plus basses, uniformément, à une seule et unique forme de valeur, les ramenant ainsi au même niveau fondamental, malgré toute leur diversité qualitative et quantitative. Il n'est pas d'autre domaine général où le cynique trouve une justification aussi triomphante que dans celui-ci, où les biens les plus raffinés, les plus idéels, les plus personnels, non seulement sont accessibles à tous ceux qui possèdent l'argent nécessaire, mais — bien plus caractéristique — demeurent interdits à celui qui en est le plus digne, s'il est dépourvu de moyens ; dans ce domaine, les mouvements de

l'argent opèrent les combinaisons les plus insensées entre les valeurs personnelles et les valeurs concrètes. C'est pourquoi les terrains favorables au cynisme sont les lieux de grande circulation, spécialement boursière, où l'argent est présent massivement et change facilement de propriétaire. Plus l'argent devient ici le seul centre d'intérêt, plus on voit l'honneur et les convictions, le talent et la vertu, la beauté et le salut de l'âme s'investir là contre, et plus il va se développer une mentalité frivole et moqueuse par rapport à ces biens existentiels supérieurs, qui sont à vendre, comme marchandises au marché, et finalement ont bientôt, eux aussi, un « prix sur le marché ». La notion de prix de marché appliquée à des valeurs qui, de par leur nature, refusent toute évaluation en dehors de celle qui ressortit à ses propres catégories et idéaux, est l'objectivation achevée de la subjectivité cynique.

L'autre signification du nivellement touchant non pas tant les différences de valeurs que les différences de nature entre les choses — quand la position centrale de l'argent fixe l'intérêt sur ce qu'elles ont de commun par opposition à leur niveau individuel de développement — s'exprime dans le blasement. Tandis que le cynique, selon le domaine des valeurs en question, s'abandonne encore à quelque réaction, avec toutefois la perversité de trouver dans le mouvement descendant des valeurs un certain attrait à la vie, le blasé, lui, conformément à ce concept — qui n'est certes jamais complètement réalisé — est tout à fait incapable de ressentir des différences de valeurs, pour lui toutes choses baignent dans une tonalité uniformément morne et grise ; rien ne vaut la peine de se laisser entraîner à une réaction quelconque, en particulier de la volonté. Ce qui est décisif dans cette attitude, ce n'est donc pas la dévaluation des choses en général, mais l'indifférence à leurs variations spécifiques, puisque c'est d'elles que jaillit précisément toute la vivacité du sentir et du vouloir, qui se refuse au blasé. Celui dont la conviction intime est dominée par le fait que l'on peut obtenir tous les multiples biens de l'existence pour la même somme d'argent, celui-là doit nécessairement devenir blasé. En règle générale, des jouissances épuisantes passent pour la cause du blasement, et à bon droit, étant donné que les excitations par trop fortes pompent finalement toute capacité de réaction nerveuse. Mais ceci ne clôt pas encore le cycle des manifestations du blasement. En effet, les

attraits des choses ne sont pas seulement les causes des activités pratiques auxquelles nous nous livrons pour les obtenir ; mais en outre, la nature même et la quantité des efforts qu'elles exigent de nous dans la pratique déterminent souvent à l'inverse, justement, la profondeur et la vivacité de l'attrait qu'elles exercent sur nous. Toutes les individualisations de l'effort, les complications du chemin, toutes les exigences particulières liées à l'acquisition de l'objet, sont transférées sur celui-ci comme étant des particularités de son être et de sa relation à nous, investies en lui comme autant d'attraits ; à l'inverse, plus l'obtention de l'objet se fait de façon mécanique et indifférente en soi, plus il paraît lui-même sans couleur et sans intérêt : ainsi, en tous lieux, non seulement le but détermine le chemin, mais le chemin détermine aussi le but. C'est pourquoi l'acquisition des objets par l'argent, ne différant pas de l'un à l'autre, ne réservant à aucun d'entre eux une particularité dans la façon de se le procurer, doit nécessairement rendre ces objets neutres : ceci, manifestement, de plus en plus profondément à mesure que la richesse étend à un nombre croissant d'objets cette réduction, dans la pratique, des différences de valeurs. Tant que nous ne sommes pas à même d'acheter les choses, elles agissent encore sur nous avec tous leurs attraits, correspondant à leurs particularités ; mais dès que, au moyen de notre argent, nous en faisons tout naturellement l'acquisition à la moindre incitation, ces attraits pâlissent, non seulement par la possession et la jouissance de ces choses, mais aussi à cause du parcours indifférent, effaçant leur valeur spécifique, qui mène à leur acquisition. Cette influence est, bien sûr, imperceptible dans le cas particulier. Mais elle a pris, dans le rapport que le riche a aux objets accessibles pour de l'argent, peut-être même déjà dans la coloration générale que l'esprit public accorde partout maintenant à ces objets, une importance tout à fait remarquable. Ainsi le cynisme et le blasement ne sont que les réponses de deux naturels différents, mais quelquefois aussi graduellement mélangés, à la même réalité ; pour une disposition cynique, l'expérience de la quantité de choses qu'on peut avoir pour de l'argent et cette induction que finalement tout et tous s'achètent, éveillent un sentiment positif de plaisir ; au contraire, aux yeux de celui qui a un penchant pour le blasement, cette même image de la réalité la prive des dernières possibilités de revêtir

quelqu'attrait pour lui. Tandis que pour cette raison le cynique en général ne souhaite absolument pas changer sa disposition interne, c'est assez souvent le cas chez le blasé : la tendance de l'espèce aspire en lui aux charmes de l'existence, que sa constitution individuelle lui rend insensibles. De là cette avidité des temps présents pour les incitations et les excitations, les impressions extrêmes, et la plus grande rapidité de leur alternance — tentative typique pour échapper aux dangers ou aux souffrances d'une situation par l'exagération quantitative de son contenu : cela fait évidemment une diversion momentanée à sa signification objective, mais laisse réapparaître, au bout de peu de temps, l'ancienne relation, aggravée par les proportions accrues des éléments qui la composent. Plus essentiel ici est que cette valorisation moderne de l'excitant en tant que tel, dans les impressions, les relations, les enseignements — sans que l'on juge nécessaire de préciser à quoi il nous excite — ne fait que trahir elle aussi le fait que nous restons prisonniers des moyens : on se contente de ce stade préparatoire de la production des valeurs proprement dite. Comme cette recherche maladive de simples excitations en tant que telles est la conséquence du blasement qui se répand, et devant lequel la capacité naturelle à l'excitation disparaît de plus en plus, et comme ce blasement de son côté est issu de l'économie monétaire qui prive toutes les valeurs spécifiques de leur coloration propre, par le biais d'une simple valeur intermédiaire — nous avons affaire ici à l'un de ces cas intéressants où la maladie a transmis au remède sa propre forme. Avec la civilisation monétaire, la vie devient tellement prisonnière de ses propres moyens que, tout naturellement, pour se délivrer de ses fatigues, elle a recours à un moyen pur et simple, lui-même gardant le silence sur sa propre finalité, je veux dire à ce qui est, tout bonnement, « excitant ».

III

J'ai déjà mentionné ci-dessus que l'avarice et la cupidité, aussi conjointes qu'elles apparaissent dans la majorité des cas, sont à distinguer avec soin, tant conceptuellement que psychologiquement. Et de fait, il existe également des phénomènes qui les présentent à l'état séparé ; le rythme auquel on accède à l'argent est à maints égards totalement indépendant de celui auquel on s'en dessaisit, et cela non seulement au stade de l'avarice et de la cupidité entendues au sens étroit, mais aussi dès celui où les mouvements intérieurs n'ont pas encore dépassé la normale. La principale cause en est la supériorité illégitime accordée à l'argent au sein de la série téléologique : comme elle n'a pas en soi de mesure objective, et que son importance varie beaucoup, l'argent éveille, aussi longtemps qu'il reste à le gagner, de tout autres sentiments de valeur qu'au moment de le céder contre des objets différents. Le sentiment de valeur à son endroit, qui accompagnait son appropriation, s'affaiblit une fois le but atteint, ce qu'on traduit en disant que la plupart des gens n'observent pas aussi rigoureusement la loi de l'économie à titre de consommateurs qu'ils ne le font dans la recherche du gain. Pareille expérience — que nous sommes plus stricts, plus exacts, moins légers dans notre activité lucrative que dans la dépense — inspire peut-être une clause de l'ancien droit juif. En général, d'après celui-ci, c'est toujours l'*accusé* qui jure dans les conflits d'argent. Mais un passage du Talmud concède au boutiquier, par exception, de confirmer sous serment la note litigieuse de son livre de comptes. En certaines circonstances, cette alternance de resserrement et de relâchement dans l'évaluation de l'argent se remarque chez les princes qui — tels Louis XI et beaucoup d'autres — font preuve d'une extrême rigueur dans le prélèvement de leurs recettes, mais d'une extrême liberté dans leur utilisation. En gros néanmoins, il existe un rapport indéniable entre le rythme du gain et celui de la dépense. Aussi personne ne lâche-t-il son argent avec plus de facilité, avec plus de frivolité, que le joueur, le chercheur d'or ou la demi-mondaine ; et la gabegie financière en Espagne a pu être attribuée à la faible quantité de travail qu'il fallait aux Espagnols pour s'approprier les métaux précieux d'Amérique. « Le gain file

comme il vient » *(wie gewonnen, so zerronnen)* : ce dicton renvoie certes à la structure objective de l'économie, laquelle ne garantit la sûreté de l'acquis, d'ordinaire, qu'au prix d'un certain sérieux dans l'acquisition ; n'est-il pas vrai que les professions où le gain est spécialement rapide et aisé présentent objectivement les canaux par où l'acquis a naturellement la tendance et l'occasion de se dissiper à nouveau ? Mais ce même dicton se fonde bien davantage encore sur la réalité psychologique : plus la série téléologique débouche vite sur l'avantage pécuniaire et moins l'argent accumule en lui d'énergie investie et d'importance ressentie ; plus aussi demeure superficielle, et donc détachable, sa fixation au centre axiologique, de sorte qu'il finit par nous glisser entre les mains. Mais bien que les phases ascendante et descendante de la série conservent un caractère commun de tension plus ou moins grande, il subsiste entre elles cette différence que l'argent, aussi longtemps qu'il n'est pas gagné, a la valeur d'un but final, et perd ordinairement cette valeur dès qu'il est réellement acquis et partant de là éprouvé comme un simple moyen — si du moins l'avarice ne s'y oppose pas.

J'ai souligné ce moment charnière entre les deux phases de la série téléologique, parce qu'un trait fort essentiel de l'argent devient là pleinement visible. En effet, tant que l'argent occupe entièrement la conscience comme le prochain et unique but à atteindre, il garde pour elle, en quelque sorte, une qualité. Nous ne saurions bien dire laquelle, mais l'intéressement de la volonté, la concentration des pensées sur ce but, la vivacité des espoirs et des émotions s'attachant à lui, vont l'irradier de toute une chaleur, qui lui confère une brillance colorée : ainsi le concept d'argent prend-il pour nous sa signifiance, abstraction faite encore de sa quantité. Tous nos souhaits pratiques évoluent de la sorte : tant qu'ils restent inaccomplis devant nous, le genre dont ils relèvent nous attire comme tel dans son entier, nous avons même assez souvent l'illusion qu'une part aussi minime soit-elle de ceux-ci nous satisfera durablement, pourvu qu'elle représente bien cette chose-là, ce concept-là. Le désir recherche d'abord l'objet pour sa qualité, l'intérêt pour sa quantité ne fait généralement valoir son importance qu'à partir du moment où la qualité est déjà, dans une quelconque mesure, réalisée et ressentie. Cette évolution typique de nos intérêts affecte l'argent selon une modalité bien particulière. Comme il n'est rien d'autre

que le moyen, en soi indifférent, pour atteindre des buts concrets infiniment divers, sa quantité devient, en tout état de cause, l'unique détermination qui logiquement nous importe ; à son égard, la question n'est pas celle du quoi et du comment, mais du combien. Cela dit, cette essence ou non-essence de l'argent ressort en général dans toute sa pureté, psychologiquement, une fois qu'il a été acquis ; sa conversion en valeurs définitives révèle alors pleinement que l'importance de l'argent, sa force médiatrice, dépend exclusivement de sa quantité. Avant que la série téléologique ne parvienne à ce point, et tant que l'argent reste simple objet de désir, son pur caractère quantitatif s'effacera, par suite de la coloration affective attachée à sa notion générale, devant son essence générique en quelque sorte qualitativement ressentie — type de rapport qui devient chronique avec l'avarice, puisqu'elle retient la série téléologique en deçà de ce point critique, si bien que l'avare se lie par des sentiments durables à l'argent, comme à un être doté d'attraits qualitatifs et spécifiques. Or le fait que l'intérêt envers l'argent se borne à la question du combien — autrement dit que sa qualité réside exclusivement dans sa quantité — a pour nous toutes sortes de conséquences majeures.

Et d'abord celle-ci, que les différences de quantité entre les sommes d'argent possédées veulent dire pour leurs possesseurs les différences de qualité les plus considérables. Expérience fort triviale, qu'il serait vain de souligner si ne revenait sans cesse la tentation d'interpréter à l'envers le caractère purement quantitatif de l'argent, et de concevoir mécaniquement ses sens et ses effets comme si les plus élevés s'obtenaient par la multiplication des plus bas. Je mentionnerai en premier lieu un cas très extérieur, prouvant que les différences quantitatives, dans les condensations d'argent, ont de profondes répercussions qualitatives. La dépense des petits billets de banque a un tout autre caractère que celle des gros. Les petites gens, qui détiennent principalement les premiers, ne sont pas en mesure de les présenter aussi facilement pour échange que les possesseurs des seconds, alors que par ailleurs, dès qu'une panique surgit, elles réclament leur remboursement avec une impétuosité plus inconsidérée, ou se dessaisissent « à tout prix » de leurs billets. Et c'est la même démonstration qu'apporte la réflexion qui vient maintenant, plus fondamentale.

Toutes les mises de fonds à des fins lucratives se divisent en deux catégories : avec risque ou sans risque. Vu dans l'abstrait certes, et à l'exception du pur jeu de hasard, chacune comporte en soi une forme et l'autre ; car même la spéculation la plus effrénée doit compter sans doute avec une très forte dépréciation de l'objet sur quoi elle spécule, mais non point avec son annulation pure et simple, tandis que l'affaire la plus sérieuse, d'un autre côté, recèle toujours quelque risque en supplément. Ce dernier est néanmoins pratiquement négligeable dans de nombreux cas, telle une grandeur infinitésimale, et on pourra donc dire de chaque affaire soit qu'on ne risque rien avec, soit qu'une fraction déterminée du capital investi, de la fortune du sujet, s'y trouve en jeu. Or il paraît logique de définir le montant de la mise éventuellement perdable en se référant à deux facteurs objectifs : le degré de probabilité de la perte, et l'importance du gain envisageable. Il sera visiblement irrationnel de hasarder 100 DM dans une affaire où le risque de perte est de 50 %, la possibilité de gain maximale de 250 DM ; mais il semble rationnel, en tout cas, d'engager 20 DM dans les mêmes conditions. Néanmoins, ce calcul objectif ne suffit point à établir la raison ou la folie du risque pris avec une somme dite. Vient s'ajouter là encore une donnée personnelle : dans toute situation économique, une fraction déterminée de ce qu'on possède ne saurait être logiquement risquée, quelles que soient l'importance et la probabilité du gain attendu en échange. Mettre en jeu, avec désespoir, ses dernières ressources en alléguant qu'on « n'a plus rien à perdre », c'est montrer par là-même qu'on renonce expressément à la rationalité de la démarche. Mais si on postule celle-ci, la question des chances objectives de réussir une spéculation ne trouve sa légitimité qu'au-delà d'une certaine limite au sein de chaque fortune. Les quantités en deçà d'un tel seuil n'ont pas à être engagées, raisonnablement, même avec l'espoir d'une grosse somme à gagner et très peu de chance de perdre, si bien que les facteurs objectifs, qui habituellement fondent le droit de risquer, deviennent ici totalement inopérants. La forme monétaire conduit vite à méconnaître cette exigence économique, parce qu'elle morcèle les valeurs en très petites unités, et donc entraîne également les individus moins fortunés dans des risques où ils ne devraient pas s'engager en principe. Un exemple fort caractéristique en est donné avec les actions d'une

livre que les mines d'or du Transvaal et de l'Australie occidentale avaient émises. Vu leur montant très faible, comparativement, et les chances de gain très élevées qu'elles offraient, ces actions pénétrèrent dans des milieux qui auraient dû rester complètement à l'écart de la spéculation en Bourse ; la loterie, en Italie, fournit un cas relativement analogue, tandis que la loi moderne sur les sociétés anonymes, dans de nombreux Etats, cherche à parer cette menace pour le bien-être populaire en fixant à un minimum assez élevé la valeur nominale de toute action à émettre. Quand une valeur, une affaire, un emprunt, etc., spéculatifs sont ainsi proposés en très petites parts, l'insignifiance objective de celles-ci, par rapport au montant global, occulte facilement leur importance subjective par rapport à la fortune de l'acquéreur. Et s'il s'ajoute à cela qu'une somme aussi faible objectivement permet en général un gain spéculatif, plus d'un oubliera que sa situation ne l'autorise guère à risquer la somme en question. Le tragique, en l'occurrence, est que les gens dont les revenus ne dépassent point le minimum vital, et qui ne devraient donc jamais prendre de tels risques, sont le plus fortement soumis à ce genre de tentations. Non seulement le gain basé sur la probabilité est refusé, de par la logique même de leur situation, à ceux qui en auraient justement le plus besoin, mais encore la garantie contre les pertes basée sur cette même probabilité ne leur est pas donnée, alors qu'ils sont le moins en état de supporter de telles pertes. Les employeurs de gens de maison peuvent se décharger, contre une prime relativement modeste, de l'obligation légale qui leur est faite de subvenir aux besoins des domestiques en cas de maladie : or de cette assurance, les familles les moins à l'aise font souvent peu usage. L'entretien des domestiques malades est pour elles particulièrement lourd, mais si elles en arrivent là, c'est que précisément, avec de très faibles ressources, la dépense certaine d'une petite somme paraît moins supportable que la dépense hypothétique d'une bien plus grosse — aussi peu rationnel que ce puisse être arithmétiquement. Visiblement, le seuil à partir duquel, au sein d'un revenu ou d'une fortune, le risque se justifie économiquement, sera d'autant plus bas — donc libérera pour des fins spéculatives une part d'autant plus élevée de ceux-là —, que la personne disposera d'une meilleure situation ; et cette part sera non seulement plus élevée en termes absolus, ce qui va de

soi, mais aussi en termes relatifs, c'est-à-dire par rapport aux ressources globales. La différence dont il s'agit ne passe pas uniquement non plus entre les situations pécuniaires les plus considérables et les plus misérables : de faibles écarts suffisent, toutes conditions égales par ailleurs, à justifier des taux de risque non semblables. Outre qu'il s'agit là d'une nouvelle contribution au *superadditum* de la richesse abordé plus haut — car manifestement une fortune a d'autant plus de chances de prospérer qu'une part plus grande de son montant peut être investie dans la spéculation sans ébranler l'existence économique de son propriétaire —, outre cela donc, la chose montre aussi que l'argent, rien que par ses variations quantitatives, prend une qualité tout à fait variable et impose à l'économie monétaire, qualitativement, des formes très variées elles-mêmes. Toute la signification extérieure, voire intérieure d'une somme d'argent change selon que cette dernière dépasse ou non le seuil décisif ; et ce qui tranche exclusivement ici, c'est le *quantum* d'argent disponible par ailleurs, constituant avec cette somme la fortune du possesseur. Laquelle acquiert des qualités entièrement nouvelles en changeant de quantité.

Cela renvoie finalement à un type de comportement très général des choses, qui trouve son accomplissement le plus remarquable dans le domaine de la psychologie : l'augmentation quantitative de phénomènes agissant comme des causes ne provoque pas toujours l'augmentation régulière et similaire de leurs effets. Au contraire alors, le renforcement de la cause, qui entraînait un renforcement déterminé de l'effet, ne suffira plus, aux degrés supérieurs de la même échelle, à garantir le même résultat. En cas d'augmentation radicale, donc, il faudra une action très renforcée pour obtenir seulement un effet identique. Rappelons ainsi un fait combien fréquent : tels moyens d'exploitation qui, dans une branche lucrative nouvellement explorée donnent un bénéfice déterminé, devront être considérablement accrus par la suite pour produire juste le même résultat ; rappelons aussi ces médicaments dont l'effet augmente beaucoup quand on augmente faiblement la dose, alors que toute augmentation ultérieure de celle-ci, objectivement similaire, n'a que des conséquences fort amoindries ; ou encore le bonheur que procure un gain dans une situation très à l'étroit : ce même gain, en se renouvelant régulièrement, ne suscite plus

aucune réaction de joie à la longue, bien que le montant reste inchangé. L'exemple le plus souvent traité concerne ce qu'on appelle le seuil de conscience : les *stimuli* extérieurs qui excitent nos nerfs ne sont pas du tout perceptibles au-dessous d'une certaine puissance ; en l'atteignant, ils déclenchent brusquement des sensations, leur augmentation strictement quantitative produit alors un effet fortement qualitatif ; plus d'une fois cependant, l'augmentation rencontre à cet égard une limite supérieure, si bien qu'il suffit de continuer à renforcer l'excitation au-delà de cette limite pour supprimer à son tour la sensation. Et nous voilà déjà en présence de la forme extrême de la discrépance entre la cause et l'effet, due à l'augmentation purement quantitative de la première : je veux parler du renversement direct de l'effet en son contraire. C'est bien ce qui se produit aussi avec l'exemple déjà cité des médicaments : les essais homéopathiques établissent en particulier que des modifications strictement quantitatives de la dose chez le même patient peuvent avoir des conséquences rigoureusement opposées ; avec les traitements par l'électricité, on a également observé que les répétitions fréquentes changeaient le résultat en son contraire, puis en le contraire du contraire. Expérience quotidienne d'une grande portée, fort caractéristique : toutes les excitations agréables des sens peuvent mener, par accumulation et par intensification, à l'extinction du plaisir après accroissement initial de celui-ci, voire même positivement à la souffrance. Enfin, l'incommensurabilité entre l'excitation objective et la sensation déclenchée apparaît encore dans l'exemple suivant. Bien souvent, une valeur économique très basse, mais néanmoins valeur indubitablement, ne nous incite guère à un comportement en rapport avec son montant effectif. Il existe des objets coûtant de l'argent, dont bien des fois on ne comptera pas le prix ; ce n'est pas un facteur qui intervienne dans l'opération menée avec eux. Ainsi les timbres-poste : on impose à des étrangers, dont par ailleurs on ne solliciterait ou ne devrait solliciter quoi que ce soit, fût-ce la valeur d'un pfennig, de répondre à des demandes auxquelles ils ne sont pas intéressés en personne ; et vis-à-vis d'un égal, on ose à peine joindre le timbre-poste pour la réponse. Les individus qui ne lâchent pas un groschen sans y regarder à deux fois épargnent moins d'ordinaire les timbres-poste, ou encore les tickets de tramway, que bien

d'autres choses de même valeur. Il y a, semble-t-il, un seuil de conscience économique très variable selon la fortune et le tempérament du sujet, au-dessous duquel les excitants économiques ne sont nullement ressentis comme tels. C'est là un phénomène qui est commun à l'ensemble des domaines supérieurs. Car ils naissent d'éléments préexistants et déjà repérables, qui composent une forme nouvelle et s'élèvent ainsi à une signification inconnue d'eux jusqu'ici. Ainsi les choses deviennent-elles objets de droit, de plaisir esthétique, de considération philosophique — un aspect inédit s'ajoutant à leur contenu depuis longtemps familier. Mais un tel processus, dans bien des cas, suppose à l'origine une quantité donnée de pareils éléments ; au-dessous de cette quantité, ils n'accèderont pas aux couches supérieures de la conscience, assez difficilement excitables, où logent les catégories précitées. Certaines couleurs ou combinaisons de couleurs, par exemple, pourront être perçues avec une impeccable netteté, sans pour autant plaire esthétiquement si les surfaces recouvertes sont trop peu étendues ; jusque-là, elles resteront de simples réalités factuelles, qui franchissent le seuil de la conscience sensible, mais non celui de la conscience esthétique. De même existe-t-il un seuil historique, permettant d'expliquer la singulière disproportion entre les énergies dépensées par les personnes et leurs résultats historiques. Beaucoup d'ascètes hindous eurent un enseignement tout à fait semblable à celui de Gotama, mais seul celui-ci est devenu le Bouddha ; et il y a eu certainement aussi toutes sortes de docteurs juifs dont la prédication ne se distinguait pas beaucoup de celle de Jésus — mais seul ce dernier a marqué l'histoire universelle. Et partout ainsi : l'importance des personnalités s'échelonne d'après une gradation continue, mais leur influence historique ne commence qu'au-dessus d'un point donné, tandis qu'au-dessous de ce seuil elles exercent une action non pas moindre en proportion, mais tout simplement nulle, jusqu'à disparaître complètement. Plus élevé encore peut-être, le seuil de la conscience philosophique. Les mêmes phénomènes, qui en quantité minime relèvent des éphémères et indifférentes réalités du jour, attireront alors, en quantité plus grande, l'attention esthétique, et s'ils prennent de puissantes et frappantes dimensions, deviendront objets de réflexion philosophique ou religieuse. Le sentiment du tragique connaît lui

aussi un seuil quantitatif. Toutes sortes de contradictions, d'insuffisances, de déceptions qui laissent insensible ou même ont quelque chose d'humoristique, présentent une essence tragique et profondément angoissante dès que nous prenons conscience de leur multiplication sans fin, de leur inéluctable répétition, de la coloration qu'elles donnent non seulement à tel jour, mais à chaque jour. Dans le domaine du droit, la réalité du seuil est marquée par le principe : *minima non curat praetor.* Le vol d'une épingle est trop infime quantitativement — bien que restant qualitativement un vol, aux yeux de la conscience logique — pour mettre en branle le mécanisme psychique fort complexe de la conscience juridique : celle-ci comporte donc aussi un seuil en dessous duquel les *stimuli*, même s'ils peuvent exciter d'autres régions de la conscience, n'éveillent aucune espèce de réaction psycho-juridique — sans parler de celle de l'Etat. Le fait que la conscience économique soit dotée à son tour d'un seuil spécifique permet d'expliquer qu'on soit généralement tenté de préférer, à une seule grosse dépense, une série continue de petites dont chacune passe « inaperçue ». Quand un Pufendorf déjà propose au prince de taxer un grand nombre d'objets faiblement plutôt qu'un seul fortement, parce que le peuple lâche difficilement son argent (est « fort dur à la desserre »*), pareil raisonnement ne dit pas l'essentiel ; car cet argent, le peuple est bien obligé de le donner, que ce soit sous une forme ou sous l'autre ; à ceci près que dans un cas le prélèvement fractionné reste en dessous du seuil de la conscience économique, si bien que la somme remise ne rentre pas exactement dans la catégorie des calculs, des sentiments et des réactions économiques — tout comme deux poids, dont chacun isolément ne dépasse point le seuil de la pression sensible, ne déclencheront aucune sensation si on les soupèse l'un après l'autre, mais y parviendront tout de suite conjointement.

S'il faut voir là une résistance passive de nos sensations, simples ou complexes, à surmonter pour que celles-ci transmettent l'influx à la conscience, ladite résistance peut devenir aussi plus active. On se représentera par exemple que nos organes réceptifs, de nature psycho-physique, se trouvent à chaque moment donné dans une agitation dotée d'une orientation

* En français dans le texte. *(NdT.)*

et d'une intensité déterminées, si bien que l'action d'un excitant dépendra du rapport que le mouvement intérieur qui lui préexistait entretient avec celui qu'elle a déclenchée ; elle peut jouer dans la même direction que lui, acquérant ainsi une faculté d'extension dépourvue d'entrave ; mais elle peut jouer aussi en sens contraire, si bien qu'elle annule totalement ou partiellement, incapable d'attirer l'organe sensitif dans son propre sillage avant d'avoir surmonté une résistance positive. Le comportement suggéré par ce genre de représentation interfère alors avec cette autre réalité que nous appelons la sensibilité différentielle : la sensation ne nous donne aucune mesure des grandeurs absolues, juste celle des grandeurs relatives ; seul donc l'écart entre deux sensations nous permet de mesurer chacune. Cette expérience — dont peuvent se négliger ici les modalités particulières, et qui n'a pas besoin pour nous de présenter un degré de validité supérieur à celui que ses critiques-mêmes consentent à admettre — fonde évidemment la série des phénomènes commentés plus haut. Lorsqu'en effet — ainsi l'a-t-on traduit à l'aide d'un exemple élémentaire — un mouvement du nerf tactile de force 1 augmente d'1/3, c'est comme si un mouvement de force 2 augmentait des 2/3. Donc, le fait de lier la même réaction au même écart relatif par rapport à l'état donné du sentir, entraînera que des excitations objectivement très semblables produisent des effets subjectivement très dissemblables. Plus la sensation produite par un nouveau *stimulus* s'écarte de la disposition préalable du sentir, et plus elle pénètre puissamment et visiblement la conscience. Or il y a ici rencontre avec une autre réalité déjà mentionnée, à savoir que l'excitation doit souvent vaincre une humeur de nos organes psycho-physiques réfractaire à son orientation, avant que de s'imposer à notre conscience. Si en effet, d'après la sensibilité différentielle, l'excitation est d'autant plus perceptible qu'elle s'écarte de l'état précédent, selon l'autre principe elle est d'autant plus imperceptible — jusqu'à une certaine limite — que sa direction diffère de celle des mouvements intérieurs. C'est à relier au fait que les sensations, avec un *stimulus* identique, ont besoin d'un certain délai, aussi bref soit-il, pour atteindre leur maximum. Alors que l'une des deux séries de phénomènes s'explique par la fatigue — le nerf ne répond plus avec la même énergie à une seconde excitation identique parce que lassé par la précédente —, l'autre série, elle,

montre que la fatigue ne découle pas directement de la réaction à l'excitation, mais que cette réaction, avec un *stimulus* identique, s'accumule d'abord d'elle-même, pour ainsi dire — peut-être pour la raison, déjà citée, qu'il faut vaincre une résistance des organes de perception avant que l'excitation n'atteigne son sommet, dont elle redescend dès que surgit la fatigue. Ce dualisme des effets apparaît très clairement aussi dans le cas des phénomènes complexes. Par exemple telle occasion de joie, surgissant dans la vie d'un individu malheureux au total, va être accueillie par celui-ci avec une réaction passionnée, des forces eudémonistes encore intactes, et elle prendra un relief très accentué sur le fond obscur du reste de son existence ; mais d'autre part nous observons qu'une certaine accoutumance est nécessaire aussi à la joie, que l'excitation du bonheur n'est pas du tout bien reçue quand le psychisme a déjà dû s'adapter à des expériences constamment opposées. En particulier, les attraits plus subtils de l'existence restent sans effet sur un rythme de vie intérieur marqué par la misère et la souffrance, la force de leur sensation, que le contraste laissait justement attendre, ne se manifeste qu'après une assez longue addition de moments eudémonistes. Si pareille sensation perdure et finalement adapte tout l'état psychique au rythme ou à la structure qui lui correspondent, il arrivera que le *quantum* d'excitation ne soit pas mieux perçu désormais qu'il ne l'était auparavant, et cela par un effet de la constellation juste opposée : telle est alors l'accoutumance eudémoniste qu'il manque la différence requise par la perception. Cette antinomie imprime sa puissante signification téléologique à la vie économique aussi ; la sensibilité différentielle nous pousse hors de tout état donné vers l'acquisition de nouveaux biens et la production de nouveaux objets de jouissance ; la résistance offerte par la disposition organique, active ou passive, qu'il s'agit de vaincre, nous contraint aussi à épouser cette nouvelle direction avec une énergie durable et à poursuivre la recherche des biens en quantités plus considérables. Mais la sensibilité différentielle oppose à son tour sa limite supérieure à de telles augmentations, puisque l'accoutumance à l'excitation finit par l'affaiblir, ne permet plus de ressentir le surplus, mais pousse aux innovations qualitatives. Tout comme ici l'augmentation quantitative des objets, en progressant régulièrement, provoque une alternance des effets intérieurs — la valeur monétaire des

choses, du simple fait qu'elle s'accroît, peut conduire à un retournement du désir en leur faveur. D'abord, un objet qui ne coûte absolument rien ou seulement un minimum n'est bien souvent ni apprécié ni convoité pour cette raison même ; par contre, dès que son prix monte, il devient désirable et s'élève avec lui, pendant un temps, jusqu'à un degré de séduction maximal. Si le prix continue alors à monter, de telle sorte que les intéressés ne peuvent plus envisager d'acquérir l'objet, le premier stade de ce renoncement verra peut-être la forme la plus passionnée du désir, mais ensuite l'adaptation se fera, les vaines nostalgies seront réprimées, et il surgira même une aversion directe envers l'objet inaccessible, sur le modèle des « raisins trop amers ». Dans de très nombreux domaines, cette alternance des comportements positif et négatif découle de l'augmentation quantitative des exigences économiques. La pression fiscale qui accable le paysan russe est donnée pour cause de son mode d'exploitation défectueux, primitif et peu intensif : inutile pour lui d'y mettre de l'ardeur, puisqu'il n'en tire rien d'autre que son existence nue. Manifestement, une pression légèrement moindre, lui laissant un bénéfice au prix d'un travail très assidu, l'inciterait à une mise en valeur aussi intensive que possible ; mais à supposer que les impôts baissent davantage encore, il retournerait peut-être à son inertie antérieure, pourvu qu'elle garantisse un profit couvrant tous ses besoins au stade de civilisation où il se trouve. Autre exemple : quand une classe ou un individu, réduits à un bas niveau de vie, ne connaissent que des jouissances et des distractions grossières et vulgaires, un léger accroissement de leur revenu ne les mènera qu'à rechercher les mêmes choses plus fréquemment et plus largement ; par contre un accroissement très important de ce revenu déplacera dans une tout autre sphère les prétentions au plaisir. Si par exemple, la bouteille de schnaps est le principal attrait, l'augmentation des salaires entraînera une consommation supérieure de cet alcool ; mais une augmentation supplémentaire et suffisamment significative créera le besoin de jouissances d'une tout autre catégorie. On aboutira en fin de compte ici à une complication défiant toute analyse, parce que les seuils de conscience des divers sentiments de plaisir et de souffrance s'établissent évidemment à des niveaux très variables. Dans le domaine physiologique tout d'abord, de récentes études sur la

sensibilité à la souffrance ont révélé l'énorme différence qui existe entre les nerfs des diverses parties du corps — certains présentant un seuil 600 fois plus élevé que d'autres, tel que, typiquement, la valeur liminale pour la sensibilité à la pression, aux mêmes endroits, n'est pas dans un rapport constant avec celle-ci. De toute façon, il est extrêmement douteux de confronter les valeurs liminales de divers sentiments supérieurs, de nature spirituelle, parce qu'ils sont dus à des facteurs totalement hétérogènes et ne peuvent se comparer quantitativement comme les *stimuli* mécaniques ou électriques des nerfs sensibles. Bien que paraisse exclue par-là toute tentative de mesure, on admettra que l'excitabilité des régions élevées du sentiment est elle aussi variable ; donc on reconnaîtra — puisque les situations de l'existence jusqu'ici en question intéressent une multiplicité de pareils sentiments — l'immense diversité, impénétrable à la théorie, des rapports entre conditions extérieures et résultats affectifs à l'intérieur.

Seuls justement des destins affectifs déterminés par la possession de l'argent peuvent fournir une vue approximative de ces valeurs liminales et de ces proportionnalités. Car l'argent agit sur tous les sentiments imaginables comme un excitant, et il peut le faire parce que son absence de qualité, de spécificité, le mettent à une telle distance de chacun d'eux qu'il y gagne une sorte de rapport égal envers tous ; sans doute n'est-ce point là un rapport direct : il y faut la médiation d'objets qui d'un côté ne sont pas spécifiques — dans la mesure où justement ils s'obtiennent pour de l'argent — mais qui de l'autre le sont puisqu'ils déclenchent des sentiments déterminés. Comme avec l'argent nous éprouvons à l'avance les valeurs consommables des objets spécifiques s'obtenant par son intermédiaire, de sorte que l'attrait de ces derniers se reporte sur lui et se résume en lui — il est l'unique référence commune permettant de comparer quelque peu les valeurs liminales des sensibilités particulières à la jouissance. La raison qui néanmoins paraît exclure ici toute mesure réciproque, c'est bien évidemment l'énorme diversité des valeurs monétaires attribuées à ces choses qui produisent dans les différents domaines une quantité de jouissance qu'on estime égale. Si, au sein de la série monétaire ascendante, le seuil de jouissance s'établit à des niveaux très variables pour un gourmet, un collectionneur de livres ou un sportsman, la cause n'en est pas

que les énergies eudémonistes ici en jeu seraient différemment excitables, mais que les objets qui les excitent de façon égale reviennent trop différemment cher. On concevrait pourtant que l'aléa des seuils, entre la quantité d'argent et les résultats eudémonistes, tende à se corriger, au sens du moins où la valeur monétaire des objets ou des impressions achetables qui franchissent pour les individus le seuil de jouissance deviendrait alors caractéristique de leur personne (ou des types sociaux). Cette évolution est amorcée par le fait que, dans notre estimation intuitive d'abord, la convenance d'un prix ne dépendra pas seulement du prix exigé ailleurs du même objet, mais aussi des prix absolus, forcément tout autres, de catégories de marchandises qualitativement tout autres : l'équilibrage se traduira ici par l'instauration d'un prix monétaire standard, partout identique, qui ne sera jamais, certes, que le résultat final de très nombreuses fluctuations subjectives et contingentes. Pour autant que nous connaissions par exemple la situation économique des anciens juifs de Palestine, elle nous frappe à cause du prix extraordinairement bas de certains articles, et extraordinairement élevé de certains autres. Le rapport aux barèmes actuels est si fluctuant, si peu formulable rationnellement, qu'on ne saurait dire (et pas plus d'aucune autre période de l'Antiquité sans doute) si la valeur monétaire *générale* différait de celle d'aujourd'hui dans telle ou telle proportion. Car il n'existait rien de tel dans ce temps-là. On prétend expliquer ce phénomène par l'abîme économique entre riches et pauvres, que maintenait le peu d'ambition de ces derniers en matière de niveau de vie : les classes inférieures, dit-on, étaient d'une frugalité très grande et très stable, si bien qu'en principe elles ne désiraient point certaines marchandises ; deux prix monétaires standard se seraient alors formés : l'un en fonction de ce que les pauvres pouvaient et voulaient payer, l'autre relevant du domaine des riches, lesquels ne regardaient pas à l'argent ; peut-être aurait-ce été plus ou moins le cas aussi chez tous les autres peuples de l'Antiquité. Aujourd'hui on note que, en accord avec les conceptions sociales de l'époque moderne, les classes moyennes veulent imiter les classes supérieures, s'agissant de l'habillement, de la nourriture, du confort, des plaisirs, et qu'elles sont à leur tour imitées par les classes inférieures. C'est ce qui aurait donné la possibilité d'une valeur monétaire homogène et universelle. En

ce sens, on décrirait comme suit le cheminement de la civilisation économique : elle tend à augmenter le prix de ce qui était bon marché à l'origine, et à diminuer celui de ce qui était coûteux à l'origine. Ce rééquilibrage se manifeste d'abord sous son aspect objectif, il s'opère miraculeusement avec le « taux de profit moyen ». Par une adaptation quasi incroyable de tous les facteurs économiques les uns aux autres, où on ne saurait nullement faire la preuve d'un processus conscient, il se produit que les entreprises les plus dissemblables, les plus indépendantes les unes des autres en ce qui concerne les matériaux, les conditions de travail, les bénéfices, offrent dans une économie développée la *même* rente — *ceteris paribus* — aux capitaux venus s'y investir. Qu'un même rééquilibrage s'effectue à propos des effets subjectivo-eudémonistes des valeurs monétaires, il n'en est pas question naturellement, vu la différenciation individuelle des humains, mais néanmoins — étant donné la progressive traduction en argent de tous les objets, le progressif établissement d'un prix standard courant, d'une égale signification de l'argent pour toutes les marchandises — il se pourrait que le processus culturel approche d'un état voisin : que donc viennent à surgir, vu l'échelle quantitative de l'argent, certains points équivalant aux objets qui, pour un individu ou un type social déterminé, marquent le seuil économique, ou le seuil de jouissance, ou le seuil du blasement. Dans ce champ des phénomènes liminaux, délicat entre tous par sa complication et ses individualisations, l'argent se présente comme l'objet sans rival qui, par son pur caractère quantitatif et son égal comportement vis-à-vis des choses les plus diverses, offre encore la meilleure possibilité de réunir au sein d'une série homogène toutes les multiples sensibilités. Certains faits signalent en outre l'importance *très directe* qu'il revêt pour le seuil de la conscience économique, puisqu'en général la conscience réagit comme spécifiquement économique au *stimulus* monétaire d'abord. Ainsi la mesquinerie petite-bourgeoise rejette-t-elle souvent l'exigence du don altruiste en arguant que l'objet a coûté de l'argent — on trouve là réellement une justification pour agir selon le principe férocement égoïste de l'économie brute ! De même, les parents stupides cherchent-ils à dissuader leurs enfants de détruire par malice, en précisant que les choses ont coûté de l'argent. Au lieu d'expliquer la valeur propre des objets, ils commencent d'abord à réagir économiquement par

l'évocation de la somme dépensée. Cette attitude ressort très typiquement à travers deux phénomènes extérieurement contraires. De bien des côtés, les cadeaux ne sont estimés pleins et entiers que si le donateur a versé de l'argent pour ; offrir ce qu'on possède soi-même paraîtra minable, illégitime, insuffisant. Il n'arrive qu'aux êtres spécialement délicats, supérieurs, d'apprécier plus que tout un cadeau que l'autre a possédé en personne. Donc le bénéficiaire prend généralement conscience que le donateur a consenti un sacrifice en sa faveur à partir du moment où il a pris la forme monétaire. Par ailleurs le cadeau en argent vous déclasse tout de suite dans les milieux élevés ; et même le personnel de service, cochers, domestiques et autres, témoigne souvent une gratitude bien plus forte pour un cigare que pour un pourboire, ce dernier eût-il une valeur trois fois supérieure. Le décisif en l'occurrence est que le don, justement, ne doit pas paraître de nature économique, ou que du moins l'effacement de sa nature économique passe pour une cordialité toute particulière. Dans ces cas-ci comme dans le premier, donc, c'est d'abord sous la forme monétaire que la valeur excite la conscience économique en tant que telle, et selon les sentiments subséquents ainsi déclenchés, ce même procédé sera désiré ou détesté. L'économie monétaire évoluée a beau classer les objets économiques dans une série aussi continue que possible — elle crée entre eux et l'argent (comme le font moins les époques de monnaie-marchandise) une différence si générale, que l'établissement d'un seuil de conscience ne réagissant qu'à la valeur monétaire s'explique parfaitement.

Mais voilà maintenant une autre raison qui met ces phénomènes du seuil de conscience en rapport très sensible avec l'argent. Les causes additionnées, dont l'effet proportionnel tarde à venir et ne se présente qu'au-delà d'une certaine limite, s'allongeront d'autant plus loin et repousseront la limite d'autant plus haut que le système global au sein duquel se déroule le processus restera fixe et stable en soi : ainsi peut-on, comme on sait, refroidir l'eau bien en dessous de zéro sans qu'elle gèle, à condition de la préserver de toute agitation, tandis que le moindre ébranlement la changera aussitôt en glace ; et on verra, dans les domaines supérieurs et complexes, toutes sortes d'influences et de circonstances ne susciter de réaction correspondante du sentiment que si tout notre être se trouve

secoué, fût-ce éventuellement à partir d'un tout autre point ; la possession de valeurs ou privation de celles-ci, l'indignité de certaines situations peuvent se prolonger et même s'accroître progressivement avant que nous n'en saisissions l'importance. Il faut d'abord qu'un choc amène les éléments internes à se frotter pour ainsi dire les uns aux autres, de sorte que nous prenions conscience de leur force réelle en notant pour la première fois leurs relations et leurs différences avec l'ensemble des autres. Mieux, des affects comme l'amour et la haine peuvent longtemps vivre en vous, s'accumuler souterrainement, et produire certains effets déguisés, jusqu'à ce qu'un heurt quelconque, l'interruption de rapports extérieurement réguliers le plus souvent, laisse exploser ces sentiments à l'intérieur de la conscience et leur confère désormais l'extension et la fécondité qui leur conviennent. C'est sur le même type que se déroulent aussi les évolutions sociales. Non-sens et abus ne se glissent pas seulement au sein des régimes une fois ceux-ci consolidés, mais ils se multiplient et s'aggravent au-dessous du seuil de la conscience sociale, et souvent jusqu'à un degré dont on ne comprend plus qu'il puisse se supporter dès qu'une remise en cause générale, sur des poussées d'une tout autre nature fréquemment, aura fait qu'on s'avise de ces défauts. Dans bien des cas, on le sait, ce sont d'abord les secousses dues à une guerre extérieure qui révèlent les contradictions, les nuisances bien incrustées d'un Etat donné. Voilà qui justifie par exemple l'observation, déjà notée ailleurs, que les différences sociales très marquées, les écarts insurmontables entre les classes, s'accordent en général avec la paix sociale. Quant à l'appel aux réformes et aux révolutions en vue de les compenser, il retentit d'habitude lorsque s'atténue la rigidité des barrières de classe, lorsque des mouvements plus vifs au sein de la société engendrent des phénomènes de médiation et de transition, une proximité de regard et une facilité de comparaison entre les catégories sociales. Mais dès qu'il en est ainsi, les classes inférieures prennent conscience de leur oppression, les classes supérieures, pour une part, de leur responsabilité morale à cet égard, pour une autre, de leur volonté instinctive de défendre leurs biens, et la paix sociale est rompue. Or, au sein de l'économie monétaire, la mobilité du système de vie, source des sensations différentielles et liminales, est tout particulièrement expansive et animée. La fixité des situations, qui

prive de tels effets les occasions accrues de réaction consciente, est sans cesse remise en cause lorsqu'elle se fonde sur l'argent, parce qu'elle comporte alors un élément labile, hostile à la position de repos, cela entre autres parce que l'argent n'a pas de rapport concret avec les personnes, ne vient pas se lover en elles comme un rang social ou un déclassement, un métier ou une valeur morale, une affection ou une activité. Tous les types de relations se fondant sur de pareils contenus présentent, à cause de la relative solidité avec laquelle ils relèvent des personnes, une sorte de stabilité, et ils opposent dès lors une certaine inertie à l'influence des facteurs de changement, n'accordant à ceux-ci d'effets adéquatement proportionnés qu'à partir du moment où ils s'additionnent en grand nombre. Par contre l'argent, qui de par son absence de qualité n'apparaît lié à aucune personne qualitativement déterminée comme telle, passe sans résistance intérieure des unes aux autres, si bien que les relations et les situations reposant sur lui cèdent facilement, et de manière adéquate, à toutes les invites au changement — ou encore, pour mieux préciser notre intérêt actuel : si bien que les phénomènes d'accumulation monétaire, qui présentent en eux-mêmes le caractère de la quantité avec la plus grande pureté, font également sentir leurs effets avec la plus grande fréquence et la plus grande netteté sur les contenus déterminés de la vie. Quant aux phénomènes de seuil, qui apparaissent si souvent avec l'argent, ils clarifient d'autant mieux sa définition d'ensemble, dont relève le fameux *superadditum*, ce dernier n'étant jamais au fond qu'un des phénomènes en question. Que veut-il dire en effet, sinon que l'importance d'un « plus » d'argent n'équivaut pas seulement à celle d'un moins multipliée en proportion, mais que la différence existante se traduit, malgré la modification purement quantitative de son substrat, par des conséquences qualitativement neuves, voire opposées.

Ce fait suppose une évidence, qui nécessite néanmoins explication. On peut la présenter comme suit : toute somme d'argent répartie entre une pluralité de personnes prend une autre signification qualitative que réunie dans une seule main. L'unité de la personnalité est donc le corrélat ou la condition de toutes les différences quantitatives de richesse et du sens qu'elles prennent ; la fortune des personnes juridiques est évidemment à mettre au même niveau sous l'angle fonctionnel ici retenu, en

raison de l'unité de sa gestion. Et quand on parle de biens nationaux, ce n'est également possible que si on conçoit la nation comme un unique sujet possédant, ou les biens partagés entre les citoyens comme unifiés par les interactions dans lesquelles ils entrent au sein de l'économie nationale — au même titre que la fortune d'un individu se constitue en unité pratique à travers de telles interactions (répartition par chapitres, répercussions de la dépense isolée sur l'ensemble, équilibre des rentrées et des sorties, etc.). L'argent, cette valeur n'existant que par sa quantité, adopte en soi la forme d'une juxtaposition extensive, si bien que chaque somme, pour être une, pour agir comme telle, a besoin d'un principe extérieur contraignant ses quantités partielles à la solidarité, à la réciprocité, bref à l'unification. De même que les contenus particuliers de nos représentations donnent l'image d'un univers homogène parce qu'ils convergent dans l'homogénéité d'une conscience personnelle, la somme des éléments dudit univers constituant alors plus qu'une simple addition, les parties et le tout acquérant un sens neuf au-delà de la pure juxtaposition : ainsi voit-on l'unité du sujet possédant influer sur l'argent et conférer aux sommes qu'elle rassemble la faculté de transmuer leur plus ou leur moins en signification qualitative. La valeur cognitive du phénomène s'éclairera peut-être en rapport avec la théorie de l'utilité marginale. On sera autorisé à la résumer brièvement comme suit. Toute quantité partielle d'une réserve de biens a la valeur de la partie estimée au plus bas prix, c'est-à-dire employée à l'usage le moins indispensable. Car s'il y avait perte d'une quelconque partie de ce bien, raisonnablement on couvrirait avec le reste tous les besoins plus importants, en ne négligeant que le moins important ; la partie dont on devrait donc se passer serait aussi la moins importante. La valeur d'une réserve de biens n'est donc pas déterminée par l'utilité qu'on en tire effectivement, c'est-à-dire par la somme des utilisations plus ou moins élevée de chacun de ses éléments, mais par l'utilité de la partie la moins utilisable, multipliée par le nombre de parties d'égale grandeur. Or cette théorie admet très généralement une exception quand une somme de biens forme une unité, et produit en tant que telle un certain effet utile qui n'est point égal à la somme des utilisations de chacune de ses parties. Ainsi, nous dit-on, la présence d'une forêt ne serait pas sans influer sur le climat et le temps qu'il fait, donc

sur la fertilité du sol, la santé des habitants, la maintenance d'une partie de la richesse nationale, etc., bref cette forêt, prise comme un tout, aurait une valeur dont on ignorerait la plus infime fraction si on évaluait l'utilité de chaque arbre isolément. Ainsi encore, la valeur d'une armée ne devrait pas s'estimer d'après l'utilité marginale des soldats, ni celle d'un fleuve d'après l'utilité marginale de ses gouttes d'eau. La différence ici indiquée vaut également pour la fortune d'un individu. Un million, possédé par un seul homme, ne lui procure pas uniquement une considération et une qualification sociale tout autres que si on multipliait par mille l'importance du propriétaire de mille marks ; mais, légitimant une telle conséquence subjective, la valeur économique objective d'un million, loin de se calculer à partir de l'utilité marginale de ses mille parties à mille marks, forme une unité supérieure à celles-ci, au même titre que la valeur d'un être vivant, agissant comme un ensemble homogène, dépasse celle de chacun de ses membres. J'ai développé dans le chapitre précédent que le prix en argent d'un objet, aussi nombreuses que soient les unités monétaires dont il se compose, agit comme un tout : un million de marks, disais-je, sont en eux-mêmes un simple conglomérat d'unités disparates additionnées les unes aux autres ; par contre, s'ils sont le prix d'un domaine, ils représentent le symbole unitaire, l'expression ou l'équivalent homogènes de sa valeur, et non une pure juxtaposition d'unités de valeur isolées. La définition objective trouve ici son corrélat personnel : la relation de l'argent à l'unité d'une personne transmue sa quantité en qualité, son extensivité en intensivité, comme on ne l'obtiendrait point à partir de la simple coexistence cumulative de ses éléments.

Peut-être cela se laisse-t-il aussi exprimer comme suit. L'argent, cet ensemble purement arithmétique d'unités de valeur, peut être dit absolument amorphe. L'amorphisme ne fait qu'un avec le caractère de la pure quantité ; dans la mesure où les objets sont vus sous leur aspect quantitatif, il est fait abstraction de leur forme — ce qui ressort le plus clairement lorsqu'on les pèse. Aussi l'argent est-il en soi le plus terrible destructeur de formes. Quoi qu'il y ait dans le modelage des choses *a*, *b*, *c* qui puisse expliquer pourquoi toutes vont coûter le prix *m*, leurs différences, donc la forme spécifique de chacune, n'agissent plus sur la valeur ainsi fixée, elles disparaissent dans ce *m* qui

représente aussi bien *a*, *b* ou *c*, elles ne déterminent plus, au sein de l'évaluation économique, lesdites choses. Dès que l'intérêt se limite à la valeur monétaire des objets, leur forme, autant qu'elle ait joué dans l'établissement de leur valeur, devient tout aussi indifférente que pour leur poids. On rencontre aussi de ce côté le matérialisme de l'époque moderne, qui jusque dans sa signification théorique doit avoir quelque racine commune avec l'économie monétaire : la matière en tant que telle est par excellence amorphe, le contraire de toute forme, et si elle passe pour l'unique principe de la réalité, c'est que cette dernière a connu le même processus à peu près que connaissent les objets de notre intérêt pratique dès qu'on les réduit à leur valeur monétaire. Il me faudra encore rappeler maintes fois combien l'argent, accumulé en très grosses sommes, acquiert — en étroite relation avec le sens liminal des quantités monétaires — une figure particulière, délivrée de sa vacuité quantitative, donc plus individuelle en quelque sorte. Son amorphisme diminue, même extérieurement déjà, au fur et à mesure que sa masse augmente : les petites pièces de la première monnaie italique en cuivre restèrent brutes, ou prirent au mieux une forme grossière, arrondie ou cubique ; les plus grosses, par contre, furent généralement moulées sous forme de lingots quadrangulaires, et ordinairement pourvues d'une marque des deux côtés. Dans cet amorphisme foncier de l'argent comme tel s'enracinera l'antagonisme entre la tendance esthétique et les intérêts pécuniaires. La première est si orientée vers la forme en soi qu'on a placé la valeur proprement esthétique de tous les arts plastiques, comme on sait, dans le dessin, forme pure a-t-on dit, qui peut s'imprimer, sans jamais s'altérer, dans n'importe quelle quantité de matière. On reconnaît aujourd'hui cette erreur et, allant même plus loin que tout ce qu'on a reconnu jusqu'ici, on devra dire que la grandeur absolue revêtue par les formes de l'art influence considérablement leur signification esthétique ; que cette signification est aussitôt modifiée par le moindre changement de caractère quantitatif, sans que la forme ait en rien bougé. Cela étant, la valeur esthétique des choses n'en reste pas moins attachée à leur forme, c'est-à-dire au rapport interne de leurs éléments, même si nous savons maintenant à quel point cette forme est essentiellement co-déterminée par la quantité de sa réalisation. Ainsi est-il sans doute typique qu'un nombre

extraordinaire de proverbes, mais infime de chants populaires — sur la grande masse — traitent apparemment de l'argent, malgré l'importance dominante qu'il a dans la vie : des émeutes ont beau éclater à cause de bouleversements monétaires, les chansons nées à cette occasion et diffusées dans le peuple laissent de côté le plus souvent les affaires monétaires elles-mêmes. Dès que la valeur devient purement quantitative, remplaçant toute qualité par la simple somme d'unités identiques, il y a toujours l'inconciliable antagonisme des points de vue, décisif pour tous les intérêts de nature esthétique : va-t-on interroger les choses sur la valeur de leur forme ou sur le *quantum* de leur valeur ?

On peut même affirmer directement que plus la valeur d'une chose tient à sa forme, et plus son combien tend à devenir indifférent. Si les plus grands chefs-d'œuvre que nous possédons — l'*Automédon* de Delphes et l'*Hermès* de Praxitèle, le *Printemps* de Botticelli et la *Mona Lisa*, les tombeaux des Médicis et les portraits de vieillesse de Rembrandt — existaient à des milliers d'exemplaires rigoureusement indistinguables, le bonheur de l'humanité en serait bien changé, mais la valeur idéale objectivement esthétique ou si l'on veut historico-artistique de ces objets ne dépasserait absolument pas celle de l'unique exemplaire aujourd'hui existant. Il en va déjà autrement des arts appliqués, où la forme esthétique épouse complètement le but pratique, utilitaire, à tel point que souvent même la réalisation achevée de ce dernier agit comme le véritable charme esthétique. Il est ici essentiel pour toute la valeur ainsi créée que l'objet soit aussi utilisé, et c'est pourquoi sa signification idéale augmente avec sa diffusion : dans la mesure donc où l'objet, en dehors de sa forme, laisse place encore à d'autres éléments de valeur, le nombre de ses exemplaires se met à compter. Telle est aussi la plus profonde connexion entre la théorie de la valeur éthique chez Nietzsche et la disposition esthétique de son être : à ses yeux, le rang d'une société donnée se mesure à la hauteur que les valeurs y atteignent, aussi solitaire soit-elle, mais non au degré de diffusion de je ne sais quelles estimables qualités — tout comme le rang d'une époque artistique ne dépend pas du niveau ou du nombre des bonnes performances moyennes, mais de la hauteur des plus élevées. Ainsi l'utilitariste, qui ne tient qu'aux résultats tangibles de l'action, penchera-t-il vers le socialisme, avec tout cet accent mis sur la quantité, sur l'extension des moments souhaités de

l'existence, tandis que le moraliste, qui prend à cœur la forme de l'action — plus ou moins exprimable esthétiquement — est davantage idéaliste, ou du moins souligne avant tout, comme Kant, l'autonomie de l'individu. Il n'en va pas autrement non plus dans l'ordre du bonheur subjectif. Devant les instants culminants du sentiment existentiel, où le moi en quelque sorte imprime pleinement sa marque dans l'étoffe de la vie, nous éprouvons souvent qu'ils n'ont pas besoin de se reproduire. Y avoir goûté une fois donne à l'existence une valeur qui n'augmente nullement en proportion de leur répétition. Ce sont de tels instants, où la vie prend toute son acuité individuelle et soumet la résistance de la matière, au sens le plus large, à son sentir et à son vouloir, ce sont de tels moments qui apportent avec eux une atmosphère qu'on pourrait caractériser comme le pendant de l'éternité, de la *species aeternitatis* : ici une élévation au-dessus du temps, là au-dessus du nombre. Et de même que les lois de la nature ne doivent pas leur importance pour la constitution et la cohérence du monde à la quantité des cas où elles se réalisent, mais bien au fait qu'elles existent, qu'elles s'appliquent, elles et aucune autre — de même les moments de suprême élévation du moi prennent-t-ils sens pour notre vie du fait qu'ils ont eu lieu un jour, sans que puisse enrichir ce sens une répétition n'ajoutant rien à leur contenu. Bref, partout, la concentration des sentiments de valeur sur la forme en tant que telle accroît l'indifférence à l'égard des facteurs quantitatifs, alors que leur amorphisme désigne justement ceux-ci comme décisifs pour l'évaluation.

Aussi longtemps qu'un nombre illimité de séries téléologiques ne viennent pas encore se recouper dans l'argent, sur les hauteurs de la civilisation monétaire ; et que de perpétuels effritements ou ré-agrégations n'atomisent pas encore toute structure propre de ce dernier pour lui imprimer une absolue flexibilité — aussi longtemps donc rencontrera-t-on des phénomènes où l'argent présente toujours une forme spécifique. Ainsi quand une grosse somme ne peut se remplacer par l'addition de plus petites. L'échange naturel en montre déjà l'amorce : chez maintes peuplades, par exemple, le bétail se troquera uniquement contre du fer et des outils, et jamais contre du tabac, bien que ce dernier ait par ailleurs une grande valeur d'échange. En d'autres lieux, sur l'île de Yap, les monnaies, extraordinairement variées (os, coquilles de nacre, pierres, verroterie), se trouvent hiérarchisées.

En effet, la valeur des monnaies inférieures par rapport aux supérieures étant fixée, il arrive que certaines choses de plus grand prix — bateaux ou maisons — ne peuvent se payer avec la quantité correspondante de monnaie basse, mais seulement avec une monnaie de rang élevé, spécialement déterminée pour chaque objet. L'achat des femmes également requiert une certaine qualité de monnaie qu'on ne peut remplacer par une certaine quantité d'autre. La restriction joue aussi en sens inverse : sur certaines places, l'or ne sert jamais à l'achat de quantités plus grandes de marchandises plus communes, mais exclusivement à celui de biens particulièrement précieux. Et ce type de phénomène ne s'apparente point à la conception de notre devise en or, qui exige en métal jaune les paiements au-dessus d'un certain montant, et oblige, en dessous, à accepter les autres métaux ; la différence théorique et technique entre monnaie-valeur et monnaie de billon, à laquelle remonte cette conception, n'existe pas, semble-t-il, relativement à l'usage dont nous parlons ici, mais les diverses sortes de monnaie constituent apparemment une série homogène, où les éléments les plus élevés, seuls, résument leur contenu quantitatif en une valeur formelle spécifique, non exprimable par la quantité. C'est là un excellent moyen de remédier à la trivialisation de la fonction monétaire, conséquence inévitable de son pur caractère quantitatif, et de sauvegarder l'aspect social qu'elle comporte si souvent à l'origine. Mais c'est aussi l'indication que ces significations formelles ou qualitatives de la monnaie relèvent d'une époque primitive où l'argent, loin de se réduire à lui-même, avait justement quelque chose de plus par surcroît. On en trouve encore un écho, faible, prêt à s'éteindre, dans certains phénomènes sporadiques des stades les plus avancés de l'évolution. Ainsi le phénomène suivant ne peut-il que ressortir initialement à une signification formelle de l'argent : en France, on préfère dire 20 sous plutôt que 1 franc, une pièce de 100 sous plutôt que de 5 francs ; on ne s'exprime guère en demi-francs non plus, on parle plutôt de sous et de centimes. Une somme identique paraît donc éveiller, sous telle forme, d'autres réactions affectives que sous telle autre. Et n'est-ce pas un fait analogue quand le peuple aime utiliser, au lieu de ce mot abstrait : l'argent, un nom de monnaie quelconque, c'est-à-dire une forme déterminée d'argent, y compris lorsque sa quantité seule est en cause : « Pas un kreuzer, pas un schweizer »,

« Sonnez aux portes avec un taler, elles s'ouvriront toutes », etc. Par ailleurs, on a déjà noté que ce même peuple, qui compte en petites valeurs, se plaît à désigner certaines grandeurs en additionnant depuis le bas plutôt qu'en divisant par en haut. Non seulement la somme obtenue quand on multiplie telle unité familière paraît prendre un sens plus intelligible et plus perceptible, mais encore ce moment subjectif vient-il s'objectiver dans le sentiment qu'une pareille somme, traduite de la sorte, est plus élevée, plus complète en soi que présentée selon d'autres facteurs. Des nuances de cet ordre purent s'observer en Allemagne du Nord quand au taler succéda le calcul en mark. Durant la période transitoire, « trois cents marks » était souvent accompagné de résonances psychiques bien différentes de « cent taler », la nouvelle forme qui exprimait là un contenu inchangé semblait plus ample, plus copieuse que l'ancienne, cette dernière par contre plus concise et plus compacte. Tel est donc le type de phénomènes à travers lesquels la question de la forme, si essentielle dans toutes les autres choses, s'amorce à tout le moins dans le cas de l'argent, et brise quelque peu l'identité absolue de la somme découlant spécifiquement de lui, de quelque manière qu'on la façonne.

Ce que, par ailleurs et en général, on peut néanmoins qualifier de forme au regard de l'argent, proviendra de l'unité de la personne qui associe et fusionne les éléments juxtaposés de la fortune. Voilà aussi pourquoi la fortune, à partir d'un certain degré d'importance, ne présente pas la médiocrité esthétique de l'argent dans son ensemble. Et s'il en va ainsi, ce n'est pas seulement dû aux possibilités artistiques offertes par la richesse, mais également au fait qu'il y a, en partie à leur côté, en partie à leur base, cette image d'une fortune perçue comme la forme acquise par l'argent à travers sa relation à un centre personnel ; image qui distingue cet argent de son idée abstraite et révèle son caractère de forme en marquant l'écart entre une pareille unité de richesse et la même somme répartie entre de multiples personnes. Qu'au demeurant la nature personnelle de la possession étaye et renforce sa qualité de forme, c'est un fait qui n'apparaît pas uniquement avec l'argent, loin s'en faut. Ainsi l'arpent *(Hufe)* de l'homme pleinement libre, chez les anciens Germains, était-il sa propriété indivisible, parce que solidaire de son appartenance à la communauté des Marches *(Markgenossen-*

schaft); la propriété, comme elle découlait de la personne, comportait donc le même caractère d'unité, d'indivisibilité. Et quand on suppose, s'agissant de la propriété foncière dans l'Angleterre du Moyen Age, que la parfaite égalité des lots indiquait un type de propriété serve, la distribution rationnelle des terres par un seigneur au petit paysan *(Hintersasse)* — c'est encore ici la personnalité unitaire, bien que non individuelle, non affranchie, qui conférerait à la propriété son tracé ainsi que sa forme. Or la réification de la possession, dissociée de la personne, devait signifier à la fois tant la possibilité de réunir en une seule main les terres de beaucoup, que celle de morceler à volonté le lot individuel. En perdant sa nature personnelle, la propriété terrienne perdit donc et la consistance et l'importance inhérentes à sa forme, elle se mua en une réalité fluide dont la forme, justement, se défait et se refait, selon les moments, au gré des circonstances objectives (dans lesquelles entrent constamment aussi, bien entendu, les circonstances personnelles), tandis que la solidarité avec la personne avait imprimé à la possession l'unité formelle du moi, émanant de l'intérieur. La vie des époques antérieures paraît davantage liée à des unités fermement délimitées, ce qui veut simplement dire que sa rythmique est bien marquée, cette rythmicité dissoute par les temps modernes en un *continuum* fractionnable à volonté. Au contraire, les contenus de l'existence tels qu'ils se laissent de plus en plus exprimer par l'argent, avec ce qu'il a d'absolument continu, de non rythmique, d'étranger à toute forme exactement circonscrite — sont divisés en de si minuscules parties, leurs totalités arrondies sont à un tel point brisées, que n'importe quelle synthèse, n'importe quel modelage peuvent en surgir. C'est ce qui fournit pour la première fois le matériau de l'individualisme moderne et de ses abondantes productions. Visiblement ici la personnalité, créant de nouvelles unités de vie avec ce matériau ainsi formé ou plutôt non formé, accomplit avec une indépendance et une variabilité accrues la même performance qu'elle avait effectuée dans le cas antérieur en étroite solidarité avec les unités substantielles.

De par son essence ainsi caractérisée, l'argent devient dans l'ordre historico-psychologique le représentant le plus achevé d'une tendance cognitive de toute la science moderne : à savoir de la réduction des déterminations qualitatives à des détermi-

nations quantitatives. On pense d'abord ici aux vibrations de *media* en soi indifférents, qui passent pour la cause objective de notre perception des sons et des couleurs. Des différences de vibrations purement quantitatives décideront si nous voyons des choses aussi différentes qualitativement que le vert ou le violet, et si nous venons d'entendre un contre-la ou un ut à cinq croches. Au sein de la réalité objective, dont les fragments seuls pénètrent notre conscience et y agissent, au hasard et sans lien, tout s'ordonne selon la mesure et le nombre, si bien qu'aux différences qualitatives de nos réactions subjectives correspondent les différences quantitatives de leurs pendants factuels. Peut-être l'infinie diversité des corps — qui se manifeste dans leurs relations chimiques — n'est-elle jamais que la multiplicité des vibrations affectant une seule et même substance fondamentale. Aussi loin que pousse la science mathématique de la nature, elle s'efforce, en supposant données certaines matières, constellations, ou sources de mouvement, d'exprimer les structures et les évolutions par de simples formules de mesure. Sous un autre aspect et pour d'autres applications, cette même tendance fondamentale s'impose dans tous les cas où on ramène les hypothèses antérieures d'énergies et de formations autonomes à l'action massive d'éléments non spécifiques, connus par ailleurs : ainsi en ce qui concerne la croûte terrestre, dont aujourd'hui on explique la configuration non par des catastrophes soudaines et inédites, mais plutôt par les effets lentement accumulés, d'une petitesse imperceptible mais d'une pluralité incalculable, que peuvent exercer les forces constamment observables de l'eau et de l'air, de la couche végétale, du froid et de la chaleur. Du côté des sciences historiques se remarque un même état d'esprit : langues, arts, institutions, biens culturels en tous genres paraissent résulter d'innombrables apports de nature infime, le prodige de leur naissance n'est pas attribué à la qualité de grands personnages héroïques, mais à la quantité des activités convergentes et condensées de tout le groupe historique ; dès lors, les objets de la recherche historique sont moins les exploits spécifiquement individuels des dirigeants que les petits événements quotidiens de la vie spirituelle, culturelle et politique, dont l'addition crée la réalité historique dans son ampleur et avec ses développements ; et quand pourtant se manifeste la prééminence de l'incomparable originalité de certains individus,

on y voit une hérédité particulièrement heureuse, intégrant et exprimant une somme maximale d'énergies et de conquêtes accumulées par l'espèce. Mieux encore, cette tendance démocratique s'impose même au sein d'une éthique entièrement individualiste, et elle s'érige aussi bien en conception du monde qu'elle pénètre l'intériorité de l'âme ; n'entend-on pas affirmer que les plus hautes valeurs logent dans l'existence quotidienne à chacun de ses moments, et point dans l'héroïque, dans la catastrophe, dans les entreprises et les expériences hors du commun, qui auraient toujours quelque chose de fortuit et d'extérieur ? Nous avons beau goûter toutes les grandes passions, tous les élans les plus inouïs — leur bénéfice se réduirait à ce qu'ils laissent pour les heures tranquilles, anonymes, régulières, où seul vit le moi réel dans son intégralité. Enfin, le penchant à l'empirisme, qui en dépit des phénomènes contraires et des critiques légitimes caractérise le plus durablement l'ensemble des temps modernes et révèle là son intime liaison formelle et mentale avec la démocratie moderne, ce penchant donc substitue un maximum d'observations à l'idée particulière, divinatoire ou rationnelle, et remplace l'essence qualitative de cette dernière par la quantité des cas individuels collectés ; et à cette intention méthodologique correspond tout à fait le sensualisme psychologique, lequel explique les produits et les valeurs les plus sublimes et les plus abstraits de notre raison comme l'accumulation et l'intensification pure et simple d'éléments sensibles parfaitement quotidiens. On multiplierait sans peine les exemples illustrant la suprématie croissante de la catégorie de la quantité sur celle de la qualité, ou plus exactement : la tendance à dissoudre celle-ci dans celle-là, à dépouiller toujours davantage les éléments de leurs propriétés, par exemple en ne leur reconnaissant plus que des formes de mouvement déterminées, ou encore à présenter tout le spécifique, l'individuel, le qualitatif comme un plus ou un moins — un plus ou moins grand, un plus ou moins large, un plus ou moins fréquent — des éléments susdits et des phénomènes de conscience, incolores en soi et ne se prêtant qu'à la définition numérique, en dépit du fait que pareille tendance ne peut jamais atteindre, avec des moyens terrestres, son terme absolu. L'intérêt pour le « combien », même s'il n'indique de sens réel qu'en rapport avec le « quoi » et le « comment » et ne représente qu'une pure abstraction en soi,

participe des fondements de notre être intellectuel, constitue la trame dans la chaîne des intérêts qualitatifs : sans doute faut-il l'une et l'autre pour obtenir un tissu, et l'accent mis exclusivement sur la première ne se justifie pas logiquement, mais nous tenons là néanmoins, psychiquement, un des grands points de différenciation entre périodes, entre individus, et entre provinces de l'âme. Et ce qui sépare Nietzsche de toutes les évaluations socialistes ne se marque jamais plus nettement que par le trait suivant : à ses yeux, seule possède un sens la qualité de l'humanité, si bien que l'exemplaire le plus élevé décide à chaque fois du prix de l'époque ; pour le socialisme, seul compte le degré de diffusion des états et valeurs recherchés.

Les exemples cités ci-dessus pour illustrer la tendance moderne à la quantité sont visiblement de deux types : premièrement, les substances et les événements objectifs, qui fondent les représentations subjectives qualitativement différentes, ne sont pour leur part que quantitativement différents ; deuxièmement, dans l'ordre subjectif encore, la simple accumulation d'éléments ou d'énergies produit des phénomènes dont le caractère se distingue spécifiquement, et selon des points de vue axiologiques, de ceux qui dépendent de conditions quantitatives autres. Dans ces deux directions, l'argent apparaît comme l'exemple, l'expression ou le symbole de la moderne accentuation du facteur quantitatif. Etant donné qu'un nombre d'objets toujours croissant s'obtient contre argent, et que l'argent, conjointement, s'érige en valeur centrale et absolue, les choses finissent par se réduire à leur coût, et la qualité axiologique ressentie en elles semble uniquement fonction de leur prix monétaire plus ou moins élevé. Ce plus ou ce moins a immédiatement une double conséquence ; il suscite dans le sujet des sentiments contraires, allant de la profonde souffrance à la suprême félicité, avec toutes les nuances intermédiaires entre ces pôles, et d'autre part engendre chez autrui, à l'égard du premier, une gamme non moins riche de réactions, entre l'indifférence méprisante et la vénération servile. Et dans une autre dimension maintenant, l'argent émettra même, aussi bien du côté du peu que du beaucoup, des significations axiologiques fort identiques : l'homme moderne en ce qu'il a de typique apprécie les choses parce qu'elles coûtent cher, et il les apprécie aussi parce qu'elles ne coûtent guère. Cette substitution de la valeur monétaire à la

valeur concrète, rien ne la traduit plus radicalement que l'effet égal — non pas égal, bien sûr, pour chaque cas individuel — produit par le peu ou par le beaucoup d'argent. Plus une pensée ou une valeur domine centralement sa province, et plus aura force identique l'importance qu'elle déploie, aussi bien sous un signe positif que négatif. D'autre part, dans la réalité objective, l'accroissement de la quantité d'argent au niveau général, et son accumulation dans les mains de particuliers, entraînent un plus de civilisation matérielle, une fabrication de produits, d'objets consommables et de formes d'existence, dont les qualités n'auraient jamais pu émerger avec des quantités d'argent moindres ou différemment réparties. On serait même porté à croire cette tendance à la quantité plus radicalement réalisée dans le cas de l'argent que dans tout autre domaine situé en deçà de la métaphysique. Car, où que nous articulions les données qualitatives sur des rapports quantitatifs, les éléments — physiques, personnels, psychiques — dont le plus ou le moins conditionne chaque résultat particulier, demeurent en soi qualitativement caractérisés à un quelconque degré. On peut certes repousser la limite de plus en plus loin, si bien que la qualité, hier encore indissoluble, de tel élément sera maintenant reconnaissable à son tour comme une modalité de la mesure et du nombre ; mais le processus s'en va à l'infini, laissant subsister encore, à chaque instant donné, un aspect qualitativement déterminé des éléments dont le « combien » retient l'attention. La métaphysique seule parvient éventuellement à construire des essences absolument dépourvues de propriétés, qui, ordonnées et animées selon des proportions purement arithmétiques, engendrent le jeu du monde. Mais dans la sphère des phénomènes, il n'y a que l'argent pour s'affranchir ainsi de tout le « comment » et se laisser uniquement déterminer par le « combien ». Alors que nulle part nous ne pouvons saisir l'être pur ou l'énergie pure, afin d'obtenir de leurs modifications quantitatives la particularité des phénomènes, et que, au contraire, leurs éléments, ou leurs énergies causales sont déjà en rapport quelconque avec toute la spécificité des choses (même s'il ne s'agit pas toujours de ressemblance) — l'argent, lui, est totalement affranchi de pareils rapports à ce qui advient par lui et à travers lui ; la pure valeur économique s'est donné là un corps dont les combinaisons quantitatives engendrent toutes les figures possibles, sans qu'il

ait rien d'autre à engager que sa quantité même. Aussi, une des grandes tendances de la vie — la réduction de la qualité à la quantité — atteint-elle encore ici avec l'argent sa manifestation extrême et, pour la première fois, intégrale ; l'argent se révélant à nouveau là comme le sommet de toute une série évolutive dans l'histoire de l'esprit, fixant à celle-ci sans équivoque son orientation générale.

PARTIE SYNTHÉTIQUE

Quatrième chapitre

LA LIBERTÉ INDIVIDUELLE

I

On peut présenter l'évolution de toute destinée humaine telle une alternance régulière d'attachements et de détachements, d'obligations et de libérations. Cette première approximation dessine toutefois une coupure nette, qui s'atténue dès qu'on y regarde de plus près. En effet, ce que nous éprouvons comme de la liberté n'est souvent en réalité qu'un changement d'obligation ; au moment où, à la place de celle qu'on assumait jusqu'alors, vient s'en glisser une nouvelle, nous ressentons, avant tout, la disparition de la pression antérieure ; et parce que nous en sommes libérés, nous nous sentons en premier lieu absolument libres ; mais la nouvelle obligation — que nous assumons d'abord avec une musculature jusqu'alors épargnée, donc particulièrement vigoureuse —, commence à faire sentir son poids à mesure que vient la fatigue, et désormais le processus de libération s'applique à elle comme il avait précédemment débouché sur elle. Ce schéma ne se vérifie pas quantitativement de la même façon avec tous nos attachements : il en est qui font alliance plus longue, plus intense, plus consciente que d'autres avec cet air de liberté. Telle prestation pourtant tout aussi sévèrement exigée que telle autre, et mobilisant autant qu'elle toutes les énergies de la personnalité, semble cependant ménager à cette dernière une part considérable de liberté. Les différences

entre les obligations, avec comme conséquence ces différences dans le degré de liberté compatible avec elles, nous ramènent au modèle suivant. A toute obligation — hormis celles qu'on peut avoir à l'égard d'une idée pure — correspond pour une autre personne un droit d'exiger ; c'est pourquoi l'éthique établit une identité entre la liberté morale et les obligations imposées soit par un impératif idéal ou social, soit par le moi. L'exigence de l'autre personne peut soit avoir pour contenu l'activité personnelle de l'obligé, soit du moins concerner directement le résultat de son travail personnel ; ou bien enfin il peut s'agit simplement d'un objet déterminé dont l'ayant droit peut prétendre à la jouissance, sans plus avoir la moindre influence sur les voies et les moyens par lesquels l'obligé se le procure. Cette échelle est en même temps celle des degrés de liberté accompagnant la prestation. Globalement sans doute, c'est par son action personnelle que le sujet s'acquitte de toutes les obligations, mais il y a une grande différence, selon que le droit du bénéficiaire s'étend directement à la personnalité du prestataire ou seulement au produit de son travail, ou plus simplement encore au produit lui-même, en soi et pour soi, quel que soit le travail par lequel l'obligé parvient à l'obtenir, fût-ce celui d'autrui. Même à avantages objectivement égaux pour l'ayant droit, dans le premier cas la liberté de l'obligé est complètement liée, dans le second il se voit déjà accorder une latitude plus grande, et dans le troisième, très considérable. Pour le premier cas, l'exemple extrême est l'esclavage : ici l'obligation ne concerne nullement une performance définie de façon quelque peu objective, mais le prestataire lui-même, elle englobe l'activité de toutes les énergies tendues, présentes dans le sujet. Dans la réalité moderne, il existe bien de telles obligations concernant la force performante et non pas une détermination objective de ses résultats (par exemple certaines catégories de travailleurs, fonctionnaires, domestiques) ; si celles-ci ne font pourtant pas trop violence à la liberté, cela provient soit de la limitation dans le temps des périodes de prestation, soit de la possibilité de choisir la personne envers laquelle on va s'engager, ou encore de la grandeur de la contrepartie qui fait que l'obligé se sent en même temps ayant droit. A ce niveau, il y a également le servage, tant que les serfs appartiennent purement et simplement, et avec toute leur force de travail, à la seigneurie, c'est-à-dire tant que

leurs services ne sont pas « mesurés ». Le passage au deuxième niveau s'effectue quand les services sont limités dans la durée (ce qui ne veut pas dire que ce niveau ait toujours été, historiquement, postérieur ; au contraire, la dégradation de la liberté du paysan conduit très souvent du deuxième au premier type de relation). Le deuxième niveau est complètement atteint quand, au lieu d'un temps et d'une force de travail déterminés est exigé un produit déterminé de ce travail. A l'intérieur de ce niveau, on peut observer la gradation suivante : le sujet du seigneur doit livrer soit un pourcentage fixe des revenus du sol — par exemple la dîme — soit un *quantum* de céréales, de bétail, de miel, etc., fixé une fois pour toutes. Bien que dans certaines circonstances ce dernier mode puisse être plus dur et plus rude, il laisse néanmoins à l'obligé une plus grande liberté individuelle, car il rend le propriétaire foncier plus indifférent vis-à-vis de la gestion économique du paysan : pourvu que ce dernier produise suffisamment pour que le prélèvement se fasse, le seigneur n'a aucun intérêt au revenu global, alors qu'il en a un considérable dans le cas du prélèvement proportionnel, d'où, nécessairement : surveillances étroites, mesures autoritaires, contraintes. La fixation des prélèvements à un *quantum* absolu et non relatif est déjà un phénomène de transition qui annonce le relais par l'argent. Théoriquement, certes, il pourrait déjà y avoir à tout ce niveau liberté totale et dégagement de la personnalité, en tant que telle, de ce rapport d'obligation, car la seule chose qui importe à l'ayant droit, c'est de recevoir le prélèvement objectif fixé, que le redevable aille le chercher où bon lui semble. Mais, par le fait, dans ce type de gestion économique, il ne peut le prendre nulle part ailleurs que dans son propre travail et la relation s'est en réalité établie sur cette base. L'activité de la personnalité était clairement déterminée par ses obligations. C'est là le type général que l'on rencontre en économie naturelle à chaque fois que prestation oblige à contre-prestation : cependant prestation et personnalité s'écartent bientôt l'une de l'autre au point que l'obligé aurait théoriquement le droit de retirer complètement sa personnalité de la prestation et d'en fournir une purement objective, par exemple obtenue par le travail d'autrui. Mais en réalité la constitution économique exclut pratiquement cette éventualité et le sujet demeure lui-même engagé à travers et dans le produit dû, et sa force personnelle contrainte à prendre une

direction déterminée. A quel point toutefois le principe de l'objectivité, face à celui de la personnalité, représente un tournant vers la liberté, c'est ce que nous montre l'extension, au XIII[e] siècle, des possibilités pour les grands commis d'obtenir un fief. Ainsi la dépendance, jusqu'alors personnelle, fut transformée en une dépendance purement chosale, et, dans toutes les affaires ne relevant pas des rapports de vassalité, ces fonctionnaires étaient donc soumis au droit régional, c'est-à-dire libres. Il en va de même aujourd'hui quand des personnalités douées, contraintes au travail salarié, préfèrent servir une société par actions plutôt qu'un chef d'entreprise, ou bien encore quand la pénurie de domestiques résulte du fait que les filles préfèrent le travail en usine au service chez des patrons, où elles sont peut-être mieux loties matériellement, mais se sentent moins libres, étant soumises à la subjectivité des personnes. Le troisième niveau, celui où la personnalité est véritablement séparée du produit, l'exigence ne s'étendant absolument plus à elle, est atteint quand le prélèvement en nature est relayé par le prélèvement monétaire. En droit privé on a pu qualifier de *magna charta* de la liberté individuelle cette stipulation du droit romain classique selon laquelle, devant toute exigence concernant des biens, on pouvait refuser de s'acquitter en nature et régler avec de l'argent. Le propriétaire foncier qui a le droit d'exiger un *quantum* de bière, de volaille ou de miel de son paysan, engage l'activité de ce dernier dans une direction précise ; dès qu'il ne perçoit que des prélèvements en espèces, le paysan reste tout à fait libre de faire à son gré de l'apiculture, de l'élevage ou toute autre chose. Dans le domaine du service personnel, on voit s'accomplir le même processus formel avec l'autorisation de fournir un remplaçant, que l'autre partie est contrainte d'accepter s'il est sans reproches. Cette autorisation, par le sens qu'elle prend, place la relation sur une toute nouvelle base ; aussi doit-elle souvent, comme le relais par l'argent, être conquise de haute lutte : on sent bien en effet qu'elle est, comme celui-là, purement et simplement la voie du désengagement par rapport à l'obligation. Les auteurs du *Domesday Survey*, pour désigner les paysans qui remplaçaient leur service de travail obligatoire par des prestations monétaires régulières, ont choisi des formulations caractéristiques exprimant qu'ils n'étaient ni tout à fait libres ni tout à fait soumis. Simplement, la dénomination

des prestations en espèces a longtemps encore porté la marque originelle des livraisons en nature : on levait un impôt cuisine, des pfennigs tonneaux, une taxe hébergement (en lieu et place de l'hébergement des seigneurs en tournée et de leurs fonctionnaires), des pfennigs miel, etc. Comme stade de transition, il apparaît souvent que la livraison originelle en nature soit taxée en argent et son montant exigé en remplacement de celle-ci. Cette phase intermédiaire se rencontre aussi dans des états de choses très éloignés de l'exemple précédent : au Japon, tous les intérêts et les redevances étaient encore en 1877 soit payés en riz, *soit calculés en riz et payés en argent* — cela correspond à la façon dont, sous la reine Elisabeth, pour la location de certaines terres appartenant aux universités, le schilling du fermage était fixé en grain, bien que manifestement réglé en métal blanc. Ainsi on souligne au moins encore l'identité du *quantum* de valeur composant l'obligation, alors qu'elle s'est déjà débarrassée de tout lien personnel résultant d'un contenu déterminé. Si le *jus primae noctis* a réellement existé quelque part, son évolution passe par des étapes analogues ; ce droit du seigneur avait d'abord concerné toute la personne de l'obligée, exigeant le sacrifice de son avoir ou plutôt de son être le plus intime ; c'était dit-on le prix que devrait payer sa sujette pour se voir accorder le droit de convoler. Dans l'étape suivante il va céder ce droit de convoler, qu'il est à tout moment encore libre de dénier, contre le paiement d'une somme d'argent ; à la troisième étape, son droit d'opposition devient absolument caduque, et le sujet est libre de se marier dès qu'il a payé au seigneur une somme déterminée, dite redevance sur les noces, le mariage, la femme, ou autre formulation. La libération de la personnalité est donc dès la deuxième étape axée sur l'argent, mais pas exclusivement, puisqu'il fallait encore obtenir l'accord du seigneur, et qu'on ne pouvait pas le contraindre. La relation sera totalement dépersonnalisée lorsque seul le paiement de l'argent décide, à l'exclusion de tout autre facteur. Avant la disparition de tout droit seigneurial dans ce domaine, la liberté personnelle ne peut pas accéder à un stade supérieur à celui où l'obligation du sujet est transformée en une prestation monétaire que le seigneur est contraint d'accepter. C'est pourquoi très souvent aussi la réduction, et finalement la suppression complète des corvées et des livraisons paysannes ont souvent pris la voie

d'une transformation en équivalent monétaire. Dans certaines circonstances, l'ayant droit peut se représenter cette corrélation entre prestation monétaire et libération comme tellement agissante qu'elle parle plus fort que son très vif intérêt pour l'argent liquide. La transformation en redevances monétaires des corvées paysannes et des livraisons en nature était amorcée en Allemagne dès le XII[e] siècle ; mais, précisément, cette évolution a été interrompue aux XIV[e] et XV[e] siècles du fait que le capitalisme se propageait également chez les propriétaires fonciers. Ils s'aperçurent en effet que les prestations en nature étaient incomparablement plus extensibles et susceptibles d'augmentations arbitraires que les redevances monétaires, dont le montant chiffré, une fois déterminé, était intouchable. Cet avantage des prestations en nature leur paraissait assez grand pour que leur cupidité s'y tienne fermement, au moment même où, par ailleurs, prédominaient chez eux les intérêts monétaires. C'est justement la raison pour laquelle on veut absolument interdire au paysan l'accès à l'argent. Le métayer anglais n'avait pas le droit, d'une façon générale, de vendre une pièce de bétail sans autorisation spéciale de son lord. En effet, par la vente du bétail il touchait un argent avec lequel il pouvait acquérir ailleurs de la terre et se soustraire aux obligations envers son seigneur. Une évolution au sein de l'imposition monétaire elle-même va permettre d'atteindre le degré le plus extrême de ce processus de libération : lorsque le paiement régulier du cens fait place au paiement d'un capital en un versement unique, même si la valeur objective est identique sous ces deux formes, les répercussions subjectives sont tout à fait autres. Comme on l'a souligné, la redevance particulière laisse l'obligé totalement libre de sa propre activité, pourvu qu'il se procure l'argent nécessaire ; mais la régularité de ces prélèvements l'oblige à couler cette activité dans un schéma déterminé, imposé par une volonté étrangère : c'est donc seulement avec la capitalisation des prélèvements qu'est atteinte cette forme commune à toutes les obligations et correspondant en même temps à la plus grande liberté personnelle. Il a fallu le paiement du capital pour que l'obligation se transforme totalement en prestation monétaire, tandis que le paiement de redevances à périodicité régulière contient encore, du moins dans sa forme, un élément d'obligation dépassant le simple *quantum* de valeur. Cette différence se manifeste à peu

près comme suit : à maintes reprises depuis le XIII[e] siècle, un vote du parlement anglais avait obligé les comtés du centre à fournir au roi un certain nombre de soldats ou d'ouvriers, mais régulièrement les chambres de représentants de ces comtés remplaçaient la fourniture d'hommes par une prestation en argent. Ce procédé, indépendamment de la quantité de liberté individuelle ainsi sauvegardée, se distingue foncièrement des droits et libertés que le peuple anglais avait achetés à ses rois contre des prestations en argent votées une fois pour toutes. Si celui qui touche le capital entier échappe complètement à toutes les incertitudes auxquelles l'exposent les paiements séparés, à cela correspond un avantage équivalent du côté du prestataire : sa liberté passe de l'instabilité liée à ces versements répétés indéfiniment, à la stabilité. La liberté du peuple anglais vis-à-vis de ses rois repose en partie sur ces paiements d'un capital, par lesquels une fois pour toutes il a réglé avec eux les problèmes concernant des droits bien déterminés ; par exemple, dans un acte d'Henri III : *pro hac concessione dederunt nobis quintam decimam partem omnium mobilium suorum.* Grâce à — et non malgré — son caractère quelque peu brutal, extérieur, mécanique, ce commerce avec les libertés du peuple constitue un compromis clair et net entre les parties et représente le contraste le plus flagrant avec ce royal sentiment qu'« aucun parchemin ne doit venir se glisser entre le souverain et son peuple » ; pour la même raison il constitue aussi une élimination radicale de tous les impondérables propres à des rapports plus sentimentaux qui, dans un processus d'acquisition des libertés moins proche d'une tractation monétaire, laissent souvent la latitude de les reprendre ou de les frapper d'inanité. Un bon exemple de cette évolution progressive dans laquelle le relais monétaire de la prestation en nature sert de support à la libération de l'individu, nous est offert dans l'engagement de sujets, citoyens ou métayers, à fournir à leur seigneur, ou respectivement aux fonctionnaires, prévôts et hommes de loi en déplacement, l'hébergement et la nourriture. Cette charge datait de l'ancien service royal et avait atteint au Moyen Age une extension considérable. Quand cette obligation se voit imposer des limites strictes, c'est pour elle le premier pas vers une objectivité impersonnelle ; ainsi, très tôt, nous trouvons prescrit de façon précise combien on doit loger de chevaliers et de serviteurs, combien on peut amener de chevaux et de chiens,

combien on doit fournir de pain, de vin et de viande, de plats et de nappes, etc. Toutefois, dès qu'hébergement et nourriture étaient directement assurés, d'une part, inévitablement, les limites de ces prestations devenaient facilement un peu floues, d'autre part elles portaient nettement la marque des rapports personnels. Par contre, nous avons déjà affaire à un niveau plus développé quand il est question simplement de livraison en nature, sans hébergement : là les mesurations du *quantum* à fournir pouvaient être bien plus exactes que lorsqu'il fallait loger et nourrir à satiété. Ainsi, dit-on, il fallait fournir au comte de Rieseck un certain contingent de blé, « on en ferait du pain pour ses gens quand il séjourne au village de Crotzenburg afin qu'il ne gêne ni ne lèse plus les pauvres gens du village » (« davon sul man syme gesinde brot backen, wan er in dem Dorf zu Crotzenburg ist, off daz er die arme lüte in dem dorff nit furter besweren oder schedigen solle »). Cette évolution mène ensuite à la stipulation de prestations monétaires fixes lors de la présence de grands seigneurs ou de la Cour de justice en déplacement. Et finalement le facteur variable et personnel qui demeure encore ici est éliminé une fois ces prestations transformées en redevances régulières, qui continuèrent à être levées à titre d'impôt pour la nourriture, pour le conseil des seigneurs ou le prévôt des armées, même lorsque les anciens déplacements des juges, etc., dans leurs fonctions furent remplacés par un tout autre mode d'organisation. De cette façon, ce type de prestations a finalement complètement disparu, se confondant avec les impôts généraux exigés des sujets, pour ainsi dire dépourvus de toute spécificité, devenant pour cette raison le corrélat de la liberté personnelle propre à l'époque moderne.

Dans ces exemples où les prestations en nature sont relayées par des paiements en argent, il y a généralement avantage des deux côtés. C'est un fait très remarquable et qui demande à être mis en corrélation avec des ensembles plus vastes. Si l'on part de l'idée que le *quantum* de biens dont on peut avoir la jouissance est limité, qu'il ne suffit pas pour satisfaire les demandes existantes et qu'enfin « le monde est distribué », c'est-à-dire que, d'une manière générale, tout bien a déjà son propriétaire — il en résulte que ce que l'on donne à l'un doit être retiré à l'autre. Même en faisant abstraction de tous les cas où cela ne se vérifie manifestement pas, il en reste encore cependant d'innombrables

où le besoin des uns ne peut être satisfait qu'aux dépens des autres. Si l'on considérait cela comme le — ou un — trait caractéristique ou comme le fondement de notre activité économique, on pourrait le ranger parmi toutes ces visions du monde qui tiennent le *quantum* des valeurs imparties à l'humanité — moralité, bonheur, connaissance — pour invariable, de par sa — ou leur — nature propre ; à telle enseigne que seuls peuvent changer les formes et les supports de ce *quantum* de valeurs. Schopenhauer penche pour l'hypothèse que chaque humain reçoit en partage, d'emblée, sa mesure de souffrances et de joies, déterminée par sa propre nature ; elle ne peut ni déborder ni demeurer vide, et toutes ces circonstances extérieures auxquelles nous avons coutume d'imputer notre état, ne représenteraient que des différences dans la manière de ressentir ce *quantum* invariable de plaisir et de souffrance. Si on étend cette représentation individuelle à l'humanité dans sa totalité, toute notre aspiration au bonheur, toute l'évolution des états de choses, toute lutte pour l'avoir et l'être, apparaissent comme un simple mouvement pendulaire de valeurs, incapable d'en modifier la somme globale ; ainsi tout changement dans la répartition manifeste simplement ce phénomène fondamental : ce que l'un possède maintenant, l'autre, librement ou pas, a dû y renoncer. Cette conservation des valeurs correspond manifestement à une vision du monde pessimiste et quiétiste à la fois, car moins on nous croit capables de produire réellement de nouvelles valeurs, plus il importe qu'aucune d'elles ne se perde réellement. C'est ce que nous enseigne, avec une logique paradoxale, une représentation très répandue en Inde : si l'on fait chuter un saint homme d'ascète, le mérite de ce dernier se reporte sur le tentateur !

Mais il faut aussi prêter attention à des phénomènes directement opposés. Dans toutes ces relations affectives dont le bonheur consiste non seulement en un gain, mais tout autant dans l'abandon de soi, et où deux êtres s'enrichissent mutuellement et pareillement, il se développe une valeur dont la jouissance n'est pas achetée par le renoncement à une contrepartie. De même, la communication de biens intellectuels ne signifie pas non plus qu'il faille ôter à l'un ce qui doit être goûté par l'autre ; du moins, seule une sensibilité exacerbée et quasi pathologique peut vraiment se sentir lésée quand un

contenu intellectuel objectif quelconque n'est plus propriété subjective exclusive, mais se trouve également pensé par d'autres. Globalement, on peut dire de la possession intellectuelle, du moins dans la mesure où elle n'a aucun prolongement économique, qu'elle ne s'acquiert pas aux dépens d'autrui, n'étant pas prélevée sur des réserves mais que, tout son contenu fût-il déjà donné, elle doit finalement être produite par la conscience même de l'acquéreur. Or cette conciliation des intérêts, qui découle ici de la nature de l'objet, il s'agit clairement de l'introduire aussi dans ces domaines économiques où, à cause de la concurrence dans la satisfaction d'un besoin particulier, chacun ne s'enrichit qu'aux dépens de l'autre. Pour passer de cet état à l'autre plus achevé, il existe deux types de moyens : le plus évident est d'infléchir le combat contre les hommes en combat contre la nature. A mesure que l'on fait bénéficier les humains de nouvelles énergies et substances puisées aux réserves naturelles encore disponibles, celles qui sont déjà en usage se trouvent libérées du poids de la concurrence. Fort heureusement, les énoncés sur la conservation de la matière et de l'énergie sont valables uniquement pour la nature dans sa totalité absolue, mais non pour ce petit morceau d'elle que l'activité finalisée des hommes assigne à ses propres buts ; cette totalité relative peut assurément grandir dans des proportions indéterminées, puisque nous sommes en mesure de couler de plus en plus de matière et d'énergie dans la forme qui correspond à nos finalités, de les annexer pour ainsi dire. Et même, des réserves déjà entièrement utilisées, les progrès de la technique nous enseignent à tirer de plus en plus d'applications : le passage de l'économie extensive à l'économie intensive ne s'accomplit nullement dans le seul domaine de l'agriculture, mais dans toute substance, divisée en parties de plus en plus fines pour des utilisations de plus en plus spécialisées, ou dont les énergies latentes sont de plus en plus complètement libérées. Cette extension de la domination humaine à de multiples dimensions, démentant l'affirmation que le monde est déjà distribué, et ne liant pas la satisfaction des besoins à une quelconque forme de rapine, pourrait être désignée comme le progrès culturel substantiel. A côté existe, en deuxième lieu, ce que l'on est en droit d'appeler progrès fonctionnel. Il consiste à trouver, à chaque fois que des objets déterminés changent de propriétaire, des formes qui rendent ce changement avantageux

pour les deux parties : à l'origine on n'y parvenait que si l'un des possesseurs avait la force physique de retenir l'objet convoité par l'autre, jusqu'à ce qu'on lui offre en contrepartie un avantage correspondant ; sinon on lui volait tout simplement l'objet. La rapine (et peut-être aussi le don) apparaît comme le tout premier stade du changement de propriété, où l'avantage se trouve donc entièrement du même côté, et l'inconvénient de l'autre. Or, lorsque au-delà de ce premier stade on s'élève à celui de l'échange comme forme du changement de propriété, et d'abord (cf. ci-dessus) comme simple conséquence de l'égalité de puissance entre les deux parties, nous avons là un des progrès les plus énormes qu'il ait été donné à l'humanité d'accomplir. En présence des simples différences de niveaux, sous tant d'aspects, entre les hommes et les animaux inférieurs, il a souvent été tenté, on le sait, de déterminer ce qui distingue de façon claire et nette l'homme du reste de la série animale. On l'a défini comme l'animal politique, l'animal fabricant d'outils, l'animal s'assignant des finalités, l'animal hiérarchique, et même — venant d'un philosophe très sérieux — comme l'animal atteint de la folie des grandeurs. Sans doute peut-on ajouter à cette série que l'homme est l'animal *échangiste* ; et ce n'est là que l'un des aspects, l'une des formes de ce qui le caractérise dans son ensemble et constitue, semble-t-il, sa spécificité propre, à savoir : l'homme est l'animal objectif. Nulle part dans le monde animal nous ne trouvons la moindre amorce de ce que l'on appelle objectivité, cette faculté de considérer et de manipuler les objets en se plaçant au-delà du sentiment et du vouloir subjectifs.

J'ai déjà indiqué que cela tempère la tragédie humaine de la concurrence. La moralisation qui s'accomplit à travers le processus culturel, c'est, proprement, que des contenus de vie de plus en plus nombreux se trouvent objectivés dans une forme transindividuelle : livres, art, idéaux comme la patrie, la culture universelle, la traduction de la vie en concepts ou en images esthétiques, la connaissance de mille choses intéressantes et signifiantes, tout cela peut être goûté par les uns sans qu'ils enlèvent aux autres. Plus les valeurs prennent cette forme objective, plus il y a de place en elles, comme dans la maison de Dieu, pour toutes les âmes. Peut-être le sauvage acharnement de la concurrence moderne ne serait-il pas supportable s'il ne s'accompagnait de cette objectivation croissante des contenus

existentiels, hors de toute atteinte d'un *ôte-toi que je m'y mette**. Ce qui distingue en effet l'humain (sur le plan purement psychologique) de la série des animaux inférieurs, cette capacité d'observation objective faisant abstraction du moi avec ses impulsions et contingences au profit de la seule réalité concrète, c'est précisément (et cela est profondément significatif) ce qui permet au processus historique de parvenir à son résultat sans doute le plus noble et le plus ennoblissant, à savoir la construction d'un monde qu'on peut s'approprier sans conflit ni oppression mutuelle ; de parvenir à des valeurs dont l'acquisition et la jouissance par l'un, loin d'exclure l'autre, lui en ouvre mille fois l'accès. Tandis que le monde objectif apporte à ce problème la solution, disons sous forme substantielle, l'échange, lui, s'en approche sous forme fonctionnelle. Face aux formes simples de la rapine ou du don, dans lesquelles l'impulsion purement subjective se donne libre cours, l'échange, comme nous l'avons vu précédemment, suppose estimation objective, réflexion, reconnaissance mutuelle, retenue de la convoitise subjective immédiate. Que celles-ci, à l'origine, ne s'opèrent pas de plein gré, mais soient imposées par l'égalité de puissance avec l'autre partie, n'est ici d'aucune importance ; car ce qui est décisif, spécifiquement humain, c'est précisément que l'égalité de puissance ne mène pas à la rapine réciproque et à la bataille, mais à l'échange estimatif, dans lequel l'avoir et le désir d'avoir unilatéral et personnel s'insèrent dans une action globale objective, née de l'interaction des sujets et s'élevant au-dessus d'elle. L'échange, qui nous apparaît comme allant tout à fait de soi, est le premier moyen, véritablement merveilleux dans sa simplicité, d'allier changement de propriété et justice ; celui qui prend étant en même temps celui qui donne, on voit disparaître l'avantage purement unilatéral qui caractérise le changement de propriété effectué sous l'emprise d'une simple impulsion d'égoïsme ou d'altruisme ; cette dernière forme du reste ne constituant pas toujours, chronologiquement, le premier niveau de l'évolution.

Cependant cette simple justice opérée par l'échange n'est que formelle et relative : il faut que l'un n'ait ni plus ni moins que l'autre. Il opère en outre un accroissement de la somme absolue

* En français dans le texte. *(NdT.)*

des valeurs subjectives. Puisque chacun ne donne en échange que ce qui lui est relativement nécessaire, on parvient à ce résultat que, par l'échange, les valeurs gagnées sur la nature, à chaque moment donné, sont portées à une utilité plus grande. Supposons que le monde soit réellement « distribué » et que toute action se limite réellement à de simples mouvements de translation à l'intérieur d'un *quantum* de valeur objectivement immuable, la forme de l'échange opèrerait toutefois une sorte de croissance intercellulaire des valeurs. La même somme de valeur objective, à travers la répartition plus fonctionnelle opérée par l'échange, passe à une somme subjectivement plus haute, à une quantité plus grande d'utilités ressenties. C'est la grande tâche de la civilisation à chaque nouvelle répartition des droits et des devoirs, laquelle comporte toujours un échange ; même si apparemment l'avantage se déplace de façon tout à fait unilatérale, elle n'est jamais absente de tout processus réellement social. Par exemple, dans l'émancipation des paysans aux XVIIIe et XIXe siècles, la tâche n'était pas simplement de faire perdre aux seigneurs ce qui devait être gagné par les paysans, mais de trouver un mode de répartition de la propriété et des droits capable en même temps d'augmenter la somme globale de leurs usages.

Il est deux propriétés de l'argent qui de ce point de vue font apparaître l'échange de marchandises ou de prestations contre monnaie comme le plus parfait de tous les échanges : ce sont sa divisibilité et son utilisabilité sans limite. La première fait qu'il peut véritablement se trouver une équivalence objective entre prestation et contrepartie. Il est rare que la valeur des objets naturels se laisse définir et moduler à tel point que leur échange doive nécessairement être reconnu par chacune des deux parties comme parfaitement équitable ; seul l'argent, parce que lui-même est uniquement la présentation de la valeur d'*autres* objets et qu'on peut le diviser et l'additionner presqu'à l'infini, offre la possibilité technique d'une complète égalité entre les valeurs d'échange. Or, seule cette dernière, comme je l'ai souligné, permet d'atteindre la première étape de l'évolution qui conduit du changement unilatéral de propriété à un stade plus élevé. La deuxième propriété de l'argent transcende la réalité de l'échange en nature, dans lequel il est rare que les deux parties, respectivement, reçoivent des objets également convoités ou se

débarrassent d'objets également superflus. En règle générale, le désir sera plus vif d'un côté, et l'autre partie n'acceptera l'échange que par contrainte, ou bien pour une contrepartie sans commune mesure avec lui. Par contre, quand des prestations s'échangent pour de l'argent, l'un reçoit l'objet dont il a tout spécialement besoin, l'autre quelque chose dont tout le monde a très généralement besoin. Parce qu'il possède cette utilisabilité illimitée et qu'il est par conséquent à tout moment le bienvenu, l'argent peut (du moins en principe) rendre tout échange également avantageux pour les deux parties : celui qui prend l'objet en nature le fait certainement pour la seule raison qu'il en a précisément besoin maintenant ; l'autre, qui prend l'argent, en a tout autant besoin maintenant, puisque, de toutes façons, il en a toujours besoin. Par-là, l'échange pour de l'argent procure aux deux parties une élévation de leur niveau de satisfaction, tandis que, très fréquemment, dans l'échange naturel seule l'une des parties aura un intérêt spécifique à faire l'acquisition ou à se débarrasser de l'objet. Ainsi il est la solution jusqu'à présent la plus achevée à ce grand problème de civilisation, qui transcende le stade d'un avantage unilatéral dans le changement de propriété : élever, par un simple changement de porteurs, le *quantum* donné de valeur objective en un *quantum* supérieur de valeur subjective. Telle est, manifestement, à côté de la création originelle des valeurs, la tâche par excellence de la finalité sociale, la partie de la finalité humaine universelle qui lui incombe : par la forme que l'on donne aux contenus de la vie, libérer au maximum la valeur latente en eux. Dans tous les cas où nous voyons l'argent servir à cette tâche, se manifeste le rôle technique qu'il joue du fait que l'échange est la manière sociale essentielle de résoudre la tâche et qu'il a lui-même pris corps dans l'argent.

L'augmentation du *quantum* de jouissance que procure toujours en principe l'échange marchandise-argent (en dépit des diminutions eudémonistes liées à d'autres effets), ne repose pas uniquement sur les dispositions subjectives de l'une ou l'autre partie contractante. Visiblement en effet, la productivité économique objective, la croissance intensive et extensive de la sphère des biens elle-même, dépend pour l'avenir de la façon dont ce *quantum* de biens est réparti dans le présent. Selon les mains dans lesquelles parviennent ses quantités partielles, son dévelop-

pement aboutira à des résultats économiques extrêmement différents. Le simple fait que des biens passent d'une main à une autre peut considérablement augmenter ou diminuer le *quantum* de biens qui va se développer à partir d'eux par la suite. On peut dire carrément : le même *quantum* de biens dans des mains différentes signifie un *quantum* de biens différent, tout comme la même graine dans des sols différents. Cette conséquence des différences dans la répartition atteint, semble-t-il, sa plus grande extension avec l'argent. L'importance économique d'une propriété terrienne ou d'une usine change, certes, avec un changement de propriétaire, mais ces variations dans les bénéfices deviennent contingentes et anormales dès qu'elles ne restent plus cantonnées dans des proportions minimes. Par contre, que la même somme, dans les mains du boursicoteur ou du rentier, dans celles de l'Etat ou du gros industriel, signifie des différences extraordinaires de rendement, c'est ici la normale, cela correspond à cette incomparable latitude de développement que précisément la possession d'argent offre à tous les facteurs, objectifs et subjectifs, bons et mauvais, de son exploitation. S'agissant de l'ensemble du patrimoine monétaire d'un groupe, il sera encore plus impossible d'affirmer qu'inégalités et variations dans sa répartition sont de simples variations formelles n'affectant pas la signification de l'ensemble ; car précisément ces variations de forme sur ce matériau ont comme conséquence le développement de différences tout à fait essentielles touchant la totalité de l'économie et de la richesse. En outre, il ne s'agit pas seulement ici de différences quantitatives, mais (et ceci est tout à fait essentiel pour notre problème, et d'autre part nous ramène à la question quantitative) il s'agit aussi de différences qualitatives. Le même bien concret, en des mains différentes, signifie du point de vue économique, en général, une simple différence quantitative de bénéfice monétaire ; mais le même bien monétaire, en des mains différentes, signifie d'abord une différence qualitative de ses effets concrets. La finalité sociale, intervenant sans aucun doute ici, permet d'expliquer pourquoi la richesse aujourd'hui demeure d'habitude tellement moins longtemps au sein d'une même et unique famille que la richesse d'autrefois, qui n'était pas issue de l'économie monétaire. L'argent recherche pour ainsi dire la main la plus productive, et cela est d'autant plus étonnant et doit répondre à des nécessités d'autant plus profondes qu'en

apparence on peut camper sur sa possession monétaire, avec plus de tranquillité, de sûreté et de passivité que sur aucune autre. Etant donné que, par sa simple répartition à un moment précis, l'argent développe un minimum ou un maximum de productivité économique, et qu'en outre, quand il change de propriétaire, il n'a pas coutume d'entraîner autant de pertes dues aux frottements et aux interrègnes que les autres biens, la finalité économique dispose en sa présence d'un champ particulièrement vaste pour remplir sa mission : par le mode de répartition du patrimoine, porter ce dernier à un maximum de signification globale.

Nous reprenons ici dans le détail l'examen, interrompu, de savoir dans quelle mesure l'économie monétaire est capable d'augmenter la somme globale de ce bien qu'est la liberté individuelle, c'est-à-dire de l'arracher à cette forme primaire des valeurs sociales, dans laquelle il faut enlever à l'un pour donner à l'autre. Tout d'abord, il est des phénomènes dans l'économie monétaire, logés tout à fait à la surface, qui montrent les avantages qu'elle présente des deux côtés. L'échange ordinaire, dans lequel la marchandise est inspectée et remise directement, oblige l'acheteur, dans son propre intérêt, à un examen très minutieux et compétent, car le vendeur ayant permis ce dernier peut refuser toute réclamation ultérieure. Quand le commerce s'est développé jusqu'au stade de l'achat sur échantillon, c'est au vendeur qu'incombe cette charge ; non seulement il est responsable de la conformité exacte de la livraison avec l'échantillon, mais toute erreur à son désavantage eu égard à la qualité de l'échantillon sera naturellement mise à profit sans restriction par l'acheteur. Or les affaires, dans nos bourses de produits, prennent aujourd'hui une forme qui décharge les deux parties de ces responsabilités-là : elles se font non sur échantillon, mais d'après un standard fixé une fois pour toutes, universellement valable. Alors l'acheteur n'est plus obligé de procéder à un examen préalable de la totalité ou de l'échantillon, avec toutes les chances d'erreurs que cela comporte, tandis que le vendeur de son côté n'a plus à livrer sa marchandise conformément à cet échantillon particulier, relativement contingent, et comportant toutes sortes de dangers pour lui : tous deux savent maintenant, au moment où ils passent marché pour une qualité bien précisée de froment ou de pétrole, qu'ils

s'engagent sur une norme de la marchandise, objectivement fixée, au-delà de toutes les insécurités et insuffisances personnelles. Ainsi, à son sommet, l'économie monétaire rend possible un *modus* commercial qui, par le passage du fondement subjectif au fondement objectif des affaires, allège les responsabilités des deux parties et ne met, en regard de l'avantage pour l'une, aucun désavantage pour l'autre. De cela, on trouve l'exact parallèle dans les opérations à crédit. Au Moyen Age, il était très malaisé d'être informé sur la solvabilité d'un marchand, ce qui entravait et limitait dans leurs activités aussi bien celui-ci que le payeur. Il a fallu attendre les Bourses du XVI[e] siècle, en particulier celles de Lyon et d'Anvers, pour que les effets de certaines firmes passent d'emblée pour « bons » ; on vit naître le concept de solvabilité pure et simple, sans degrés, faisant de l'obligation une valeur objective, fongible, indépendante de toute estimation personnelle de la solvabilité ; quelles que soient par ailleurs les différences de qualification entre les firmes, pour ce qui était des engagements pris, c'étaient de bonnes maisons : par conséquent ceux-là, suffisant pour répondre à l'objectif concret, étaient considérés indépendamment des autres déterminations individuelles. De même que la Bourse hausse en tous points le système monétaire jusqu'à sa forme la plus pure, de même en créant ce concept général et positif : « être bon », elle est parvenue ici de façon tout à fait typique à décharger une partie sans charger l'autre : en faisant accéder des estimations soumises à variations individuelles à la qualité de valeur objective, elle procure au créancier comme au débiteur d'égales facilités.

Or, la signification de l'économie monétaire pour la liberté individuelle s'approfondit quand nous nous interrogeons sur la forme réelle des rapports de dépendance qu'on y voit encore subsister ; non seulement elle permet, comme nous l'avons noté jusqu'alors, ce détachement, mais aussi une forme particulière d'interdépendance qui ouvre en même temps un espace de liberté maximal. Tout d'abord, vu de l'extérieur, elle crée une série de liens encore inconnus. Depuis que, pour tirer du sol le *quantum* de bénéfice exigible, il faut y engloutir un capital d'entreprise considérable, la plupart du temps par le seul moyen de prêts hypothécaires ; depuis que les outils ne sont pas fabriqués directement à partir des matières premières, mais en passant par un certain nombre de transformations préalables ; depuis que le

travailleur travaille essentiellement avec des moyens de production qui ne lui appartiennent pas en propre, la dépendance par rapport à des tiers s'est emparée de domaines tout à fait nouveaux. A mesure que le faire et l'être des humains, par la sophistication de la technique, sont assujetis à un plus grand nombre de conditions concrètes, ils deviennent nécessairement dépendants d'un plus grand nombre de personnes. Cependant ces personnes prennent leur signification pour le sujet exclusivement en tant que supports de ces fonctions, possesseurs de ces capitaux, médiateurs de ces conditions de travail ; ce qu'elles sont en outre en tant que personnes n'entre à cet égard absolument pas en ligne de compte.

Ce fait général, dont nous allons maintenant montrer l'importance, présuppose l'évolution par laquelle la personne devient une personnalité déterminée. Manifestement il faut pour cela que se rencontrent en elle un grand nombre de qualités de traits de caractère, d'énergies. Elle est, certes, unité relative, mais ne devenant réelle et active que lorsqu'elle unifie *diverses* déterminations. De même que l'essence de l'organisme physique réside dans l'unité du processus vivant formée à partir de la multiplicité de ses parties matérielles, de même l'unité personnelle intrinsèque de l'être humain repose sur les interactions et connexions de multiples éléments et déterminations. Chacun d'eux, pris isolément, a un caractère objectif, c'est-à-dire qu'en soi et pour soi il n'est encore rien de proprement personnel. Ni la beauté, ni la laideur, ni le degré de force, physique ou intellectuelle, ni la profession, ni les penchants, ni les innombrables autres caractéristiques humaines, prises isolément, ne définissent sans ambiguïté une personnalité ; car chacune de ces qualités peut s'allier avec n'importe quelles autres, tout à fait opposées entre elles, et se retrouve, immuable, dans le portrait d'un nombre illimité de personnalités. Il faut que plusieurs d'entre elles convergent en un foyer et s'agrègent les unes aux autres pour former alors une personnalité qui, en retour, donne à chaque trait particulier le caractère de la personnalité subjective. Ce qui fait d'un être humain une personnalité ne se confondant avec aucune autre, ce n'est pas qu'il soit ceci ou cela, mais qu'il soit à la fois l'un *et* l'autre. La mystérieuse unité de l'âme n'est pas directement accessible à notre faculté de représentation, elle doit d'abord s'être brisée en

de multiples rayons, dont la synthèse permettra ensuite de la désigner à nouveau comme cette unité déterminée.

Or, la personnalité ainsi conditionnée se dissout presqu'entièrement dans les relations de l'économie monétaire. Les gens dont on est dépendant, livreur, bailleur de fonds, travailleur, n'agissent absolument pas en tant que personnalités, chacun en effet entre respectivement dans la relation sous le seul et unique aspect de livrer des marchandises, fournir de l'argent, ou du travail, sans que ses autres déterminations soient le moins du monde prises en considération, alors que c'est en venant s'ajouter aux premières qu'elles leur confèreraient la coloration personnelle ; bien sûr c'est là désigner seulement le terme absolu de l'évolution actuellement en cours, mais en bien des points encore inachevée, car les interdépendances des humains ne sont aujourd'hui en réalité pas encore complètement objectivées, les moments personnels pas encore tout à fait exclus. L'évolution générale tend, sans aucun doute, à rendre le sujet dépendant des prestations d'un nombre toujours plus grand d'êtres humains, mais, en même temps, de plus en plus indépendant des personnalités, en tant que telles, qui sont derrière ces prestations. Ces deux phénomènes ont une racine commune, constituent les deux aspects se conditionnant mutuellement d'un seul et même processus : la division moderne du travail, tout en accroissant le nombre des dépendances, fait disparaître les personnalités derrière leurs fonctions, précisément parce qu'elle ne laisse agir qu'un seul aspect de celles-là, tous les autres, dont seule la réunion donnerait une personnalité, passant à l'arrière-plan. Le façonnement social qui s'instaurerait nécessairement par la réalisation totale de cette tendance, présenterait une relation formelle évidente au socialisme, du moins à une forme extrême de socialisme d'Etat. Car pour ce dernier il s'agit au plus haut point de transformer toute activité à caractère social en une fonction objective ; aujourd'hui déjà le fonctionnaire occupe une « position » objectivement préformée, n'absorbant en soi que des énergies ou aspects particuliers, bien déterminés, de la personnalité, de même dans un socialisme d'Etat mené à son terme absolu s'élèverait, au-dessus du monde des personnalités, pour ainsi dire un monde de formes objectives, celui des activités du champ social, ne permettant et ne prescrivant aux énergies des personnalités que des manifestations très exactement et

concrètement déterminées. La relation de ce monde au premier serait à peu près celle de la figure géométrique aux corps empiriques. Alors les tendances subjectives et la totalité des personnalités ne pourraient s'investir dans une activité extérieure qu'en se limitant à l'une de ces fonctions unilatérales, en lesquelles la totalité de l'activité sociale nécessaire est découpée, fixée, objectivée. Ainsi, pour l'activité de la personnalité, la qualification serait complètement passée de cette dernière, son *terminus a quo*, à la finalité concrète, le *terminus ad quem* ; et alors les formes de l'activité humaine se tiendraient au-dessus de toute la réalité psychologique de l'homme comme l'empire des idées platoniciennes au-dessus du monde réel. Comme nous l'avons dit, on rencontre, sous maints aspects, des amorces d'un semblable façonnement, et combien de fois n'a-t-on pas vu la fonction résultant de la division du travail se poser en tant que figure idéelle autonome face à ses propres supports, de sorte que ceux-ci, ne présentant plus de différences individuelles les uns par rapport aux autres, ne font plus en quelque sorte que passer à travers elle, sans avoir la capacité ou la latitude de faire entrer dans cette exigence particulière, fermement délimitée, la totalité de leur personnalité ; au contraire, en tant que simple support d'une fonction ou d'une position, la personnalité est tout aussi indifférente que celle du client dans une chambre d'hôtel. Dans une constitution sociale parvenue au terme d'une telle évolution, l'individu serait infiniment dépendant ; la détermination unilatérale de la prestation à lui impartie rendrait pour lui indispensable la complémentarité par l'ensemble de toutes les autres ; la satisfaction des besoins ne résulterait que très imparfaitement de la capacité la plus spécifique de l'individu, mais elle émanerait d'une organisation du travail lui faisant pour ainsi dire vis-à-vis et répondant à des points de vue purement objectifs. S'il pouvait jamais exister un socialisme d'Etat conforme à sa propre idée de base, il accentuerait cette différenciation dans les formes de la vie.

Cependant l'économie monétaire donne de cela une esquisse dans le domaine des intérêts privés ; en effet, l'argent, par sa flexibilité et sa divisibilité infinies, rend possible cette multiplicité des dépendances économiques, et, d'autre part il favorise, par la neutralité objective de son essence, la suppression de l'élément personnel dans les interrelations humaines. Comparé

à l'homme de la civilisation moderne, celui de n'importe quelle économie ancienne et primitive n'est tributaire que d'un très petit nombre d'êtres humains ; non seulement la sphère de nos besoins est considérablement plus vaste, mais pour satisfaire ne serait-ce que les nécessités élémentaires qui nous sont communes (nourriture, vêtement, couvert), il nous faut l'aide d'un bien plus grand appareil et le passage par un bien plus grand nombre de mains ; et non seulement la spécialisation de notre activité exige un cercle infiniment plus vaste d'autres producteurs avec lesquels échanger nos produits, mais notre activité directe elle-même dépend d'un nombre croissant de travaux préparatoires, de forces auxiliaires, de produits semi-finis. Par contre, le cercle relativement très étroit dont dépendait l'être humain dans une société monétaire à peine ou pas du tout développée, était bien plus personnalisé. C'est avec des hommes bien précis, connus personnellement, quasiment non interchangeables, que le paysan germain primitif, le membre de la gens indienne, de la communauté domestique slave ou hindoue, et même bien souvent encore l'homme médiéval, entretenaient des relations de dépendance économique ; moins les fonctions étaient dépendantes les unes des autres, plus leurs supports avaient de constance et d'importance ; en revanche, de combien de « fournisseurs » l'homme de l'économie monétaire ne dépend-il pas déjà ! Cependant, par rapport à chacun d'eux en particulier, il est incomparablement plus indépendant, il en change facilement et aussi souvent que bon lui semble. Il nous suffit de comparer ici les conditions de vie dans une petite et dans une grande ville pour avoir sous les yeux cette évolution, en modèle réduit certes, mais cependant encore bien reconnaissable. Tandis que, au stade antérieur, l'homme devait payer un moindre nombre de dépendances par l'étroitesse des rapports personnels, le plus souvent sans aucune interchangeabilité, nous sommes, nous, dédommagés de la multiplicité de nos dépendances par l'indifférence envers les personnes qui en sont les instruments et par la liberté d'en changer. Et si, du fait de la complexité de nos besoins d'une part, et d'autre part de la spécialisation de nos capacités, nous sommes, nous, beaucoup plus dépendants de la société dans sa totalité que l'homme primitif (lui, en tous cas, pouvait se débrouiller dans la vie avec son petit groupe isolé), nous sommes par contre extraordinairement indépendants par

rapport à tout élément déterminé de cette société : sa signification pour nous est passée dans l'objectivité unilatérale de sa prestation, laquelle peut, par là-même, nous être fournie par tant et tant d'autres humains, différents en tant que personnalités, mais avec lesquels seul nous lie un intérêt totalement exprimable en argent.

Or, voilà bien la situation la plus faste pour réaliser l'indépendance intérieure, ce sentiment d'être-pour-soi qu'a l'individu. En effet, le simple isolement par rapport aux autres ne suffit pas encore à procurer cette disposition positive dont nous parlons ici. Formulé en termes de logique pure : l'indépendance est autre chose que la simple non-dépendance, de même que l'immortalité est autre chose que la non-mortalité, car la pierre et le métal ne sont pas mortels, sans qu'on puisse pour autant les qualifier d'immortels. Et en vérité, dans cette autre acception de l'isolement que représente la solitude, l'apparence de pure négativité n'est-elle pas là aussi erronée ? Quand la solitude possède un effet et une coloration psychologiques, elle ne signifie nullement absence de toute société, au contraire elle en implique la présence, d'abord idéelle, puis niée ; elle est action à distance de la société, détermination positive de l'individu à travers une socialisation négative. Quand le simple isolement n'est pas nostalgie d'autres personnes, ou bonheur d'être éloigné d'elles, en bref, dépendance sentimentale, il place l'être humain au-delà de toute question de dépendance ou de liberté, et la liberté effective n'accède pas à la qualité de valeur consciente, parce qu'il lui manque son contraire, frottements, tentations, proximité de la différence. Si l'évolution de l'individualité, la conviction d'épanouir, avec tout notre vouloir et notre sentir particuliers, notre moi intrinsèque, doit passer pour liberté, celle-ci n'entre pas dans cette catégorie en tant que pure absence de relations, mais justement comme type de relations aux autres tout à fait déterminé. Il faut bien d'abord que ces autres existent et soient ressentis par nous pour pouvoir nous devenir indifférents. La liberté individuelle n'est pas la pure disposition interne d'un sujet isolé, mais un phénomène de corrélation, qui perd son sens s'il n'y a pas de partenaire. Si toute relation inter-humaine est constituée de facteurs de rapprochement et d'éloignement, l'indépendance est une relation dans laquelle les derniers sont certes présents au maximum, mais d'où les

premiers ne peuvent pas plus disparaître totalement que la notion de droite de celle de gauche. Alors la question est simplement de savoir quelle est, concrètement, la combinaison des deux éléments la plus faste pour produire cette indépendance, aussi bien objectivement, dans la réalité, que subjectivement, dans la conscience. Or cette indépendance est donnée, semble-t-il, lorsque les interrelations humaines sont, certes, très étendues, mais que tous les éléments proprement individuels en sont écartés : influences réciproques s'exerçant de façon totalement anonyme, décisions prises sans égard à la personne concernée. La cause comme l'effet de telles dépendances objectives dans lesquelles le sujet, en tant que tel, est libre, résident dans l'interchangeabilité des personnes : dans l'échange des sujets, volontaire ou commandé par la structure de la relation, se manifeste l'indifférence du moment subjectif de la dépendance, support du sentiment de liberté. Je rappelle l'expérience évoquée à l'entrée de ce chapitre, selon laquelle le changement d'obligations est très souvent ressenti par nous comme une liberté : simplement ici, la même forme relationnelle entre engagements et liberté se continue à l'intérieur de l'engagement particulier. Un exemple primitif nous est donné par la différence caractéristique entre vassal et serf au Moyen Age : le premier pouvait changer de seigneur, tandis que le second était immuablement lié à un seul. Même si, en soi, le degré d'engagement le liant à son seigneur avait été le même, cela signifiait pour l'un un degré d'autonomie incomparablement plus grand que pour l'autre. Ce n'est pas l'obligation en tant que telle, mais l'obligation envers un seigneur individuellement déterminé, qui constitue le véritable opposé de la liberté. A notre époque encore, la relation de domesticité est caractérisée par le fait que les maîtres choisissent le domestique d'après ses références et leur impression personnelle, tandis que ce dernier, pour sa part, ne possède en général ni la possibilité, ni les critères d'un choix correspondant. Tout récemment cependant, le manque de domestiques dans les grandes villes leur donne ici ou là une chance de pouvoir refuser, pour des raisons impondérables, la place proposée ; des deux côtés, cela est ressenti comme un grand pas en avant vers l'indépendance du domestique, même si le service finalement accepté, par ses exigences effectives, ne le lie pas moins étroitement qu'autrefois. Aussi (transposons le même

schéma dans un domaine totalement différent) cela correspond-il à un sentiment foncièrement juste, encore que sous forme caricaturale, quand telle secte anabaptiste justifiait la multiplicité et les changements fréquents d'épouses en affirmant que cela brisait tout assujettissement au principe féminin. Notre situation d'ensemble est constituée à tout instant d'une dose d'obligation et d'une dose de liberté — et souvent même de telle sorte que, à l'intérieur de chaque province particulière de la vie, l'une se réalise davantage dans le contenu, l'autre dans la forme. La rigueur des chaînes qu'un intérêt déterminé nous impose est aussitôt tempérée dans notre sentiment par une certaine liberté, quand nous pouvons pour ainsi dire les localiser autrement, c'est-à-dire que, sans diminuer le *quantum* de dépendance, nous pouvons nous-mêmes choisir les instances concrètes, idéelles ou personnelles qui entourent sa réalisation. Dans le travail salarié de l'économie monétaire, on voit apparaître une évolution semblable dans sa forme. Si l'on considère la dureté et la contrainte qui le caractérisent, il semble que les salariés ne sont que des esclaves déguisés. Nous le verrons plus tard, le fait qu'ils soient les esclaves du processus objectif de production peut s'interpréter comme une transition vers leur libération ; mais, subjectivement, le rapport de service les liant à un patron particulier est incomparablement plus lâche que dans des formes de travail antérieures. Assurément le travailleur est enchaîné à son travail comme le paysan à la glèbe, mais la fréquence avec laquelle l'économie monétaire remplace les patrons, les multiples possibilités de choix et de changement accordées au travailleur par le salaire en espèces, donnent à celui-ci une liberté d'un type nouveau au sein même de la dépendance. L'esclave ne pouvait pas changer de maître, fût-il prêt à accepter des conditions de vie bien pires — cela est possible à tout moment pour le salarié ; tandis que disparaît le poids de la dépendance irréversible par rapport à un maître individuellement déterminé, s'ouvre le chemin menant, en dépit de toutes les obligations concrètes, à une forme de liberté personnelle. Que ce début de liberté soit le plus souvent sans influence sur la situation matérielle du travailleur, ne doit pas nous empêcher de le reconnaître. Car ici, comme en d'autres domaines, il n'existe pas entre liberté et accroissement eudémoniste cette nécessaire connexion, que dans les vœux, les théories, les agitations on a coutume de tout uniment supposer.

Ce qui agit principalement dans cette direction, c'est qu'à la liberté du travailleur correspond aussi une liberté du patron, qui n'existait pas dans des formes de travail plus contraignantes. Propriétaire d'esclaves et propriétaire terrien ont même intérêt personnel à maintenir leurs esclaves ou paysans corvéables en bon état de produire : leur droit sur eux devient, dans leur propre intérêt, un devoir — ce qui n'est pas le cas pour le capitaliste par rapport au salarié, ou bien, si ce l'est malgré tout, cela n'est pas toujours perçu. Il faut pour ainsi dire que la libération du travailleur soit également payée par la libération du patron, c'est-à-dire la suppression de l'assistance dont jouissait le travailleur non libre. La dureté ou l'insécurité de sa situation momentanée est donc précisément une preuve de ce processus de libération qui commence par la suppression de la dépendance individuelle. La liberté, au sens social, est, de même que la non liberté, une relation interhumaine. L'évolution de l'une à l'autre se fait de telle sorte que cette relation passe d'une forme stable et immuable à une forme labile, et à l'échange de personnes. Si la liberté c'est avant tout l'indépendance par rapport à la volonté d'autres personnes, elle commence par l'indépendance par rapport à la volonté d'autres personnes bien *déterminées.* Non dépendant est le colon solitaire dans la forêt germanique ou américaine ; indépendant, au sens positif du terme, est l'homme des grandes villes modernes : ayant besoin, certes, d'innombrables fournisseurs, travailleurs et collaborateurs, sans lesquels il serait tout à fait désemparé, il est avec eux cependant uniquement dans un lien absolument objectif et médiatisé par l'argent, de sorte qu'il ne dépend pas d'un quelconque particulier en tant que personne déterminée, mais seulement de la prestation objective, exprimée en valeur monétaire, qui, en tant que telle, peut être fournie par telle ou telle personnalité, quelle qu'elle soit. Or, tandis que la simple relation monétaire relie très étroitement le particulier au groupe (en tant que tout, pour ainsi dire abstrait), déjà du fait que, comme nous l'avons développé précédemment, l'argent est le représentant des énergies abstraites du groupe, la relation de l'individu particulier aux autres ne fait que répéter celle que, grâce à l'argent, il a aussi aux choses. Le rapide accroissement des réserves de marchandises d'une part, et d'autre part la singulière diminution, voire perte de coloration que connaissent les choses dans l'économie

monétaire rendent l'objet particulier plus indifférent, souvent même presque sans valeur. Par contre non seulement cette catégorie des objets dans son entier, justement, conserve sa signification, mais avec le développement de la civilisation s'accroît notre dépendance vis-à-vis d'eux, et d'un nombre croissant d'entre eux ; ainsi, comme il nous avait déjà paru important de le souligner, bien qu'une épingle n'ait quasiment pas de valeur en soi, l'homme de la civilisation moderne ne peut pourtant pas s'en passer. Enfin, l'évolution du sens de l'argent va répondre à la même norme : la formidable réduction du coût de l'argent rend le *quantum* monétaire particulier de moins en moins précieux, de moins en moins important, tandis que le rôle de l'argent, lui, augmente toujours en puissance et en étendue. Dans tous ces phénomènes les objets nous deviennent, au sein de l'économie monétaire, de plus en plus indifférents, inessentiels, interchangeables dans leur particularité et leur individualité, tandis que la fonction objective exercée par toute la catégorie nous devient de plus en plus importante, nous rend de plus en plus dépendants.

Ce développement s'inscrit dans un schéma encore plus général, valable pour un nombre extraordinaire de contenus et de rapports humains. A l'origine, ces derniers ont coutume d'apparaître dans l'unité indivise du concret et du personnel. Non pas comme si (conformément à ce que nous éprouvons aujourd'hui) les contenus de l'existence, propriété et travail, devoir et connaissance, position sociale et religion possédaient un quelconque être en soi, une autonomie réelle ou conceptuelle, et ensuite seulement, assumés par la personnalité, entraient avec elle dans cette association étroite et solidaire. Au contraire, l'état originel est d'unité totale, d'indifférenciation sans faille, bien au-delà de l'opposition entre les aspects de la vie relevant de la personne et de la chose. Ainsi la vie des représentations à ses niveaux les plus bas ne fait-elle absolument pas de différence entre la vérité objective, logique, et les figures subjectives, purement psychologiques ; pour l'enfant et pour le primitif, la figure psychologique de l'instant, le phantasme, l'impression d'ordre subjectif passent sans autre difficulté pour réalité ; le mot et la chose, le symbole et le symbolisé, le nom et la personne sont pour lui fusionnés, comme l'attestent d'innombrables données de l'ethnologie et de la psychologie enfantine. Il n'y a pas ici deux

séries, en soi distinctes, se fondant et se confondant par erreur : cette dualité n'existe absolument pas encore, ni dans l'abstrait ni dans une application effective, les contenus de représentations apparaissent d'emblée comme des figures complètement unitaires, dont l'unité ne consiste pas en une réunion de ces oppositions, mais dans le fait d'être demeurées absolument intouchées par la notion même d'opposition. Ainsi, des contenus de vie comme ceux cités plus haut se développent directement sous forme personnelle ; l'accent du moi d'une part, de la chose d'autre part, ne se dégage que comme résultat d'un long processus de différenciation, jamais *entièrement* achevé, à partir de la forme unitaire naïve originelle. Or ce façonnement de la personnalité hors de l'état indifférencié des contenus de la vie, lequel produit d'un autre côté l'objectivité des choses, est en même temps le processus de naissance de la liberté. Ce que nous appelons liberté est en corrélation la plus étroite avec le principe de la personnalité, si étroite que la philosophie morale a bien souvent proclamé l'identité de ces deux notions. Cette unité d'éléments psychiques, comme rassemblés en un point, ces contours nets rendant toute confusion impossible avec un autre être, bref, ce que nous appelons précisément personnalité, tout cela ne signifie-t-il pas autonomie et clôture par rapport à toute extériorité, développement exclusif selon les lois de l'être propre, bref, ce que nous appelons liberté. Dans ces deux concepts on trouve également l'accent mis sur un ultime point au plus profond de notre être, s'opposant à tout ce qui relève des choses, de l'extérieur, des sens (aussi bien au-dehors qu'au-dedans de notre propre nature), les deux notions n'étant que deux expressions d'un seul et même fait, à savoir : face à l'être naturel, continu, concrètement déterminé, est né un partenaire qui marque sa différence non seulement en exigeant une position d'exception par rapport à lui, mais aussi bien en luttant pour une réconciliation avec lui. Si donc la représentation de la personnalité, en tant que pendant et corrélat de celle de la réalité objective, doit croître dans les mêmes proportions que cette dernière, la connexion montre clairement qu'une définition plus stricte des concepts d'objectivité marche de pair avec une semblable définition de la liberté individuelle. Voici comment nous voyons cette évolution parallèle caractéristique, au cours des trois derniers siècles : d'un côté, les lois de la nature, l'ordre

concret des choses, la nécessité objective des événements se détachent de façon de plus en plus claire et exacte, et de l'autre côté, l'accent est mis de façon de plus en plus aiguë et vigoureuse sur l'individualité autonome, sur la liberté personnelle, sur l'être pour soi face à toutes les puissances extérieures et à celles de la nature. Le mouvement esthétique de l'époque moderne présente lui aussi ce même double caractère : le naturalisme des van Eyck et du *quattrocento* dégage également les aspects les plus individuels des phénomènes ; l'apparition simultanée de la satire, de la biographie, du drame dans leurs formes primitives, axée sur l'individu en tant que tel, est tout autant porteuse de style naturaliste ; et cela se produisait, soit dit en passant, à l'époque où l'économie monétaire commençait à déployer de façon notable ses conséquences sociales. La Grèce à son apogée n'a-t-elle pas déjà produit une image du monde très objective, proche de celle qui est donnée par les lois de la nature, comme un aspect de sa vision de l'existence, dont l'autre volet était constitué par l'absolue liberté intérieure et l'entière autonomie de la personnalité ; et dans la mesure où chez les Grecs la théorie du concept de la liberté et du moi était imparfaitement développée, ils faisaient preuve du même défaut de rigueur dans leurs théories des lois de la nature. Quelles que soient les difficultés rencontrées par la métaphysique dans le rapport entre la détermination objective des choses et la liberté subjective de l'individu : en tant que contenus de civilisation, leurs développements sont parallèles et leurs approfondissements respectifs semblent bien, afin de sauver l'équilibre de la vie intérieure, se commander mutuellement.

Et maintenant cette considération générale débouche sur notre domaine plus restreint. L'économie commence elle aussi dans l'indivision entre le côté personnel et le côté objectif de la prestation. L'indifférenciation ne se divise que peu à peu en opposition ; et de la production, du produit, des transactions, l'élément personnel se retire de plus en plus. Mais ce processus délie la liberté individuelle. Nous venons de voir comment celle-ci se développe à mesure que la nature devient pour nous plus objective, plus concrète, plus conforme à ses propres lois : de même elle s'intensifie avec l'objectivation et la dépersonnalisation de l'univers économique. Pas plus que dans la solitude économique d'une existence non sociale, le sentiment positif de

l'indépendance individuelle ne saurait grandir au sein d'une vision de l'univers ignorant encore tout des lois et de la stricte objectivité de la nature. Là aussi cette opposition est nécessaire pour que se constitue le sentiment d'une force particulière et d'une valeur particulière de l'être-pour-soi. Oui, même pour la relation à la nature, il semble bien que, dans l'isolement de l'économie primitive (donc dans la période d'ignorance des lois naturelles au sens actuel), la conception superstitieuse de la nature ait fait régner une non-liberté d'autant plus forte. Lorsque le développement de l'économie lui fait atteindre sa pleine capacité d'expansion, de complexité, d'interactions internes, alors seulement naît cette interdépendance entre les hommes qui, par l'élimination de l'élément personnel, renvoie bien plus fortement l'individu à lui-même et porte sa liberté à une conscience plus positive que tout ce qu'il pourrait atteindre dans l'absence de relations. L'argent est le support absolument approprié pour un rapport de ce genre, car il crée certes des relations entre les humains, mais en laissant les humains en dehors de celles-ci ; il est l'équivalent exact des prestations concrètes, mais un équivalent cependant très inadéquat de leur composante individuelle et personnelle : l'étroitesse des dépendances concrètes qu'il fonde constitue en effet, pour la conscience sensibilisée aux différences, l'arrère-plan sur lequel se détachent nettement la personnalité qui s'en différencie, et sa liberté.

II

Par mouvements de la vie, pour autant surtout qu'ils s'attachent à des objets extérieurs, on entend d'ordinaire soit l'acquisition des choses, en un sens large dans lequel j'inclus ici le travail, soit leur consommation. Quant à leur possession, elle n'apparaît point comme l'un d'eux, mais comme un état de repos quasi substantiel, se rapportant à ces mouvements tel que l'être au devenir. Je crois au contraire, pour ma part, qu'il convient aussi de définir la possession comme une certaine façon d'agir, pour en saisir le sens aussi ample que profond : habitude erronée, donc, de voir en elle une acceptation passive, un objet absolument docile qui, dans la mesure où justement il nous appartient, n'exigerait plus aucune opération de notre côté. C'est uniquement au royaume de l'éthique, c'est-à-dire des vœux pieux, qu'une pareille vérité, bien méconnue dans l'empire de l'être, a trouvé refuge — quand par exemple on nous avertit que nous devons acquérir ce que nous voulons posséder, que toute profession comporte ses obligations, que nous avons à faire fructifier nos biens, etc. Tout au plus admettra-t-on qu'il y a par la suite quelque chose à entreprendre avec la propriété, mais en soi et pour soi elle serait immobile : le terme d'une action, peut-être également le début d'une autre, mais jamais action elle-même. A regarder de plus près, cette vue passive qu'on en donne se révèle fictive, comme il ressort expressément de certaines situations primitives. Dans l'ancien Pérou du nord ou dans le Mexique d'autrefois, collectif était le travail des champs — redistribué chaque année —, mais propriété individuelle le produit de ce travail. Cela étant, outre qu'on n'avait pas le droit de vendre ou de donner son lot, on le perdait en s'absentant et en ne revenant pas le cultiver. Tout pareillement, dans les anciennes marches germaniques, la possession d'une parcelle ne signifiait pas à elle seule qu'on était un vrai colon : il fallait réellement cultiver soi-même et, pour reprendre les termes du droit coutumier, user de l'eau et des pâtures, avoir là son propre feu. La possession qui n'est pas une certaine façon d'agir demeure une pure abstraction : zone d'indifférence entre le mouvement qui mène à elle et celui qui porte au-delà, elle se réduit à rien ; la notion d'une propriété immobile n'est ainsi que jouissance ou traitement actifs

de l'objet revenus à l'état de latence, avec la garantie qu'à tout moment on pourra consommer cet objet ou faire quoi que ce soit avec. L'enfant veut « avoir » tout ce qui attire son attention, il faut absolument le lui « donner ». Or qu'est-ce à dire, sinon qu'il se propose instantanément d'entreprendre quelque chose avec, ne serait-ce bien souvent que le voir et le tâter minutieusement ? Chez les peuples non évolués, la notion de propriété n'a pas davantage pour critère la durée, voire l'éternité de principe qui marque la nôtre, elle implique seulement une relation momentanée de jouissance et d'activité avec la chose, que maintes fois on donne ou on perd l'instant d'après en toute indifférence. La propriété est donc plus labile que stable dans sa forme primitive. Partant de là, ses formes supérieures se développent comme une simple augmentation progressive de la durée, de la sûreté, de la constance du rapport à la chose, la pure momentanéité de ce rapport se mue alors en possibilité permanente d'y revenir à tout instant, sans que pourtant son contenu, sa réalisation, ne signifient rien d'autre ni rien de plus qu'une série d'opérations ou de fructifications particulières. L'idée que la propriété soit qualitativement neuve, substantielle, en comparaison des actes isolés par lesquels nous disposons des objets, rentre dans la catégorie de ces erreurs typiques qui devait prendre une telle importance, par exemple, dans l'histoire du concept de causalité. Hume ayant fait observer que la liaison objectivement nécessaire qu'on désigne comme cause et effet ne peut jamais se constater, que la seule qui tombe réellement sous l'expérience est la succession temporelle de deux événements, — Kant parut sauver ensuite la consistance de notre image du monde en démontrant que la simple perception sensible d'une succession temporelle ne relevait point encore de l'expérience, que celle-ci postulait bien plutôt, y compris au sens de l'empiriste, une objectivité, une nécessité vraies de la consécution causale. En d'autres termes, si dans la première hypothèse la connaissance devait rester limitée à de pures impressions subjectives, particulières, on prouvait maintenant la validité objective de notre savoir, qui s'élève bien au-dessus des cas particuliers, ainsi que des sujets concevant dans l'isolement — tout comme la propriété se situe au-delà de ses usages particuliers. Il s'agit là d'une application de la catégorie avec laquelle nous tentions d'établir, dans le premier chapitre,

l'essence de la valeur objective. Au-dessus des contenus particuliers de notre conscience : idées, volitions, sentiments, — il existe une sphère des objets, à la conscience desquels vient se mêler la pensée qu'ils ont une validité durable, réelle, par-delà toute la singularité, toute la contingence de leur représentation. La substance persistante des choses et l'agencement légal de leurs destins, le caractère constant des humains et les normes de la moralité, les exigences du droit et le sens religieux de l'univers — tout cela donc a une existence et une validité en quelque sorte idéelles, pour lesquelles le langage n'a qu'un nom : l'indépendance à l'égard des processus isolés dans lesquels se présentent cette substance et cette légalité, ou encore par lesquels sont satisfaites ou non ces exigences et ces normes. De même que nous opérons la distinction entre le caractère persistant d'une personne et les actions particulières en lesquelles il s'imprime ou qui encore le contredisent, de même par exemple l'impératif moral conserve-t-il son entière dignité, qu'on lui obéisse ou non dans l'ordre empirique ; et tout comme un théorème de géométrie vaut indépendamment des figures isolées qui le représentent exactement ou non, ainsi les matières et énergies de l'univers se maintiennent-elles, quoi que l'esprit humain puisse en détacher alternativement pour son usage.

Certes, la théorie de la connaissance opère nécessairement la distinction entre la loi éternelle de la nature et la somme temporelle des réalisations de celle-ci. Mais je ne vois pas ce que pareille loi, dans la pratique cognitive, doit faire de plus que de déterminer chacune de ces éventuelles réalisations particulières. Certes aussi, l'objet en sa réalité objective n'est-il pas à confondre avec les perceptions subjectives dans lesquelles il se présente, mais il n'a d'autre sens que de déterminer sans équivoque toute perception possible de lui-même ; certes enfin, la norme morale se place-t-elle au-delà des actions particulières auxquelles, positivement ou négativement, elle s'applique, mais son unique sens également est de déterminer la valeur de toute action semblable : s'il n'y avait ou ne pouvait y avoir d'action particulière avec quoi elle se recoupe, son importance réelle se réduirait à rien. Bref, la catégorie de ces substances et valeurs se distingue, génériquement du moins, et du cas particulier en tant que tel, et de la somme relative des cas particuliers aussi grande soit-elle ; mais leur somme *absolue* constitue l'équivalent

intégral de cette catégorie, laquelle n'est jamais, abstraction faite de son sens métaphysique, que l'expression abrégée de la totalité des événements, représentations et opérations particulières. Et il convient là de ne pas se laisser égarer par le fait qu'aucune série empirique de particularités — toujours incomplète et relative en tant que telle — ne couvre ou n'épuise le contenu de la catégorie en question.

Or telle est aussi la formule dans laquelle se range la notion de propriété. Il ne faut certes pas confondre cette dernière, ni conceptuellement ni juridiquement, avec les droits et usages particuliers relatifs à la chose possédée. Et ce que l'individu fera de sa propriété n'est jamais *a priori* déterminable au point qu'on puisse dire : la possession de telle chose équivaut à telle somme d'actions et de jouissances. L'équivalence se fait seulement avec la totalité de ses utilisations possibles et réelles. Les *jura in re aliena* ont beau se distinguer fortement de la propriété, il n'y aura jamais là, dans l'ordre du contenu, qu'une différence de degré : la propriété, en effet, ne saurait consister en rien d'autre qu'en une somme de droits sur l'objet ; même une possession apparemment aussi homogène et compacte que le principat romain représente, dans l'histoire juridique, l'accession à une série de fonctions acquises de diverses façons, tout comme la « possession » du paysan assujetti par le seigneur ne signifiait jamais que l'addition de droits isolés peu à peu étendus. Sauf que la propriété exprime et garantit non pas une somme relative de droits sur la chose, mais en principe la somme absolue de ceux-ci. C'est pourquoi aussi elle a pour corrélat nécessaire, en fait sinon en idée, l'action du propriétaire. La propriété à l'état de repos n'est rien d'autre que le retentissement idéel des processus y conduisant, et l'anticipation idéelle de futures consommations ou utilisations ; met-on de côté ces phénomènes, considérés abusivement comme secondaires, il ne reste plus rien d'elle.

Or les modalités changeantes de ce mouvement subjectif baptisé « possession » dépendent dans une certaine mesure des caractéristiques particulières des objets qui provoquent son accomplissement ; l'argent est l'objet de propriété avec lequel cette dépendance est minimale. L'acquisition et la fructification des objets de propriété autres que l'argent dépendent ainsi d'énergies déterminées, de qualités et d'efforts spécifiques. Il en découle aussitôt qu'à l'inverse toute possession particulière influe

nécessairement aussi sur la qualité du propriétaire autant que sur son activité. Celui qui possède un domaine ou une fabrique, pourvu qu'il n'en laisse pas l'exploitation à d'autres en se contentant exclusivement de la rente ; ou celui dont la richesse principale est une galerie de peinture ou une écurie de course — n'est donc plus entièrement libre de son être ; et cela ne veut pas seulement dire que son temps est pris dans une certaine proportion et selon certaines modalités, mais encore et surtout que se trouve requise de sa part une certaine qualification. La possession d'un bien spécifique inclut en quelque sorte une prédestination rétrospective ; la possession de biens divers est à son tour diverse, dès qu'on ne se limite plus au sens juridique de la propriété. La possession d'un objet spécialement caractérisé, voulant signifier plus que ce concept abstrait de propriété, ne peut se laisser attribuer aisément de l'extérieur à n'importe qui : elle consiste en effet en une interaction des énergies et qualités du sujet et de l'objet, et cette interaction ne peut se développer qu'à la faveur d'un rapport déterminé entre les deux instances, c'est-à-dire d'une qualification déterminée du sujet aussi. Simple revers de cette considération, l'effet de la propriété sur le propriétaire détermine ce dernier à son tour. De même que la possession d'objets particuliers est d'autant plus naturelle et active que le sujet y est plus nettement et plus clairement prédisposé, de même inversement aussi la propriété exercera-t-elle des effets d'autant plus déterminés et déterminants sur l'être intérieur et extérieur du sujet qu'elle fera l'objet d'une possession approfondie et insistante, autrement dit d'une féconde jouissance. De là toute une chaîne de l'être à l'avoir et de l'avoir à l'être. La question de Marx — est-ce la conscience qui détermine l'être ou l'être qui détermine la conscience ? — trouve ici réponse dans un champ limité : car de l'être au sens marxien fait aussi partie l'avoir. Or cette relation bien particulière assignant aux hommes une possession déterminée en vertu de leurs dispositions propres, alors que cette possession les détermine en retour dans leur essence même, sera plus serrée ou plus lâche selon les objets qui en formeront le pivot. Avec les objets de signification purement esthétique, avec les valeurs économiques très marquées par la division du travail, avec les choses d'un accès et d'un usage difficiles, cette liaison sera fort rigoureuse ; elle se distendra au fur et à mesure qu'on parcourra la gamme des objets de moins

en moins spécifiquement déterminés, jusqu'à ce que, avec l'argent, ellle paraisse enfin se dissoudre entièrement.

L'indépendance de l'être envers l'avoir et de l'avoir envers l'être, qui est instituée par l'argent, se révèle d'abord à la manière d'acquérir ce dernier. En raison de son essence abstraite, toutes les aptitudes et activités possibles débouchent sur lui. De même que tous les chemins mènent à Rome — instance au-dessus de chaque intérêt local et à l'arrière-plan de chaque action isolée —, toutes les voies économiques mènent à l'argent ; et comme saint Irénée appelait Rome l'abrégé du monde, Spinoza appelait l'argent *omnia rerum compendium*. Il est au moins le sous-produit toujours semblable de toutes les productions, aussi dissemblables soient-elles. Ne présente-t-il pas l'originalité de s'acquérir en fonction de l'habileté avec laquelle on traitera d'*autres* choses que lui ? Si l'importance de la récolte est due aux capacités de l'agriculteur, le nombre de bottes à l'ardeur du cordonnier, l'argent gagné provient du mérite qu'on a dans *chacune* des activités particulières. Pour l'acquérir, donc, nul besoin de ces aptitudes spéciales qui conditionnent l'acquisition des autres objets à l'être même du sujet. Sans doute existe-t-il des personnalités avec un don à part pour traiter l'aspect pécuniaire de tout échange ; mais puisque maintenant les résultats du trafic économique dans leur ensemble s'expriment en argent, les aptitudes générales au commerce se présentent très souvent comme un talent pour en gagner. L'interprétation ci-dessus se trouve confortée par le fait inverse que certaines personnalités se font remarquer par leur incompréhension de tout ce qui touche à l'argent. Si elles ressortent de manière si caractéristique — beaucoup plus par exemple, que celles dépourvues de talent pour l'agriculture, ou encore pour les tâches littéraires ou techniques —, n'est-ce pas la preuve qu'il faut des qualités bien plus étendues pour gagner de l'argent que pour acquérir toute autre valeur ? Etant donné que l'argent se sépare entièrement de son origine, c'est-à-dire de l'activité spécifique par laquelle il est « mérité », au sens économique aussi bien que moral, on s'expliquera que la jouissance de la fortune la mieux gagnée ait facilement quelque chose d'ostentatoire et engendre chez le prolétaire un sentiment de haine que ne suscitent guère d'autres prérogatives — naissance, fonction, supériorité —, pourvu que ne s'y ajoutent pas d'autres facteurs aggravants, aigrissants.

Il arrive d'autre part qu'on observe une exception similaire sur les cimes de l'économie monétaire. Face aux transactions des grands financiers, des grands spéculateurs, l'expert reconnaîtra peut-être la « main » de la personnalité, un style et un rythme originaux, distinguant de manière caractéristique les entreprises des uns de celles des autres. Mais ce qui compte d'abord ici — comme il faudra le montrer sur d'autres phénomènes encore —, c'est que le pur caractère quantitatif de l'argent laisse place, s'agit-il de sommes extraordinairement élevées, à une nuance spécifiquement qualitative. L'indifférence, l'usure, la banalité, qui sont le lot de l'argent appelé à circuler constamment, frappent moins les concentrations rares et voyantes de gigantesques moyens monétaires en une seule et même main. A quoi s'ajoute cette donnée essentielle que l'argent revêt une nature bien spéciale dans les « affaires financières » proprement dites, lorsque donc il ne fonctionne plus tel un moyen d'échange par rapport à d'autres choses, mais devient le contenu central, l'objet même de la transaction, qui pour le moment ne renvoie à rien d'autre qu'à soi. Dans la pure opération financière, bilatérale, l'argent n'est plus seulement une fin en soi au sens d'un moyen qui se serait émancipé, mais il s'affirme d'emblée comme le centre d'intérêt ne référant à rien d'extérieur : il élabore donc des normes tout à fait originales, développe des qualités strictement autochtones ainsi qu'une technique dépendant uniquement d'elles. Dans de telles conditions, où il a réellement une coloration et une qualification spécifiques, son maniement permet beaucoup mieux à une personnalité de s'exprimer que s'il reste cet instrument incolore en soi, finalement destiné à des buts d'une tout autre nature. Surtout : il parvient dans ce cas, ainsi que je l'ai déjà mentionné, à forger une technique entièrement originale et réellement accomplie ; et elle seule permet de rendre partout le style individuel de la personnalité. Quand des phénomènes d'une catégorie déterminée surgissent en une telle profusion et avec un tel caractère d'achèvement intérieur qu'une technique particulière naît pour les maîtriser — les matériaux deviennent grâce à cette dernière si flexibles et si malléables que l'individu peut exprimer son style à lui à travers leur maniement.

Les conditions propres de ces cas où s'instaure une relation spécifique entre l'argent et la personne n'autorisent pas à voir en eux une réfutation de la fonction affirmée de celui-là : dissocier

l'avoir et l'être. Or cette fonction, surtout dans son application, se présente encore de la façon suivante. Ce qui distingue la propriété de la jouissance momentanée, avions-nous vu, c'est la garantie que cette jouissance peut s'exercer à chaque instant et dans chaque direction. La possession d'une chose équivaut à la somme intégrale de toutes ses utilisations et consommations. La forme sous laquelle ce fait s'actualise pour nous à chaque moment particulier est justement la caution de toutes les jouissances futures, la certitude que nul autre ne pourra utiliser ou consommer cet objet sans l'accord du propriétaire. Or, dans un état de choses préjuridique — mais naturellement aussi dans ces sphères civilisées non directement soumises aux règlementations juridiques —, pareille certitude n'est offerte que par la capacité matérielle du propriétaire à défendre sa propriété. Dès que s'épuise sa force, il ne peut plus interdire à autrui la jouissance de ce qui était jusque-là son bien, et celui-ci passera sans tarder dans d'autres mains, où de même il restera tant que la force du nouveau propriétaire sera suffisante pour lui garantir l'usage exclusif de l'objet. Dans un régime de droit, il n'y a plus besoin de cette force personnelle, la collectivité assurant désormais au propriétaire la possession durable de son bien et l'exclusion de tout rival. La propriété, pourrait-on dire alors, est la potentialité socialement garantie de l'entière jouissance d'un objet. Or cette notion de propriété passe en quelque sorte à un niveau supérieur, dès qu'elle se réalise en argent. Car quiconque possède de l'argent est assuré, de par la constitution de la collectivité, non seulement de la propriété de celui-ci, mais encore d'un grand nombre d'autres biens. Si la possession d'une chose signifie la possibilité d'une jouissance déterminée qu'autorise sa nature, et rien de plus, la possession de l'argent signifie, elle, la capacité de jouir d'une quantité indéterminée de choses. Dans tous les autres cas, l'ordre public garantit uniquement au propriétaire ce que la nature particulière de l'objet apporte avec elle : au possesseur de terres, que personne sauf lui n'a le droit de récolter sur son champ et qu'il peut à son gré le cultiver ou le laisser en friche ; au possesseur de forêt, qu'il a le droit de couper le bois, de chasser le gibier, etc. ; mais en battant monnaie, cet ordre public garantit au possesseur de celle-ci qu'il peut aussi bien s'approprier du grain que du bois ou du gibier, etc. L'argent élève donc l'idée générale de propriété à une

puissance supérieure ; une puissance telle que, de par le régime juridique déjà, le caractère spécifique de toute autre possession se trouve dissout, tandis que l'individu détenteur d'argent est face à une infinité d'objets, dont la jouissance lui est uniformément garantie par l'ordre public : l'argent ne fixe donc pas de lui-même son utilisation et son exploitation ultérieures, comme les objets étroitement déterminés. Sa possession ne répond absolument pas à ce qu'on a pu dire des Etats — à savoir qu'ils se maintiennent uniquement par les moyens qui présidèrent à leur fondation — règle valant au contraire pour tant d'autres possessions, notamment spirituelles, y compris pour de multiples biens acquis par l'argent et que peut uniquement conserver l'intérêt pris à la chose, qui devait mener à l'acquisition de celle-ci. La totale indépendance de l'argent par rapport à sa genèse, sa nature éminemment a-historique, se reflètent en aval dans l'indétermination absolue de son emploi. Aussi ressentons-nous comme parfaitement infondée, saugrenue, l'idée de son importance « personnelle », que l'Eglise suscita par l'interdiction de l'usure : un négociant, au XVIe siècle encore, considérait comme un péché de pratiquer l'usure avec son propre argent, mais non point de le faire avec celui emprunté à autrui. Ce distinguo ne paraît évidemment possible que s'il existe un lien éthique, intérieur, entre l'argent et la personnalité. Or l'impossibilité de comprendre la nuance prouve l'absence de ce lien. Et s'il se noue malgré tout, ce n'est justement point avec l'argent comme tel, mais seulement avec ses différences de quantité. Certes l'effet de beaucoup d'autres possessions sur le possesseur et du possesseur sur celles-ci varie-t-il également selon la quantité en jeu ; par ex., s'agissant de la terre, la différence entre la propriété paysanne et la grande propriété foncière. Mais il subsiste même dans ce cas une certaine identité tant des intérêts que des aptitudes requises, de sorte que la qualité de la propriété se montre bien comme le lien entre l'avoir et l'être du propriétaire. Mais lorsque par contre s'établit une relation déterminante entre l'homme et la possession en argent, c'est précisément sa pure quantité qui se manifeste comme cause ou effet caractéristiques ; tandis que pour d'autres biens, la simple qualité est déjà liée d'ordinaire à certaines causes ou effets personnels. Seule par exemple la possession d'une énorme fortune en argent peut imprimer spontanément à la vie une

orientation déterminante, à laquelle le riche, évidemment, peut difficilement se soustraire. Sinon, il n'y a que des phénomènes très sporadiques et très délicats qui montrent la personnalité en rapport direct avec l'argent. L'usage est de dire, par exemple, qu'il existe en tout homme un avare et un prodigue ; cela signifie que tout individu s'écarte, tant par le haut que par le bas, de l'utilisation moyenne qu'un milieu évolué peut faire de ses revenus ; inévitablement ou presque, de toute façon, il semble à chacun, d'après son sentiment subjectif des valeurs, que les autres dépensent toujours trop ou trop peu pour certaines choses. La raison évidente — les différences d'appréciation vis-à-vis des biens concrets obtenables contre argent — n'est pas la raison unique ; il y a aussi l'attitude individuelle adoptée face à l'argent comme tel : dépense-t-on facilement une somme plus considérable en une seule fois, ou préfère-t-on multiplier les petits déboursements ? Un gain confortable vous incitera-t-il à la dilapidation, ou au contraire à un esprit d'épargne deux fois plus grand ? Et quand on dépense, se mettra-t-on en mauvaise posture dans la mesure où chacune de ces dépenses appellera psychologiquement la suivante, ou se produira-t-il au contraire un blocage intérieur, tel qu'on va désormais hésiter même devant des frais justifiés ? Autant de différences individuelles ancrées dans les profondeurs de la personnalité, mais qui n'apparaissent jamais qu'avec l'économie monétaire, ou du moins jamais aussi nettement qu'avec elle. Néanmoins le matériau de ces manifestations est ici encore la pure quantité ; toutes les différences relatives au maniement de l'argent, si caractéristiques de l'individu, reviennent à une question de plus ou de moins, par opposition aux différences relatives à la manière dont procèdent habituellement les personnalités avec les choses et les êtres. En somme, toute autre possession que l'argent imposera des exigences bien plus précises à l'individu, et exercera sur lui des effets en proportion, apparaissant de la sorte comme déterminant ou assujettissant à son égard ; seul l'argent peut donner, du moins au-dessous d'un seuil très élevé rarement atteint, pleine liberté des deux côtés.

C'est pourquoi aussi l'économie monétaire a permis l'émergence de ces catégories professionnelles dont la productivité se situe, quant au contenu, par-delà tout mouvement économique : à savoir les activités spécifiquement intellectuelles,

professeurs et hommes de lettre, artistes et médecins, savants et fonctionnaires gouvernementaux. Tant que l'économie naturelle domine, elles ne prennent qu'une faible extension, et uniquement sur la base de la grande propriété foncière, ce qui explique, en passant, qu'au Moyen Age les porteurs de la vie intellectuelle étaient l'Eglise et à plus d'un titre la chevalerie. Or ces catégories doivent leur rang à l'inflexible rigueur de la question suivante, dont dépend la valeur entière des personnalités concernées : que recherchent-elles au fond, elles-mêmes ou la chose proprement dite ? Quand l'activité lucrative ne répond en principe à aucune autre motivation que le gain en soi, le critère précédent s'effondre et laisse tout au plus l'alternative entre égoïsme brutal et attitude correcte — celle-ci jouant principalement là un rôle interdicteur. Le mieux en l'occurrence est que l'argent, bien qu'il soit ou plutôt parce qu'il est la valeur économique la plus sublimée, peut nous délivrer le plus complètement de l'aspect économique des choses — mais à un prix : face aux activités dont le sens n'est pas dans le résultat économique, il nous confronte à cette impitoyable question. Or de même que la différenciation des éléments vitaux, typique de l'évolution supérieure, les entraîne dans de nouvelles synthèses, de même apparaît ici ce que nous aurons à développer plus tard : l'altérité d'origine monétaire entre possession et noyau de la personnalité fait place à l'importance nouvelle que l'une revêt pour l'autre.

Car sans doute l'action de l'artiste, du fonctionnaire, du prédicateur, de l'enseignant ou du chercheur se mesure-t-elle, en son contenu concret, à un idéal objectif, pour engendrer ainsi, d'après le niveau atteint à cette aune, la satisfaction subjective du prestataire. Mais il y a aussi, à côté, le résultat économique de ces activités qui, on le sait, n'est pas en proportion constante du résultat concret ou idéal. D'abord le premier peut occuper l'avant-scène chez les natures les plus basses, en dégradant le second réduit à l'état de moyen ; et ensuite, même chez les êtres plus délicats, se consacrant à la chose comme telle, la réussite de la prestation sous l'angle économique peut servir de consolation, de substitut, de dernier recours lorsque l'insuffisance du résultat principal se fait sentir ; ou du moins permet-elle une sorte de repos, de transfert momentané de l'intérêt, apportant finalement de nouvelles forces à l'essentiel. Bien plus difficile, voire périlleux, le sort de celui qui ne gagne pas aussi de l'argent par

sa prestation, mais doit exclusivement mesurer cette dernière à la chose et à ses exigences intrinsèques. Il est alors privé d'une diversion et d'un réconfort bienfaisants : la pensée d'avoir au moins rempli sa tâche au sens économique, et d'en obtenir la reconnaissance ; aussi se voit-il placé, bien autrement que le précédent, devant un « tout ou rien », et contraint de se juger d'après un code ignorant les circonstances atténuantes. C'est ce qui compense le privilège des individus jalousés parce qu'« ils n'ont pas besoin de regarder à l'argent » et peuvent se consacrer uniquement à la chose. Ils le payent du fait qu'un seul résultat décide alors de leur action et qu'à défaut ils n'ont pas la consolation, aussi minime soit-elle, d'une réussite subsidiaire assez tangible. Que celle-ci se manifeste sous forme d'argent gagné aide considérablement à se pourvoir d'un tel sens. N'est-ce point d'abord le signe le plus évident que la prestation, bien qu'en recul par rapport à la valeur finale espérée ou effective, a nécessairement quelque importance pour d'autres individus ? Ensuite, la structure de l'argent le désigne spécialement pour fonctionner comme le succédané plutôt satisfaisant d'un but idéal resté hors d'atteinte, parce qu'il fournit un certain appui de par sa réalité tangible, obéissant sobrement à une détermination quantitative, et donc accorde une espèce de délivrance psychique face aux oscillations et aux fluidités des valeurs vitales proprement qualitatives, surtout quand elles sont encore à peine conquises ; enfin, l'altérité intrinsèque de l'argent vis-à-vis des valeurs idéales empêche la confusion du sentiment axiologique, laquelle serait nécessairement fort angoissante pour les natures les plus délicates : les deux résultats poursuivis demeurent donc absolument distincts, l'un pourra revêtir une certaine signification intérieure alors que l'autre y échouera, mais aucun mélange ne se produira pour autant. Ainsi l'argent, après qu'il ait engendré les professions intellectuelles pures en dissociant l'avoir et l'être, parvient à former une nouvelle synthèse de ces différences, et à soutenir la production de valeurs strictement spirituelles, tant au stade absolu qu'à des degrés relatifs — quand l'individu n'a pas encore la taille de prendre une décision aussi radicale.

C'est par cette dissociation capitale que l'économie monétaire aide à réaliser une notion de liberté méritant considération. L'assujettissement de l'homme reste néanmoins superficiellement

caractérisé si on se borne à dire qu'il dépend de puissances extérieures. En effet, la dépendance extérieure a son analogue dans les relations intérieures qui unissent tel intérêt ou telle activité de l'âme à d'autres, si étroitement que les premiers perdent leur autonomie de mouvement et de développement. L'assujettissement extérieur a donc souvent son prolongement intérieur ; il confère une présence fort envahissante à une province ou à une énergie de l'âme, qui pour ainsi dire s'ingèrent alors dans l'évolution des autres, perturbant ainsi leur libre appartenance à elles-mêmes. Pareille constellation peut bien sûr être due aussi à d'autres causes qu'à une liaison extérieure. Quand la philosophie morale définit ordinairement la liberté morale comme l'indépendance de la raison vis-à-vis des impulsions sensuelles, égoïstes, c'est seulement là un cas particulier de l'idéal si général de liberté, qui veut l'épanouissement séparé, l'accomplissement autonome d'une énergie psychique face à toutes les autres ; la sensibilité elle aussi est « libre » lorsqu'elle ne se trouve plus reliée aux normes de la raison, ni donc ligotée par celle-ci ; et de même la pensée, lorsqu'elle obéit à ses seules motivations intérieures et rompt avec les sentiments et volitions qui tentent de l'entraîner sur une autre voie. Ainsi pourra-t-on définir la liberté, en ce sens, comme une division interne du travail, comme une émancipation et une différenciation réciproques des pulsions, des intérêts, des facultés. L'homme est libre en tant que tout, au sein duquel chaque énergie particulière se développe et s'accomplit en conformité exclusive avec ses buts et ses normes propres. Dans cette définition est incluse la liberté au sens habituel, l'indépendance à l'égard des puissances extérieures ; car l'assujettissement qu'elles nous font subir veut dire, tout bien considéré, que la force intérieure mise en branle à leur service, la province de l'âme engagée en vue de tel but dicté, entraînent avec elles d'autres énergies et d'autres intérêts dans une direction qu'ils ne prendraient pas laissés à eux-mêmes. Un travail imposé ne serait pas ressenti comme une servitude s'il ne s'opposait à d'autres activités ou à d'autres jouissances ; ni jamais non plus telle privation infligée, si elle ne détournait ou ne réprimait d'autres forces affectives, normales ou souhaitées. Le vieux principe selon lequel la liberté consiste à vivre conformément à sa nature exprime en abrégé, dans l'abstrait, ce qui est visé ici

dans le détail concret ; l'homme étant fait d'un certain nombre de qualités, de forces et d'impulsions, la liberté signifiera l'autonomie de chacune, s'épanouissant d'après la propre loi de son existence.

Cela dit, jamais une série psychique particulière n'échappera totalement aux influences réciproques ; la séparation trouve sa limite dans les connexions aussi effectives que nécessaires en vertu desquelles l'homme, avec la diversité de son être et de son faire, montre finalement une relative unité. La différenciation ou émancipation absolue des séries intérieures est une pure conception. Ce qu'on peut atteindre dans cette direction devrait se formuler ainsi : les nœuds et jonctions concerneront de moins en moins les points particuliers de chaque série donnée ; si telle série est inévitablement liée à une autre région psychique, elle atteindra son maximum d'autonomie en ne s'y liant que globalement, et non dans chaque détail. L'intelligence se trouvant par exemple dans un rapport étroit avec la volonté, à tel point que ses profondeurs et prestations les plus grandes ne pourront se passer de la vive énergie de celle-ci, le cours de la pensée se voit détourné de ses propres normes, de sa logique intrinsèque, autonome, dès que la volonté prête à l'impulser affirme une teinte spécifique, un contenu particulier. L'intelligence a fort besoin d'épouser l'énergie générale de la vie ; mais plus elle vient se fondre dans ses figures particulières — religieuses, politiques, sensibles, etc. — et plus elle encourt le risque de ne pouvoir développer librement désormais son orientation essentielle. De même la production artistique, à un stade poussé de raffinement et de spiritualisation, sera liée à un degré supérieur d'élaboration intellectuelle ; mais elle ne pourra en tirer parti, voire le supporter, que si, non spécialisée à outrance, elle déploie son extension et ses profondeurs dans des régions plus générales ; autrement l'autonomie et la motivation purement artistique de la production subiront détournements et restrictions. De même encore, l'amour peut avoir pour cause, pour effet, ou pour corollaire la connaissance précise de la personne aimée ; en revanche, la montée du sentiment à sa plus haute cime, son maintien à ce niveau, sont vite entravés dès lors que la conscience se fixe unilatéralement sur une qualité particulière de l'autre : il faut bien plutôt qu'elle s'attache à son image générale, en compensant tout le partiel et le partial qu'on sait de lui, pour que

le sentiment amoureux déploie sa vigueur et sa ferveur avec le minimum de perturbation, comme s'il n'écoutait que soi. Partout donc, l'inévitable fusion des énergies psychiques n'autorisera le libre développement auto-normé de chacune d'elles que si aucune n'est liée à un aspect ou à un stade spécialisé des autres, mais à ce qu'elles ont toutes de très général ; ainsi seulement peut apparemment s'instaurer la distance entre elles qui permet à chaque fois l'épanouissement différencié d'une première par rapport à une seconde et *vice versa*.

De ce type relève le cas qui nous occupe ici. Les séries purement spirituelles des processus psychiques ne sont pas totalement séparables de celles qui portent les intérêts économiques ; le caractère fondamental de ces dernières s'y oppose, non dans le détail ou par exception, mais dans les relations courantes unissant la vie individuelle et la vie sociale. La liberté absolue, sans perturbation, du travail proprement intellectuel s'en trouve restreinte, mais à un degré d'autant moindre qu'il n'y aura pas de liaison avec un objet économique spécial. Pour peu qu'on réussisse à porter la série des intérêts économiques à son plus haut degré de généralité, la série spirituelle acquiert vis-à-vis d'elle une distance qu'elle ne saurait maintenir si l'autre, fixée sur un objet spécifique, requérait une attention spécifique. Le type de possession le plus adéquat sous cet angle fut longtemps — on l'a déjà mentionné —, la propriété foncière. Son mode d'exploitation, la possibilité d'utiliser directement ses produits d'un côté, de les écouler régulièrement de l'autre, permettent une relative différenciation de l'énergie intellectuelle, à l'abri des perturbations ; mais il fallait l'économie monétaire pour accentuer le phénomène à un tel point qu'on pouvait désormais devenir un pur travailleur intellectuel, et en quelque sorte rien d'autre. L'argent se réduit tant à la stricte valeur économique, il se distingue tant de tout objet économique particulier, qu'il laisse la plus grande liberté, au sein du contexte psychologique, à la pure activité intellectuelle. Celle-ci est donc distraite au minimum, et la différenciation des multiples séries intérieures, qu'on peut aussi référer en l'occurrence à l'être et à l'avoir, se trouve accrue au maximum, si bien que sont permises la totale concentration de la conscience sur les intérêts non matériels et, en vertu de la division du travail, l'autonomie de l'intellectualité — qui justement se traduit par l'émergence des

classes mentionnées plus haut, uniquement vouées aux productions de l'esprit. Ainsi a-t-on en partie attribué l'épanouissement intellectuel de Florence, en comparaison de Gênes et de Venise pourtant ni moins opulentes ni moins talentueuses, au fait que ces deux dernières s'étaient enrichies essentiellement au Moyen Age par le négoce, mais les Florentins dès le XIII[e] siècle en tant que banquiers surtout. Ce type d'activité requérant, dit-on, moins de travaux particuliers, ils auraient eu davantage de loisir pour cultiver des intérêts supérieurs ! — Un autre phénomène, contraire de prime abord aux effets libérateurs de l'argent parce qu'il rapproche de plus en plus étroitement celui-ci de la personne, revêt finalement le même sens : il s'agit de l'évolution de l'impôt direct. Dans les premières décennies du XIX[e] siècle, il était partout lié à l'objet : les biens fonciers, immobiliers, les professions et les possessions de toutes sortes fournissaient le support de l'impôt, quelle que soit la situation personnelle du propriétaire, de l'industriel ou du commerçant, qu'ils aient des dettes ou tirent un bénéfice normal de leur affaire. Ce type de fiscalité n'est pas plus adapté à l'individualité comme telle que la capitation, le plus impersonnel de tous les impôts connus ; car même l'impôt réel frappe le possesseur de l'objet qui, individuellement déterminé par cette possession d'une manière ou d'une autre, est donc différent des personnes qui n'en ont pas de strictement égale. Dans l'Allemagne du Moyen Age s'était déjà opérée la distinction entre les paysans serfs et les tenanciers à cens, ceux-ci ayant davantage de droits ; les premiers acquittaient une redevance par tête, la même pour tout membre de la ferme ou du canton, les seconds se voyaient reconnaître des conventions individuelles, variables en fonction de leur situation objective. A l'impôt sur l'objet, qui constitue dans l'ordre non certes chronologique mais en quelque sorte systématique le second stade de l'évolution tendant au personnalisme, devait historiquement succéder l'impôt cédulaire. Là encore, ce n'était pas davantage le véritable revenu individuel qui servait de base : on forma au contraire de grandes catégories en fonction des différences économiques et sociales les plus marquantes, catégories dans les vastes limites desquelles était intégré l'individu, mais d'après sa situation économique et sociale d'ensemble. L'actuel impôt d'Etat est le premier à frapper le revenu personnel avec précision, si bien que toute réalité

objective particulière se trouve là réduite à un simple élément, à un matériau non décisif en soi. A bien y regarder, ce moulage toujours plus étroit de l'impôt sur la situation personnelle, qui se produit avec l'extension de l'économie monétaire, signifie une liberté croissante de la personne. Car il relève de cette différenciation des séries de l'existence, où chacune, en restant strictement à l'intérieur de son propre territoire, laisse chaque autre libre de soi dans la mesure du possible. C'est justement le principe le plus objectif — la capitation — qui ménage le moins la spécificité des situations personnelles ; de même tout autre impôt qui n'est pas exactement fonction du revenu individuel déborde-t-il, puisque nécessairement payé par celui-ci, au-delà de son domaine proprement dit, pour empiéter sur un autre où il n'est pas strictement à sa place. On voit se reproduire là entre les éléments de l'économie, comme bien souvent, le processus que nous avions vu se développer entre eux et les autres éléments de la vie. Pareille connexion était à l'œuvre au XVIII[e] siècle quand, à l'aube des idées libérales, on demanda que le minimum vital de l'individu soit exempté d'impôt, et qu'il soit fixé différemment selon les différentes classes : donc de nouveau ici cette tendance à mouler l'impôt sur les situations particulières, négativement d'abord, en ce qu'il épargnait, et à ne pas s'attaquer à l'existence même des personnes. Et si récemment les impôts sur la fortune ont à leur tour quelque peu infléchi cette évolution, puisqu'on les prélève sur les valeurs en argent et en biens sans considération des revenus que celles-ci rapportent, c'est justement le fait de points de vue sociaux, peu intéressés à la liberté individuelle comme telle. Ainsi des instances positives aussi bien que négatives montrent-elles qu'avec l'importance croissante de l'argent, l'impôt, ombre de la propriété, se localise d'une manière de plus en plus différenciée dans la série qui lui convient exactement, et en se moulant souplement sur elle laisse la plus grande liberté possible aux autres séries, c'est-à-dire à la totalité de l'être, économique ou non.

Qu'à travers les impôts le rapport de l'Etat aux citoyens soit essentiellement déterminé selon les lois de l'économie monétaire, voilà une corrélation de grande importance pour le présent résumé. On l'exposera comme suit. Quand les classes se distinguent principalement d'après le revenu en argent, une politique comptant avec chacune comme s'il s'agissait d'un tout

demeure très limitée, parce que les intérêts objectifs les plus divers se lient à un même revenu financier, et que donc toute mesure prise en faveur d'une de ces classes lèse inévitablement toutes sortes d'intérêts en son sein. Ainsi par exemple ne saurait-il y avoir de politique homogène en direction de la classe moyenne, si on range dans cette catégorie les revenus de 1 200 à 3 000 mark, car les commerçants, les ouvriers, les paysans, les employés, les artisans, les fonctionnaires et les rentiers ici inclus n'ont d'intérêts parallèles sur aucun point ou presque de la législation. Les questions de tarifs douaniers, de protection du travail, de droit de coalition, de soutien au grand et au petit commerce, de réglementation professionnelle, sans compter celles de l'allocation-logement ou du dimanche férié, trouveront les réponses les plus contradictoires au sein d'un tel agrégat. Il en va de même des rapports entre la grande industrie et la grande propriété foncière, qui appartiennent à la même classe si on s'en tient à leurs revenus, mais souvent à des camps totalement divisés en fonction de leurs besoins politiques. Ainsi les catégories constituées selon le critère formel du revenu financier perdent-elles généralement de leur signification pratico-politique. Mais l'Etat n'en est que davantage renvoyé à des mesures convenant à la globalité et à la diversité des intérêts. Pareille évolution a beau être déviée ou recouverte par d'innombrables forces contraires, en principe la substitution du regroupement par taux de revenu au regroupement par profession et origine fait que les intérêts qualitatifs non exprimables quantitativement détruisent la signification externe des ensembles sociologiques, et renvoient la politique à un niveau objectif, au-delà de ces classifications. Or ceci relève d'une corrélation fort typique entre la plus parfaite objectivité et le plus parfait respect du subjectif — corrélation qui s'était révélée à travers l'exposé de l'évolution fiscale.

Montrons maintenant que l'argent donne la possibilité technique d'établir cette corrélation également au sein des rapports sociaux de base. J'ai mis l'accent à plusieurs reprises sur la théorie médiévale qui assignait à chaque marchandise un prix juste, c'est-à-dire objectivement adapté, reposant sur l'égalité arithmétique de la valeur monétaire et de la valeur concrète, et qui cherchait à fixer légalement ce prix, contre les hausses et contre les baisses. Le résultat ne pouvait être que subjectif au

mauvais sens du terme : évaluations arbitraires, insuffisantes, forgeant avec la constellation du moment les entraves du mouvement à venir. Renonçant à cette équivalence directe, on approcha bien mieux d'une adaptation juste des prix quand on reconnut pour causes déterminantes de ceux-ci l'état global de l'économie, les multiples forces de l'offre et la demande, la productivité fluctuante des hommes et des choses. Bien que cela ait exclu désormais une fixation des prix imposée aux individus, et ait laissé nécessairement à ces derniers le calcul d'une situation toujours mouvante, la formation de ces prix dépendit alors d'un bien plus grand nombre de facteurs réellement opérants, et devint plus adaptée, plus juste objectivement. Or on peut concevoir que cette évolution se perfectionne encore. Un idéal de justice plus poussé régirait la formation des prix si leur niveau se trouvait déterminé non seulement par les complications et les transformations de tous les facteurs supra-individuels, mais aussi par le degré de fortune personnel des consommateurs. La situation des individus n'est-elle pas aussi une donnée objective, qui compte beaucoup dans l'achat isolé, mais ne s'exprime pas du tout en principe, aujourd'hui, dans la formation des prix ? Qu'on pense à l'occasion en faire le constat enlève à l'idée son caractère à première vue paradoxal. Parmi les phénomènes que j'ai précédemment résumés comme le *superadditum* de la richesse, nous en avons rencontré une forme à vrai dire très outrée : le pauvre payait la même marchandise plus cher que le riche. Mais l'inverse se produit aussi maintes fois : les gens sans moyens savent bien souvent couvrir leurs besoins à plus bas prix, et pas plus mal pour autant que les gens fortunés. Dans le cas des honoraires médicaux, la régulation des prix en fonction de la situation du consommateur prend un accent particulier ; il est légitime dans certaines limites que le patient paye le médecin « selon ses moyens ». C'est spécialement justifié par le fait que le malade se trouve dans un état de contrainte ; il lui faut absolument le médecin, et celui-ci doit par là-même s'attendre à la rétribution inégale de prestations égales. Mais le citoyen se trouve aussi dans un même état de contrainte face à l'Etat : il ne saurait se passer de ses services, le voulût-il qu'il ne pourrait les refuser. Donc il est dans l'ordre qu'en échange l'État demande au pauvre une moindre contribution, des impôts plus faibles, et pas seulement parce qu'il offre une plus grande utilité au riche. A vrai

dire, l'équilibrage entre le service rendu et le service en retour est depuis longtemps reconnu inadéquat, son objectivité extérieure a cédé la place au principe de la capacité productive. La nouvelle équation n'est pas moins objective que l'ancienne, sauf qu'elle inclut parmi ses éléments les ressources des personnes ; elle a même une objectivité bien plus adaptée, puisque la non prise en compte de la situation économique globale de l'individu dans la formation des prix — surtout quand il s'agit de l'indispensable — frappe cette dernière d'un certain arbitraire : elle ne recoupe pas exactement l'état réel des choses. Dans le même genre, il y a les honoraires d'avocat selon l'importance de l'objet en litige. La personne devant aller en justice à cause d'une affaire de 20 mark est en droit de demander à son avocat le même effort pour peu, que tel autre menant procès à cause de mille fois plus. L'avocat est donc aussi payé « selon les moyens » du client, encore que ceux-ci s'expriment là en fonction d'une donnée plus objective que chez le médecin. Le même principe inspire d'autres propositions : par exemple (et nous aurons à y revenir), que les amendes soient fixées par la loi non dans l'absolu, mais en fonction du taux des revenus ; ou que l'importance de l'objet litigieux donnant droit de faire appel à l'instance judiciaire la plus élevée ne se chiffre plus comme jusqu'ici par une somme, mais par une fraction déterminée des ressources du plaignant. Mieux encore, on a récemment voulu faire d'un système de prix variables, selon le pouvoir d'achat du consommateur, la panacée de la politique sociale, offrant les avantages du socialisme sans ses inconvénients. Ce qui nous intéresse ici n'est pas tant la justesse d'une telle proposition que son existence même : elle marque un curieux aboutissement du trafic économique. Nous avons vu l'évolution de celui-ci débuter par des changements de propriété strictement personnels, subjectifs : le cadeau et la rapine. L'échange qui met en relation les choses à la place des hommes, instaure le stade de l'objectivité. Celui-ci est d'abord d'un formalisme rigide, puisqu'elle se réalise soit à travers des *quanta* fixes d'objets troqués, soit au moyen de prix légalement taxés ; ainsi dépend-elle entièrement, dans son contenu, des contingences subjectives, malgré les apparences extérieures. Plus libre, le trafic commercial des temps modernes devait élargir cette objectivité en faisant entrer dans la détermination des prix tous les facteurs

variables et dus aux contingences : l'objectivité du trafic gagna en élasticité, donc en extensivité. Enfin, la proposition ici débattue cherche également à objectiver les facteurs les plus individuels : la situation économique de l'acheteur isolé doit pouvoir modifier le prix de l'objet dont il a besoin. Ce serait l'opposé ou du moins le complément de la théorie du prix de revient : celle-ci affirme que le prix dépend des conditions de la production, et cette autre, qu'il doit dépendre des conditions de la consommation ou tout au moins varier avec celles-ci. A supposer que dans ce dernier cas soient préservés les intérêts du producteur — ce qui n'est pas exclu logiquement bien qu'utopique —, le prix de tout achat exprimerait alors adéquatement toutes les situations individuelles qui en sont le fondement ; tout le subjectif serait devenu facteur objectivement régulier de la formation des prix. Pareille évolution recouperait par exemple une conception philosophique du monde qui reconnaîtrait comme des constructions subjectives toutes les données objectives initiales : en les ramenant absolument au moi, elle leur conférerait pour la première fois l'unité, la cohérence, la concrétude tangible qui font le sens et la valeur propre de ce que nous appelons objectivité. De même qu'ici le sujet dépasserait son opposition à l'objet parce qu'il aurait entièrement absorbé donc aboli celui-ci, de même se trouve-t-elle surmontée à son tour dans l'autre cas, du fait que le comportement objectif a intégré tout le subjectif, sans laisser de reste qui puisse encore alimenter la contradiction.

S'agissant de notre contexte, l'important est que la notion d'argent rend possible cette formation idéale, et son approximation fragmentaire par la réalité. En effet, l'ensemble des facteurs économiques liés à la situation ne peut intégralement servir à la détermination des prix que s'il existe pour eux tous une expression identique de la valeur. Seule la réduction à un commun dénominateur fonde, entre les divers éléments des situations individuelles, l'unité qui leur permet de coopérer dans de justes proportions à l'établissement des prix. Or c'est bien la grandiose prestation de l'argent que de faciliter, par le nivellement du multiple, la manifestation et l'activité parfaitement adéquates de chaque complication individuelle — comme si toutes les formes spécifiques avaient d'abord à être refondues dans l'élément premier qui leur est commun pour

offrir la pleine et entière liberté du remodelage individuel ; et pareille prestation est la condition d'un processus évolutif qui assainirait les prix de toute rigidité violentant les situations individuelles, et qui traduirait ce dessein non sans véhémence par le principe social des prix inégaux — lesquels à vrai dire promettent justement une relative égalité eu égard à la situation des consommateurs, et façonnent ainsi les conditions subjectives, en les intégrant totalement, d'après le principe d'une entière objectivité. Toute objectivité commence pour la conscience avec l'opposition absolue au sujet, la distinction opérée ne saurait être alors assez tranchante pour délivrer l'objet de son unité naïve ou confuse avec le sujet ; le stade supérieur de l'esprit ramène ensuite un concept d'objectivité large qui intègre en lui le sujet ; celui-ci n'a plus besoin de l'opposition initiale dans son immédiateté pour être en soi ferme et clair : au contraire, il devient à ce stade l'élément d'une image objective du monde ou d'un aspect de ce dernier.

Eu égard à la formule initiale (l'argent dissocie l'être et l'avoir) dans laquelle est à replacer aussi cette évolution — l'argent ne fait jamais qu'exprimer le plus nettement, et conclure approximativement, un processus déjà en cours à d'autres stades de la vie historique. Tant que fut maintenu le régime de la « gens », la liaison des particuliers à la terre reste inébranlable. Car d'un côté, la gens était la première propriétaire du sol, et de l'autre elle englobait totalement l'individu dans ses propres intérêts ; ainsi formait-elle le lien entre son être et son avoir, ce dernier n'étant pas encore individualisé de toute façon. Par la suite l'appropriation privée du sol, si étroitement qu'elle semblât unir la personne et la possession, rompit à vrai dire le rapport de principe entre eux, puisqu'on pouvait désormais tout entreprendre avec sa propriété. La pénétration de l'économie monétaire permit d'abord, dans les villes médiévales, qu'on emprunte sur la terre, qu'on en tire pension, sans que pour autant la personne du propriétaire en soit atteinte, ni sa position sociale diminuée. Cette même économie monétaire poussa si loin la dissociation du sol et de la personne du propriétaire que la limitation de la pleine propriété, telle que l'entraînait l'hypothèque, ne devait plus être ressentie ainsi qu'auparavant comme un amoindrissement du propriétaire. Hypothéquer ou vendre apparaît comme la conséquence extrême, de toute façon

impossible sans l'argent, du divorce entre la personne et la terre ; mais le processus avait débuté avant l'argent lui-même, au moment où le régime de la gens s'était dissous. Analogue est l'évolution ultérieure, qui conduisit du régime patriarcal à l'Etat de droit, accordant l'égalité de tous les citoyens devant la loi. Elle aussi veut dire un détachement de l'être par rapport à l'avoir et *vice versa* : la position sociale n'est plus déterminée par la propriété rurale, ni d'un autre côté celle-ci par l'appartenance à la classe nobiliaire. Une quantité de changements sociaux poussent à ce résultat : affaiblissement de la noblesse dû à l'augmentation quantitative des classes inférieures ; division du travail parmi ces dernières, qui génère une sorte d'aristocratie en leur sein, tout en les rendant plus nécessaires à la noblesse rurale ; liberté de mouvement accrue des classes non liées à la propriété foncière, etc. Toutes ces forces ont dû agir, par exemple, à la fin du « Moyen Age » grec, lorsqu'en outre se développent le commerce maritime et l'expansion coloniale, Athènes acquérant, depuis le VII[e] siècle, la suprématie économique ; en venant s'ajouter, l'économie monétaire parachève l'évolution ; désormais, le propriétaire foncier a aussi besoin d'argent pour rester au même rang que les riches parvenus, et cet argent, sous forme d'hypothèque, de bénéfice tiré des produits ou de la terre elle-même, s'interpose entre lui et sa propriété, si bien qu'il rend le propriétaire indépendant de la qualité de la possession, efface la coloration personnelle de cette dernière, et entraîne ainsi une égalité de droits croissante entre lui et les autres classes. Le principe d'un même droit pour tous, tel qu'il finit par prévaloir dans les démocraties grecques, traduit ainsi l'absence de cette détermination qualitative, qui rayonnait de l'avoir vers l'être et inversement ; mais là encore, l'économie monétaire se présente simplement comme le facteur et l'expression les plus puissants, en quelque sorte les plus conscients, d'un mouvement à base beaucoup plus large. Chez les Germains aussi, dans les temps les plus reculés, nous voyons que la propriété de la terre ne concernait pas un objet indépendant, mais découlait de l'appartenance personnelle de l'individu à la communauté de la Marche. La terre n'était pas en soi un objet qualifié de telle sorte que l'individu se fût approprié avec elle ses significations et ses conséquences : au contraire, c'est parce que la personnalité avait ce sens déterminé que lui était attachée une

terre déterminée. Mais cette liaison personnelle avait disparu dès le xe siècle, remplacée par une indépendance des biens-fonds dans laquelle on pourrait voir une personnification de ceux-ci. Ainsi s'amorça la tendance à les morceler pour les entraîner dans l'agitation de toute la vie économique ; et lorsque cette tendance trouva finalement sa limite dans la stabilité inhérente à leur essence, l'argent, cet objet économique étranger entre tous à la personnalité, se substitua à eux. Mais ce n'était jamais que la substance la mieux faite pour exprimer intégralement ce divorce entre l'être et l'avoir, qui avait auparavant déjà commencé à marquer de son empreinte la propriété foncière. Le xiiie siècle, enfin, montre le même phénomène vu sous son autre face et à l'autre bout de l'échelle sociale. Cette époque a porté à un très haut niveau la liberté paysanne, surtout dans l'Est allemand, dont la colonisation fut l'œuvre de paysans libres, et cela en étroite connexion avec l'économie monétaire, relativement fort développée alors. Peu après néanmoins se produisit un renversement : la seigneurie se répandit, en particulier à l'est de l'Elbe, et s'efforça non sans succès d'attacher le paysan à la glèbe ; en même temps, l'économie monétaire était à nouveau refoulée par l'économie naturelle. L'enchaînement du paysan à sa position économique, de son être à son avoir, va de pair ici avec le déclin de l'économie monétaire. Ce dernier phénomène a pu être abordé comme l'origine du premier, mais ce n'est que la plus visible de toutes les causes qui conduisirent alors à la formation des seigneuries. Si en soi l'argent, vu comme objet de propriété, est séparé de l'être du possesseur par une sorte de couche isolante, il constitue dans le rapport historique entre l'être et l'avoir le facteur le plus tranché et le plus tranchant, le plus symptomatique dirai-je, de tous ceux qui occasionnent l'alternance universelle entre le resserrement et le relâchement d'un tel rapport.

Si donc la liberté a pour sens d'autonomiser réciproquement l'être et l'avoir, et si l'argent disloque et brise plus nettement que tout la détermination de l'un par l'autre — il n'en existe pas moins, face à cela, une notion différente de la liberté, plus positive, qui à un stade différent resserre de nouveau les liens de l'être et l'avoir, sans cesser de trouver en l'argent, pour autant, sa réalisation la plus énergique. Je reprends la définition précédente de la propriété : elle n'est point, malgré les

apparences, réception passive d'objets, mais action sur eux et avec eux. Cela étant, aucune possession, fût-elle la plus étendue, la moins limitée, ne peut rien d'autre avec les objets que de leur imprimer le vouloir du moi : si je possède une chose, cela veut justement dire qu'elle n'oppose pas de résistance à mon vouloir, que celui-ci peut s'imposer à elle ; et quand je prétends d'un être humain que je le « possède », c'est parce qu'il cède à ma volonté, que — harmonie naturelle ou violence suggestive — mon être, mon vouloir se prolongent en lui. De même que mon corps est mien, et cela plus que tout autre objet, pour la raison qu'il obéit plus directement et plus complètement à mes impulsions psychiques, ces dernières s'exprimant à travers lui relativement tout entières : de même chaque chose est-elle mienne dans la mesure où cela vaut aussi pour elle. Que d'une chose on « puisse faire ce qu'on veut », n'est point un simple effet de la possession, mais le sens propre de celle-ci. Ainsi le moi est-il entouré de toutes ses « possessions » comme d'un domaine où ses tendances, ses traits de caractère, acquièrent une réalité visible ; domaine qui forme une extension du moi, celui-ci n'étant plus que le centre qui émet ses fulgurations au cœur des choses ; et les choses sont miennes à partir du moment où elles se rendent au droit et à la force qu'aura le moi de les façonner comme bon lui semble. Cet étroit rapport au moi, qui fait apparaître la propriété comme la sphère et l'expression de ce dernier, ne se noue pas seulement le temps qu'elle dure et se conserve. Au contraire, il est tout à fait conforme à notre conception de la propriété entendue comme une somme d'actions, que la cession de valeurs par voie d'échanges ou de cadeaux puisse créer un sentiment accru de la personnalité, ce type d'attrait lié au désintéressement, au sacrifice de soi, qui signifie à vrai dire une élévation de soi par le détour d'un amoindrissement. On ne ressent souvent la propriété qu'au moment de s'en dessaisir, tout comme on ressent avec la plus grande énergie un élément corporel lors de son ablation. L'attrait de l'avoir s'accentue si fortement à l'instant du dessaisissement — douleur ou jouissance — que ce dernier n'a jamais lieu sans ce prix. Il s'agit là — comme avec l'acquisition — d'un « moment éminemment fécond » : ce pouvoir de la personne que symbolise la propriété, atteint son sommet le plus évident avec cette façon extrême d'en disposer — comme c'est le cas aussi, *mutatis mutandis*, dans la volupté de la destruction. Quand par

conséquent on rapporte au sujet des Bédouins que la mendicité, le don, et le pillage sont chez eux des notions réciproques et des conduites nécessairement connexes, c'est la preuve, vu surtout le caractère très individualiste de ces ethnies, que toutes ces différentes actions relatives à la propriété expriment, avec différents symptômes et dans différentes directions, un sens et une valeur de base communs à tous les objets de propriété : à savoir qu'en eux la personnalité se vit, s'imprime et s'élargit jusqu'à épuisement de ses possibilités. Aussi est-il décisif pour la compréhension de la propriété que la frontière marquée entre elle et le moi, entre l'intérieur et l'extérieur, soit reconnue pour très superficielle et traitée fluidement au profit d'une vue plus approfondie. D'un côté, tout le sens de la propriété consiste à déclencher certains sentiments et certaines impulsions de l'âme, de l'autre, la sphère du moi s'étend au-delà de ces objets « extérieurs » pour mieux pénétrer en eux, de même qu'avec le mouvement de l'archet ou du pinceau le processus en cours dans l'âme du violoniste ou du peintre tend à se prolonger continûment. Tout comme un objet extérieur resterait insignifiant en tant que propriété s'il ne se muait en valeur psychique — ainsi le moi se réduirait-il à un point sans extension, s'il n'avait autour de lui les objets extérieurs qui laissent s'imprimer en eux ses tendances, son énergie, et sa manière individuelle, parce qu'ils obéissent, c'est-à-dire lui appartiennent. Je trouve donc vraisemblable aussi que l'appropriation privée, dans son évolution, n'ait pas visé le plus rapidement ni le plus intensément les produits du travail comme tel, mais les outils de travail, armes incluses. Car ce sont les outils qui fonctionnent le plus directement comme une prolongation des membres du corps, c'est à leur extrémité que s'éprouve d'ordinaire la résistance des choses à nos impulsions ; aussi le moment actif inhérent à leur possession est-il plus grand qu'ailleurs, et ils sont pour cette raison, avec le corps tout entier, intégrés au plus profond du moi. Une telle interprétation de la propriété est seule à montrer la voie sur laquelle la conception du monde propre à l'idéalisme et à la liberté se trouve complétée par son contraire : les choses doivent pénétrer dans le moi, mais le moi aussi dans les choses.

On pourrait dire que toute appropriation est en quelque sorte un accroissement de la personnalité au-delà des dimensions de

l'individu — comme on l'a dit aussi de la procréation. Dans les deux cas, la sphère individuelle dépasse les frontières qui la caractérisent à l'origine, le moi se prolonge par-delà ses dimensions immédiates, s'étire vers un au-dehors qui est cependant « sien » au sens large. Dans quelques ethnies malaises n'appartiennent au père que les enfants nés après le paiement de la fiancée, tandis que ceux nés avant — du même mariage indiscutablement — appartiennent à la famille de la mère. Cette clause s'explique naturellement par un motif purement extérieur : les enfants sont des objets de valeur que l'on cède en mariant une jeune fille, mais que l'on retient jusqu'à l'acquittement du prix pour la mère elle-même. Cette clause, cela dit, révèle néanmoins la relation profonde entre la descendance et la propriété. Le mari, en somme, a le choix d'élargir la sphère de sa puissance par l'acquisition de ses enfants ou en ne donnant pas ce qu'il doit. Dans les Védas, on lit à propos des premiers moines brahmaniques : « Ils cessent d'aspirer à des fils et d'aspirer à des biens. Car l'aspiration à des fils c'est aussi l'aspiration à des biens. Il y a, dans un cas comme dans l'autre, aspiration. » Voilà qui certes ne permet pas encore de conclure à une identité de contenu entre les deux ambitions : mais il est caractéristique qu'elles soient justement prises en exemple pour démontrer l'identité de toute ambition. En engendrant son semblable, le moi se prolonge au-delà de sa limitation première, de la même façon que, en disposant de sa propriété, il imprime à celle-ci la forme de sa volonté. Au demeurant, la notion de la propriété comme simple élargissement de l'individualité se trouve non point récusée, mais au contraire profondément confirmée par tous les cas où le sentiment de la personnalité, quittant le centre du moi, se reporte sur la couche environnante de ses possessions — de même que l'interprétation du phénomène de la descendance et de la famille comme une expansion du moi n'est infirmée en rien par le fait que les intérêts directs de ce moi peuvent finalement s'effacer devant ceux des enfants. Dans l'Angleterre médiévale, c'était le signe d'une position serve que de ne pouvoir marier une fille ou vendre un bœuf sans le consentement du lord. Mieux encore, quiconque en avait le droit passait souvent pour libre, quand bien même il eût à s'acquitter de corvées personnelles. Que le sentiment du moi déborde de ses frontières immédiates pour investir des objets ne le touchant

qu'indirectement, voilà qui prouve assez la signification de toute possession : c'est-à-dire combien la personnalité pénètre au cœur des choses possédées et trouve sa sphère d'extension dans la maîtrise qu'elle exerce sur ces dernières. D'où cet étrange phénomène que la totalité de l'avoir, occasionnellement, apparaîtra comme l'équivalent de la totalité de l'être. Il y avait dans la France médiévale une catégorie déterminée de serfs à laquelle s'appliquait la disposition juridique suivante : ils pouvaient accéder à l'état de liberté en abandonnant à leur seigneur l'ensemble de leurs biens.

Or ceci a de multiples effets quant à la compréhension des modes de propriété. Si la liberté, c'est la réalisation sans entraves de la volonté, alors nous semblerons d'autant plus libres que nous posséderons davantage ; car le sens de la possession, avions-nous reconnu, consiste à faire de son contenu « ce que nous voulons » ; avec la possession d'autrui, ou avec ce qui échappe en général à toute possession, nous n'avons plus la « liberté » d'agir comme nous l'entendons : c'est pourquoi, dans l'esprit même de notre conception de la liberté, la langue latine et longtemps aussi l'allemande ont associé à ce terme l'idée d'un privilège, d'une faveur particulière. Or la liberté trouve sa limite dans la nature même de l'objet possédé. C'est déjà fort sensible quand il s'agit de cet objet que nous croyons posséder avec un minimum de restrictions, notre corps. Il ne cède aux impulsions psychiques, lui aussi, que dans le respect des lois propres qui le constituent, et notre volonté ne peut exiger de lui certains mouvements et certaines prestations avec une quelconque chance de succès. Et ainsi de tous les autres objets. Ma liberté vis-à-vis de tel morceau de bois que je détiens va certes assez loin pour que je puisse tailler toutes sortes d'outils dedans ; mais elle se paralyse dès que je veux en fabriquer d'autres qui exigent la dureté de la pierre ou l'élasticité du caoutchouc. Ce que notre vouloir peut faire d'une chose ressemble finalement à ce que l'artiste peut tirer de son instrument. Il a beau loger son sentir et son savoir au plus profond de son instrument, sans être à même de prévoir la limite jusqu'où il peut se le soumettre : cette limite n'en existe pas moins quelque part ; au-delà d'un certain seuil, la structure de l'instrument ne lui permet pas de céder plus à l'âme ; c'est le point à partir duquel les choses ne nous « appartiennent » plus. Oublier cette limite de principe qui régit l'appartenance est

évidemment une tentation de l'époque actuelle, où la présence d'inadaptations et simultanément le besoin irréfréné de liberté, de possession, nous font demander aux choses infiniment plus qu'elles ne peuvent nous donner, vu leur nature et la nôtre. Je rappellerai l'incompréhension — en voie de se corriger quelque peu tout récemment — pour le matériau dans l'art ; je rappellerai aussi que le bonheur et la paix sont de plus en plus attendus des conditions de vie extérieures — la véritable culture, des progrès de la technique — la satisfaction et l'accomplissement de l'individu, de la structure objective de la société.

En gros cependant, la volonté est tellement ajustée à nos conditions de vie qu'elle ne demande pas aux choses ce qu'elles ne sauraient fournir, et que la restriction de notre liberté inhérente aux lois mêmes de la possession n'inspire pas de sentiment positif à leur égard ; néanmoins se laisserait constituer une échelle des objets en fonction des questions suivantes : dans quelle mesure la volonté peut-elle s'emparer d'eux, à partir d'où lui restent-ils fermés, jusqu'où donc peuvent-ils réellement être « possédés » ? L'argent représenterait sur cette échelle le degré extrême. Avec lui en effet disparaît bel et bien l'élément inaccessible que les objets se réservent pour eux mêmes et qui se refuse à toute possession, aussi peu limitée soit-elle. L'argent donc n'a pas du tout cette structure propre qui fait que les autres choses, qualitativement déterminées, se dérobent à notre volonté, aussi étroitement que nous les possédions juridiquement parlant ; il se plie avec une égale facilité à toute forme et à toute fin que cette volonté entend lui imprimer ; seules peuvent encore nous créer difficulté les choses qui se trouvent derrière lui ; mais pour sa part, il se prête indistinctement à toute directive, quels que soient la nature de l'objet, le degré de diffusion, le rythme de dépense ou de retenue. Ainsi offre-il donc au moi la possibilité la plus résolue et la plus complète de déployer sa vie au cœur d'un objet — certes dans les limites qu'il lui fixe par son absence de qualité, limites de ce fait purement négatives, n'émanant point, comme avec toutes les autres choses, de sa nature positive. Tout ce qu'il est et tout ce qu'il a, il le cède sans réserve au vouloir humain, se laissant totalement absorber par lui, et si sa prestation n'est pas plus élevée que cela, il n'y a point au-delà de ce type de limite, comme pour tous les autres objets, une part réservée, indocile de son existence, mais tout simplement rien.

Avec l'argent, nous tenons l'objet formellement le plus docile et en même temps, à cause de ce qui le rend tel, c'est-à-dire de sa totale vacuité, le plus indocile : dès qu'il tombe en notre possession il nous appartient d'emblée, d'un seul coup en quelque sorte, absolument et sans aucune restriction, si bien que nous ne pouvons désormais rien en tirer de plus. On dira généralement : un objet ne peut être quelque chose pour nous que s'il est quelque chose en soi ; c'est donc en fixant une borne à notre liberté qu'il lui ouvre un espace. Cette contradiction logique, entre les deux pôles de laquelle se réalise néanmoins l'unité de notre attitude envers les choses, atteint son maximum avec l'argent : il est pour nous bien plus que toute autre possession, puisqu'il nous obéit sans réserve — mais aussi bien moins, puisqu'il n'a aucun contenu à s'approprier qui dépasse la forme de la possession. Nous l'avons donc plus que toute autre chose, mais avec lui nous avons moins qu'avec toute autre chose.

Cette docilité de l'argent trouve, comme tant de ses effets consubstantiels, son expression la plus pure et la plus accentuée en la Bourse, où l'économie monétaire se cristallise dans une figure autonome, de même que l'organisation politique se cristallise dans l'Etat. Les fluctuations de cours, en effet, relèvent à maints égards de motivations psycho-subjectives, qui à ce degré de virulence et d'indépendance par rapport à tout fondement objectif, défient toute comparaison. Il serait évidemment superficiel de prétendre pour autant que bien rarement, à de tels mouvements boursiers, correspondent de réelles modifications de la validité propre des objets particuliers qui font la base des titres. Car cette validité, dans ce qu'elle signifie pour le marché, ne réside pas simplement dans les qualités intrinsèques de l'Etat ou de la brasserie, de la mine ou de la banque, mais dans leur relation à tous les autres contenus du marché ainsi qu'à la situation de ceux-ci. Ce n'est donc pas sans fondement objectif que par exemple de graves insolvabilités en Argentine pèsent sur le cours de la rente chinoise, bien que la sûreté de cette dernière ne soit pas plus altérée par un tel événement que s'il arrivait je ne sais quoi sur la lune. La valeur de cette rente dépend, malgré toute sa fermeté extérieure, de la situation globale du marché, dont l'ébranlement à partir d'un point donné peut avoir des répercussions défavorables sur l'exploitation ultérieure des bénéfices en question. Mais au-delà de cette cause objective —

supposant néanmoins la synthèse de l'objet particulier avec bien d'autres — qui occasionne les changements de cours, il y a encore celle qui découle de la spéculation elle-même : car les paris sur la cotation future d'un titre ont l'influence la plus considérable sur la cotation présente. Dès que par exemple un puissant groupe financier, pour des raisons qui n'ont rien à voir avec la qualité du titre, investit dans celui-ci, son cours grimpe ; inversement, les boursiers peuvent aussi provoquer presque à volonté l'effondrement d'un titre par de pures manœuvres en Bourse. Ici donc, la valeur réelle de l'objet apparaît simplement comme le socle, en soi inimportant, sur lequel se développe le mouvement de la valeur marchande, parce qu'il lui faut bien se lier à une quelconque substance, plus exactement : à un nom ; la proportion entre la valeur factuelle et finale de l'objet, et d'autre part sa représentation par le titre boursier, a perdu toute stabilité. Là se révèle donc la docilité absolue de cette forme que les choses ont acquise avec l'argent, et qui les a entièrement détachées de leur assise objective ; désormais, la valeur obéit sans résistance notable aux impulsions psychologiques de l'humeur, de la cupidité, des opinions infondées, d'autant plus étonnamment qu'il existe une base de rapports réels aptes à fournir des critères d'évalution fort pertinents. Toute valeur ayant pris la forme argent s'autonomise par rapport à sa racine et à sa substance propre, pour se livrer sans réserve aux énergies subjectives. Et quand le pari lui-même peut marquer le destin des objets du pari, indépendamment de causes réellement données, alors trouve son expression la plus triomphale cette capacité de la forme/argent des valeurs à se laisser pénétrer et façonner par la subjectivité au sens le plus étroit.

Après tout cela, l'extension du moi que signifie la possession de l'argent est donc d'une nature bien particulière — à certains égards, c'est la plus complète que nous permette un objet, à d'autres, la plus limitée, vu que la docilité de l'argent, finalement, n'est jamais que celle d'un corps absolument fluide : certes il épouse toutes les formes, mais ne s'en laisse imprimer aucune, puisqu'au contraire chaque détermination de celles-ci provient seulement du corps qui l'enveloppe. Une telle constellation explique les faits psychologiques du type suivant. Quelqu'un me disait un jour éprouver le besoin d'acheter toutes les choses lui plaisant beaucoup, sans que ce soit pour lui ni pour les posséder ;

il tenait simplement à donner à ses goûts une expression active, à faire passer ces choses entre ses mains pour y apposer l'estampille de sa personnalité. L'argent favorise donc là une bien curieuse expansion de celle-ci : la personnalité ne cherche pas à s'orner elle-même de la possession des choses, peu lui chaut de les dominer ; un pouvoir momentané sur elles lui suffit, et alors qu'un renoncement à tout rapport qualitatif avec elles semblerait ne pouvoir lui offrir ni accroissement ni satisfaction, voilà que l'acte d'achat est justement ressenti comme tel parce que les choses, sous leur face monétaire, se montrent parfaitement obéissantes ; étant donné donc l'absolue docilité avec laquelle et l'argent et les objets, en tant que valeurs monétaires, suivent l'impulsion de la personnalité, cette dernière s'estime déjà comblée par un symbole de domination sur eux qui s'exerce d'ordinaire à travers leur possession réelle. La jouissance de cette pure symbolique de la jouissance n'est pas loin de verser dans la pathologie : voir le cas suivant, qu'un romancier français a emprunté visiblement à la réalité. Un Anglais, qui fréquentait certains milieux de la bohême parisienne, avait pour plaisir dans l'existence de se mêler aux plus folles orgies, mais sans rien consommer lui-même : il se contentait de payer à chaque fois pour toute la compagnie ; il surgissait, ne disait rien, ne faisait rien, réglait tout et s'esquivait. Un seul aspect des faits en question, le paiement, avait dû prendre la place du tout, au sentiment de cet homme. On soupçonnera une de ces satisfactions perverses dont parle tant la pathologie sexuelle, depuis peu ; par rapport à la prodigalité habituelle, qui elle aussi s'arrête au seuil de la possession et de la jouissance par rapport à la pure dépense d'argent, la façon de faire de notre homme est particulièrement surprenante parce que les jouissances, ici représentées par leur équivalent, le touchent de près et le séduisent fort directement. Le fait que l'on puisse d'une part s'abstenir de l'appropriation et de l'épuisement positifs des choses, et de l'autre ressentir leur simple achat comme un premier type de relation entre elles et la personnalité, comme une satisfaction propre, voilà qui s'explique justement par l'expansion que la pure dépense monétaire offre à ladite personnalité. L'argent construit le pont entre l'individu qui éprouve ce sentiment et le monde des choses ; en franchissant ce pont, l'âme éprouve le charme de posséder, y compris quand elle n'accède pas à la possession elle-même.

En outre, pareille relation forme un aspect du phénomène très complexe de l'avarice, dont l'importance est déjà apparue ci-dessus. L'avare trouvant son bonheur à posséder l'argent sans acquérir ni consommer d'objets particuliers, il faut bien que son sentiment de puissance soit alors plus profond et plus précieux que toute espèce de maîtrise sur des choses qualitativement déterminées. Et en effet ce genre de possession, avons-nous vu, comporte ses limites. L'âme avide, qui recherche une satisfaction intégrale et veut imprégner de soi l'élément dernier, intime, absolu des choses, subit de leur part les plus douloureux refus, car elles sont et restent une réalité pour soi, qui résiste à l'absorption totale dans la sphère du moi, et laisse donc s'éteindre dans la déception la plus passionnée des possessions. Or la possession de l'argent est exempte de cette secrète contradiction inhérente à toute autre. En payant la contrepartie de ne point approcher des choses elles-mêmes et de renoncer à toutes les joies spécifiques attachées à leurs particularités, l'argent procure un sentiment de domination, qui reste assez loin des objets sensibles à proprement parler pour ne pas se heurter aux limites de leur possession. Lui seul se laisse posséder entièrement, sans la moindre réserve, lui seul s'identifie totalement à la fonction mise en œuvre par son moyen. Aussi les joies de l'avare doivent-elles ressembler aux joies esthétiques. Ces dernières se situent également au-delà de l'impénétrable réalité du monde et s'en tiennent à son éclat scintillant, qui s'ouvre aussi complètement à l'esprit que l'esprit de son côté peut y entrer. Là encore, néanmoins, les phénomènes liés à l'argent ne sont jamais que les degrés les plus purs et les plus transparents d'une série dans laquelle le même principe se réalise avec d'autres contenus encore. J'ai fait la connaissance d'un homme, qui n'était plus tout jeune : père de famille pourvu d'une bonne situation, il passait son temps à apprendre toutes les choses possibles, les langues sans jamais les pratiquer, la danse à la perfection sans l'exercer, bref il se donnait les talents les plus divers sans en user ni même seulement vouloir en user. C'est tout à fait le type de l'avare : la satisfaction prise à la pleine possession des virtualités, sans jamais songer à leur actualisation. Mais il doit y avoir là aussi, pour cette raison, un attrait apparenté à celui de l'art : la maîtrise de la forme et de l'idée pure des choses ou de l'action, en comparaison desquelles toute avancée vers la réalité, au travers

des inévitables obstacles, contrecoups et insuffisances qu'elle présente, ne pourrait être qu'un amoindrissement, ne manquant pas de limiter notre sentiment de dominer totalement les objets par notre savoir-faire. La contemplation esthétique, possible en tant que pure fonction vis-à-vis de tout objet, et particulièrement facile, mais rien de plus, face au « beau », supprime comme jamais la barrière entre le moi et lesdits objets ; elle déroule l'image de ceux-ci comme s'ils étaient seulement déterminés par les lois essentielles de celui-là. D'où le sentiment de libération lié à la disposition esthétique : délivrance par rapport à l'obscure pression des choses, expansion du moi, en toute joie et liberté, au cœur de celles-ci, qui autrement le violenteraient de leur réalité. Voilà ce qui doit être la coloration psychologique du plaisir découlant de la simple possession de l'argent. L'étrange condensation, abstraction et anticipation de la possession des choses que signifie sa possession à lui, laissent à la conscience cette marge de jeu, cette capacité d'extension divinatoire à travers un médium sans résistance, cette intégration de tous les possibles, sans violence ni démenti de la part de la réalité — qui se retrouvent spécifiquement dans le plaisir esthétique. Et lorsqu'on définit la beauté comme une « promesse de bonheur », on renvoie là encore à l'identité formelle, dans l'univers psychologique, entre l'attrait esthétique et l'attrait de l'argent ; car en quoi peut consister ce dernier si ce n'est dans la promesse des joies qu'est censé nous procurer cet argent. Au demeurant, il y a des tentatives pour unir ce charme de la valeur encore uniforme avec celui du passage à la forme : telle est une des significations de la parure et des objets précieux. Leur possesseur se signale comme le représentant et le maître d'une somme de valeurs, éventuellement très élevée, symbolisant toute une puissance concentrée dans ses mains, tandis que par ailleurs l'absolue fluidité, la pure potentialité, conditions habituelles d'une pareille importance, se cristallisent en une forme déterminée, en une qualité spécifique. Cette tentative d'union se manifeste le plus fortement dans l'exemple qui suit : aux Indes, l'usage a longtemps été de conserver ou d'épargner de l'argent sous forme de parures ; on fondait les roupies pour en faire des bijoux (ce qui n'entraînait qu'une perte de valeur très minime), et on les thésaurisait pour les dépenser à nouveau en cas de besoin, à titre de métal blanc. La valeur paraît visiblement ainsi

plus condensée, et à la fois plus riche en qualités. En accroissant sa spécificité, en abolissant sa structure atomistique, l'union dont il est question la fait apparemment dépendre plus étroitement de la personnalité ; c'est tellement vrai que les thésaurisations princières de métaux nobles sous forme d'outils, depuis l'époque de Salomon, furent inspirées par la croyance trompeuse que le trésor était ainsi mieux rattaché à la famille et mieux abrité de l'ennemi. L'utilisation directe de la monnaie comme parure signifie bien souvent qu'on veut constamment sa fortune avec soi, donc sous surveillance. La parure, qui rayonne sur la personnalité, passe pour un rayonnement de celle-ci ; c'est pourquoi il importe qu'elle soit précieuse : son sens idéal aussi bien que ce sens pratique s'édifient sur son étroite appartenance au moi. On a déjà relevé qu'en Orient la condition de toute richesse était qu'on puisse fuir avec, autrement dit obtenir son absolue docilité envers le possesseur et ses destinées. D'autre part, la joie de posséder de l'argent comporte indubitablement aussi un moment idéaliste, parce que les moyens pour en acquérir sont généralement dépourvus de tels moments, et qu'aussi cette joie, à l'instant où elle s'extériorise, ne le fait généralement pas sous une forme idéaliste ; mais ceci ne saurait cacher que le plaisir de posséder de l'argent comme tel est un des plus abstraits qui soient, un des plus éloignés de toute immédiateté sensible, un des plus exclusivement dépendants de tout un processus de pensée et d'imagination. Ainsi ressemble-t-il à la joie de la victoire, si violente chez maintes natures qu'elles ne demandent aucunement quel en est le gain réel.

Le mode particulier selon lequel l'argent réalise l'extension de la personnalité, par ailleurs inhérente à toute possession, est confirmé ou complété par la réflexion suivante : toute sphère d'objets que j'emplis de ma personnalité parce qu'elle laisse mon vouloir s'imprimer en elle, trouve sa limite dans les lois propres des choses que ne peut briser ce vouloir. Mais cette limite n'est pas seulement due à la résistance passive des objets, elle émane aussi, par ailleurs, de la capacité d'expansion restreinte du sujet. La sphère des objets obéissant à mon vouloir peut être si vaste que le moi, de son côté, n'est plus en mesure de l'emplir. Dire que la propriété équivaut à la liberté, et que cette liberté, la capacité de mon vouloir à s'imposer, s'accroît avec la quantité de ce qui m'appartient, n'est vrai que jusqu'à un certain point au-delà

duquel le moi ne peut plus réaliser ou savourer sa domination virtuelle sur les choses. Certes la cupidité peut toujours dépasser ce seuil, mais elle révèle son absurdité par l'insatisfaction inhérente à son accomplissement, voire par l'éventuelle asphyxie conduisant un excès de propriété à l'opposé de sa nature et de ses buts. Il en résulte des phénomènes comme celui de la propriété stérile — parce que l'activité du propriétaire ne suffit pas à la féconder ; ou encore du despote las de régner sur des esclaves, parce que sa volonté de puissance cesse avec leur soumission absolue et qu'il lui manque de se frotter à une résistance susceptible d'activer sa conscience de soi ; ou encore du propriétaire qui n'a ni temps ni force pour jouir de sa propriété, parce que l'administration et l'exploitation de celle-ci usent les deux à l'extrême. Les objets, quant à eux, se distinguent les uns des autres selon le *quantum* de personnalité qu'ils absorbent, c'est-à-dire selon la dimension à partir de laquelle leur possession tourne à l'absurde, puisque le moi n'est plus en état de l'emplir au-delà de ce seuil. Or là encore, l'argent occupe une place bien spéciale. On peut dire que sa gestion, sa maîtrise, sa jouissance requièrent un moindre engagement de la personnalité que d'autres richesses, de sorte que les dimensions de la possession qu'on peut emplir vraiment et transmuer en sphère économique de la personnalité sont plus vastes qu'avec d'autres formes de propriété.

Sans même parler de jouissance réelle, le désir qu'on a de toutes les autres choses est déjà limité par la capacité d'absorption du sujet, tant les frontières du premier coïncident peu avec la seconde, qu'il déborde très largement. L'argent seul ne comporte pas — un autre contexte l'a montré avant — cette mesure intérieure, qui finit par imposer aussi ses bornes au désir éprouvé envers l'objet. Tout cela bien sûr est d'autant plus vrai que l'argent est pur « argent », c'est-à-dire pur moyen d'échange sans valeur propre immédiatement consommable. Tant que le bétail, les denrées, les esclaves, etc., donc les marchandises à consommer, font encore office d'argent, la possession de celui-ci veut dire qu'il confère une profusion de biens consommables pour soi-même plutôt qu'un pouvoir d'achat étendu. Deux formules différentes sont en quelque sorte suggérées ici par l'extension de la personnalité. Dans le cas plus primitif de l'économie naturelle, il y a l'appropriation des objets par la

jouissance immédiate, on pourrait dire : le moi s'étend continûment à partir de son centre — tandis qu'avec la monnaie de métal abstraite ou même le crédit, ces proches étapes, indifférentes, seront sautées. Contrairement au « riche » de l'économie naturelle, le riche des temps modernes peut mener la vie la plus modeste, la plus rétrécie, la plus dénuée de plaisir au sens immédiat ; par exemple on peut constater sur le terrain culinaire je crois, telle une conséquence des progrès de l'économie monétaire, une évolution tendantielle à double aspect : les riches mangent de plus en plus simplement — festivités mises à part —, et les classes moyennes de mieux en mieux, du moins dans les villes. De par les effets lointains de l'argent, le moi peut déployer jusqu'au bout son pouvoir, sa jouissance, son vouloir sur les objets les plus éloignés, négligeant et omettant les plus proches, que seule met à sa disposition cette richesse plus primitive. La capacité d'expansion du sujet, qui est limitée par sa nature même, montre une ampleur et une liberté plus grande vis-à-vis de l'argent que de toute autre possession. La différence par rapport à la considération précédente s'exprime donc ainsi : dans le premier cas, l'expansion du moi se brisait sur le caractère propre des choses, ici, il s'agit de la limitation intrinsèque des forces de la personnalité qui, en dépit de l'entière docilité des objets, se paralysent nécessairement à partir d'une certaine somme de possessions ; ce phénomène, on l'a vu, survient le plus tardivement lorsque la propriété ne présente pas la forme d'objets spécifiques, mais celle de l'argent.

III

Dans l'histoire de l'esprit nous rencontrons une évolution qui, bien que d'un schéma simple, appartient par l'étendue et la profondeur de sa réalisation aux formes les plus significatives de la réalité spirituelle. Nous observons en effet que certains domaines sont d'abord entièrement dominés, respectivement, par un trait de caractère unique ; l'évolution divise l'unité du domaine particulier en plusieurs secteurs, dont l'un désormais représente le tout, dans un sens plus étroit et en opposition avec les autres. En d'autres termes : dans toute opposition relative entre deux éléments d'un tout, ils peuvent avoir en commun le caractère propre à l'un des deux, mais dans sa forme absolue. Ainsi pourrait-on donner raison à l'égoïsme philosophique, selon lequel nous sommes absolument incapables d'agir autrement que dans notre propre intérêt et pour notre plaisir personnel. Mais il faudrait alors faire la distinction entre égoïsme au sens étroit et au sens large. Celui qui trouve la satisfaction de son égoïsme dans le bien-être d'autrui, y compris au sacrifice de sa propre vie, nous continuerions sans aucun doute à le dire altruiste et à le distinguer d'un individu dont les actions tendent uniquement à léser ou à opprimer autrui ; ce dernier, il nous faut le désigner comme l'égoïste proprement dit, quand bien même l'égoïsme dans son sens absolu et extensif, recouvrant toute action en tant que telle, englobe également le premier. Un autre exemple : la théorie épistémologique selon laquelle toute connaissance est un processus purement subjectif, se déroulant exclusivement dans le moi et déterminé par lui, est sans doute exacte ; cependant nous distinguons les représentations objectivement vraies de celles qui sont les simples produits, dans la subjectivité, de l'imagination, de la fantaisie et de l'illusion des sens, bien que, dans l'absolu, ces connaissances plus objectives puissent être aussi de provenance purement subjective. L'évolution tend vers une coupure de plus en plus radicale, de plus en plus délibérée, entre les représentations objectives et subjectives qui originellement se mouvaient dans la pénombre d'un état psychologique indifférencié. Avec la relation de l'être humain à sa possession, cette manière de progresser semble se répéter. Fondamentalement, toute possession est un élargissement du

moi, un phénomène intérieur de la vie subjective, et tout son sens réside dans ce reflet, conscient ou affectif, que la relation aux choses ainsi désignée provoque dans le psychisme. Dans ce même sens, tout ce qui advient aux objets possédés est fonction du sujet qui se déverse en eux, avec sa volonté, son sentiment, sa manière de penser, leur imprimant sa marque. Historiquement néanmoins, comme je l'ai déjà indiqué plus haut, cette signification absolue de la possession pratique, tout comme celle de la possession intellectuelle, se présente d'abord dans un état indifférencié, dans lequel le moi et les choses sont confondus, par-delà leur opposition. La constitution sociale des anciens Germains rattachant directement la possession à la personne ; la féodalité tardive qui, à l'inverse, attache la personne à sa possession ; le rattachement étroit à un groupe, laissant *a priori* chaque membre y trouver sa propre place économique ; l'hérédité des métiers par laquelle d'un côté l'activité et la position sociale et de l'autre la personnalité familiale deviennent des concepts qui se répondent ; toute constitution de la société en états ou corporations, qui conditionne l'intrication organique de la personnalité avec son être et son avoir économiques : ce sont là des états d'indifférenciation entre possession et personne ; leurs contenus ou fonctions économiques se trouvent dans un rapport de réciprocité très direct avec ceux qui constituent le moi au sens restreint. Ce mode de sentir est visiblement à l'œuvre dans les temps primitifs quand on enterre le mort avec tous ses objets personnels, mais il ne l'est pas moins quand, à l'époque où règne cet usage, le roi anglo-saxon a droit à l'armure de son vassal venant à mourir : celle-ci en effet demeure au roi comme le rudiment ou l'ersatz de la personnalité qui lui était liée. Très généralement : de même que la pensée de l'homme primitif ne possède pas de catégories à part pour l'imagination purement subjective et la représentation objectivement vraie, sa *praxis* ne distingue pas clairement non plus entre les lois propres aux choses (là où il les admet, c'est facilement encore sous forme de personnification d'un principe divin) et la personnalité concentrée vers l'intérieur, indépendante de l'extérieur. Or l'évolution au-delà de ce stade consiste en la séparation de ces éléments. Toute technique économique supérieure repose sur une autonomisation des processus économiques : ils se libèrent de l'immédiateté des intérêts personnels, fonctionnent comme s'ils étaient des fins en

soi, leur déroulement mécanique est de moins en moins perturbé par les irrégularités et les imprévisibles de l'élément personnel. Et de son côté, ce dernier se différencie en une autonomie croissante, l'individu acquiert une capacité de développement de plus en plus indépendante, non pas certes vis-à-vis de sa situation économique, mais du moins vis-à-vis des déterminations *a priori* de celle-ci. Au cours de cette évolution divergente des moments objectifs et subjectifs dans la *praxis* de la vie, on n'est pas conscient du fait, déjà évoqué plus haut, que la totalité de cette *praxis*, dans son fondement et son absolu, ne relève pourtant que de la subjectivité humaine : l'installation d'une machine ou d'une usine, si conforme soit-elle aux lois de la chose, se trouve en définitive également englobée dans les fins personnelles, dans la capacité de réflexion subjective de l'homme. Mais ce caractère général et absolu s'est concentré, en un sens relatif, sur l'un des éléments en lesquels a éclaté le domaine entier.

Si nous examinons le rôle de l'argent dans ce processus de différenciation, on remarque d'abord qu'il est lié à l'éloignement spatial entre le sujet et sa possession. L'actionnaire qui n'a absolument rien à voir avec la gestion de la société ; le créancier d'un Etat qui n'a jamais mis les pieds dans le pays débiteur ; le grand propriétaire foncier qui a laissé ses terres en fermage — tous abandonnent leurs *quanta* de possession à une entreprise purement technique, dont ils récoltent certes les fruits, mais sans avoir quoi que ce soit à faire avec elle, ce qui serait strictement impossible en dehors du truchement de l'argent. Il faut d'abord que le bénéfice de l'entreprise prenne une forme qui le rende sans problème transmissible en tout lieu pour qu'il procure à l'une et à l'autre, grâce à la distance entre possession et possesseur, ce haut degré d'indépendance, d'autonomie de mouvement pour ainsi dire : à la première la possibilité d'être exploitée exclusivement en fonction des exigences internes de la chose, au second la possibilité d'organiser sa vie sans tenir compte des exigences spécifiques de sa possession. L'action à distance de l'argent permet à la possession et au possesseur de diverger assez largement pour que chaque partie puisse suivre ses propres lois, bien mieux que du temps où la possession se trouvait encore en interaction directe avec la personne, où tout engagement économique était à la fois un engagement personnel, où chaque tournant dans la directive ou la situation personnelles signifiait

un tournant analogue au sein des intérêts économiques. Ainsi, comme nous l'avons déjà montré, chez bien des peuples primitifs de tous les continents la solidarité entre la personne et la possession s'exprime en ceci que la seconde, dans la mesure où elle est entièrement individuelle, obtenue par la conquête ou par le travail, descend dans la tombe avec son possesseur. Il est facile de voir combien la civilisation objective se trouve par là elle-même entravée, puisque son progrès justement consiste à continuer de bâtir sur les produits hérités. Seul l'héritage fait que la possession excède les limites de l'individu et commence à mener une existence objective, développable pour elle-même. La nature personnelle de cette possession, surgeon du possesseur, se voit très bien dans le droit des anciens Germains où tout don est réversible, entre autres, en cas d'ingratitude du bénéficiaire. Rien ne montre plus nettement tout le caractère personnel de ces formes primitives de possession : une relation relevant de l'éthique individuelle entre donateur et receveur a une conséquence directe sur le plan économico-juridique. Extérieurement déjà, l'économie monétaire se rebelle contre la façon de sentir qui s'exprime là ; le don en nature *peut* réellement être restitué *in natura*, tandis que pour un don en espèces, passé un court laps de temps, on ne pourra qu'en restituer l'équivalent. Ainsi se trouve affaiblie, voire annulée, la relation affective qui pouvait encore subsister entre le cadeau en nature et son donateur, justifiant la possibilité de restitution ; la forme monétaire du cadeau l'éloigne du donateur et le lui aliène bien plus définitivement. A cause de cet éloignement de la chose et de la personne, les époques de la technique la plus sophistiquée et la plus objectivée sont aussi celles des personnalités les plus individuelles et les plus subjectives : le début de l'empire romain et ses derniers 100 à 150 ans sont deux périodes d'économie monétaire particulièrement intense. De même, le raffinement technique des concepts juridiques ne se constitue qu'à cette époque, comme corrélat de cet individualisme abstrait qui va de pair avec l'économie monétaire. Avant la réception (en concomitance avec cette dernière) du droit romain en Allemagne, le droit germanique ne connaissait ni le système de la représentation dans les affaires de droit, ni l'institution de la personne juridique, ni la propriété comme objet du libre arbitre individuel, mais seulement en tant que support de droits et de

devoirs. Un droit travaillant avec de tels concepts n'est plus possible là où l'individu s'est dégagé des liens étroits avec les déterminations particulières de la possession, de la position sociale et des contenus matériels de l'être ; il n'est plus possible là où l'individu est devenu ce sujet totalement libre et souverain, mais séparé, intellectuellement, de toutes les tendances particulières de l'existence : c'est-à-dire le seul qui ait sa place dans l'économie monétaire et peut donc confier ces intérêts vitaux, purement objectivés, à la technique juridique logico-abstraite du droit romain. Le rapport entre la terre et son possesseur est passé en Allemagne par les stades suivants : d'abord la propriété foncière avait découlé de la position personnelle au sein de la communauté, puis à l'inverse la personne fut déterminée par sa possession, jusqu'à ce que, finalement, l'autonomisation de la propriété foncière prenne une tout autre signification, en faisant apparaître, à l'autre bout pour ainsi dire, la personnalité totalement autonome. A l'époque primitive la personnalité avait recouvert et absorbé les relations entre les choses, à l'époque patrimoniale ce fut l'inverse. L'économie monétaire, elle, différencie les deux : l'objectivité, c'est-à-dire la possession, et la personnalité deviennent autonomes l'une par rapport à l'autre. Pour désigner la culmination de ce processus formel, que connaît déjà l'argent lui-même, il n'est pas de meilleure expression que celle venant de l'économie monétaire à son stade le plus avancé, à savoir, que l'argent « travaille » ; c'est-à-dire exerce ses fonctions selon des énergies et des normes nullement identiques à celles de son possesseur et même relativement indépendantes vis-à-vis d'elles. Si la liberté consiste à n'obéir qu'aux lois de son être propre, alors la distance entre possession et possesseur créée par la forme monétaire du bénéfice donne à chacun d'eux une liberté inouïe jusqu'alors : la division du travail entre la subjectivité et les normes inhérentes à la chose s'accomplit, il appartient désormais à chacune des deux parties de résoudre pour soi les tâches découlant de son être propre, libérée du conditionnement par l'autre partie qui lui est intrinsèquement étrangère.

Mais cette différenciation par l'argent, et la liberté individuelle qu'elle apporte, ne concernent pas seulement le bénéficiaire de la rente ; dans les rapports de travail se développent des prémisses, sans doute plus difficilement

repérables, qui vont dans le même sens. L'organisation économique des siècles passés, et les formes qui en subsistent encore aujourd'hui, artisanat et petit commerce, reposent sur des rapports de subordination personnelle du compagnon au maître, de l'employé au boutiquier, etc. A ces niveaux, l'économie se réalise à travers la coopération de divers facteurs : entièrement personnelle et directe par nature, cette dernière s'exerce, dans chaque cas particulier, selon l'esprit de la personnalité dirigeante, les autres étant subordonnés à sa subjectivité. Ces rapports changent de caractère avec la prépondérance croissante des éléments objectifs et techniques sur les éléments personnels. Or, chef de production et ouvrier subalterne, directeur et vendeur de grand magasin sont pareillement soumis à des finalités objectives et c'est seulement à l'intérieur de ces communs rapports que subsiste la subordination, en tant que nécessité technique, exprimant les exigences de la chose, de la production en tant que processus objectif. Et même si ces rapports peuvent, de bien des côtés hypersensibles chez l'individu, être plus durs pour le travailleur que les précédents, ils n'en contiennent pas moins un élément de liberté, la subordination n'étant plus de nature subjective et personnelle, mais technique. Comme il apparaît d'abord clairement, cette libération de principe, due au passage de la subordination à la forme objective, est déjà liée très étroitement à l'efficience, plus inconditionnée, du principe monétaire. Aussi longtemps que le rapport de travail salarié est considéré comme un contrat de location, il comporte essentiellement un moment de subordination du travailleur à l'entrepreneur : en effet, *l'homme qui travaille* se loue et nos domestiques en fournissent encore aujourd'hui l'exemple le plus rude, car là, réellement, l'homme se loue avec tout le complexe de ses forces sans qu'il ait été concrètement et exactement circonscrit, entrant ainsi avec toute sa personne dans un rapport de non liberté et de subordination à un autre homme. Mais dès que le contrat de travail, poussant l'économie monétaire jusque dans ses dernières conséquences, se traduit par l'achat de la marchandise travail, il s'agit alors de fournir une prestation totalement objective qui, selon la formule connue, est insérée, en tant que facteur particulier, dans le processus coopératif ; là elle rejoint, se coordonnant pour ainsi dire avec elle, la prestation de l'entrepreneur. Il doit y avoir une corrélation avec l'accroissement de la conscience de

soi chez le travailleur moderne : il ne se sent plus soumis en tant que personne, il fournit seulement une prestation fixée avec précision (et qui ne saurait l'être autrement que sur la base de l'équivalent monétaire) : cette prestation laisse la personnalité en tant que telle d'autant plus libre qu'elle-même, et l'entreprise portée par elle, sont plus objectivées, plus impersonnelles, plus techniques. Quant au chef d'entreprise, l'économie monétaire avancée a pour lui le même résultat, en ce sens qu'il fabrique maintenant ses produits *pour le marché*, c'est-à-dire pour des consommateurs totalement inconnus, indifférents, qui n'ont affaire à lui que par le médium de l'argent. Ainsi la prestation s'objective d'une façon qui engage bien moins la personnalité individuelle et la rend bien moins tributaire d'elle que là où le travail était encore influencé par des considérations locales et personnelles vis-à-vis d'un acquéreur déterminé (et spécialement quand on se trouvait dans une relation d'échange naturel avec lui). L'évolution qui mène du rapport de domesticité évoqué plus haut à une liberté personnelle, passe également par l'action accrue de l'argent. Cet attachement personnel, qui s'exprime dans les services « non-mesurés » du domestique, est essentiellement lié au fait qu'il vit sous le même toit. De ce qu'il habite dans la maison des patrons, qu'il y reçoit la nourriture, le vêtement à l'occasion, résulte inévitablement que son *quantum* de services demeure concrètement indéterminé, suivant les exigences et les vicissitudes des événements domestiques, de même qu'il est tenu, d'une façon générale, de se conformer aux règles de la maison. Or l'évolution, semble-t-il, va vers la division du travail dans les services domestiques, de plus en plus confiés à des personnes habitant à l'extérieur, de sorte qu'elles n'ont à fournir que des prestations très déterminées et sont rétribuées exclusivement en argent. La dissolution de la maisonnée caractéristique de l'économie naturelle, conduirait ainsi, d'une part, à une fixation objective et à une plus grande technicité des services, mais d'autre part, et ceci en est la conséquence directe, à une complète indépendance du prestataire de services, qui n'est plus tributaire que de lui-même.

Si l'évolution dans les rapports de travail se poursuit dans la voie ouverte par l'argent, elle parviendra peut-être à supprimer certains maux dont on a fait particulièrement reproche à l'économie monétaire moderne. L'anarchisme a pour motif la

haine de la supériorité-subordination entre les humains et si, dans le socialisme, ce motif pour ainsi dire formel le cède de préférence à des motifs d'ordre matériel, il n'en demeure pas moins que l'une de ses tendances fondamentales est la volonté de supprimer ces différences de condition entre les humains, qui font que, d'emblée, l'un peut commander, tandis que l'autre, d'emblée, est tenu d'obéir. Autant les modes de pensée pour lesquels la liberté se mesure à l'aune de la nécessité sociale voient dans la suppression de la supériorité-subordination une exigence en elle-même fondée, autant l'ordre social reposant sur cette supériorité-subordination ne serait en soi pas plus mauvais qu'un régime social fondé sur la complète égalité des individus, si à la première ne s'attachaient des sentiments d'oppression, de souffrance et d'avilissement. Pourtant, si ces théories n'étaient pas dépourvues de lucidité sur elles-mêmes, elles devraient bien comprendre que la mise à égalité des individus n'est nullement pour elles l'idéal absolu ou l'impératif catégorique, mais le simple moyen d'écarter certains sentiments douloureux et d'engendrer certains sentiments de satisfaction ; sans parler de ces idéalistes abstraits, pour qui l'égalité est une valeur absolue dans sa forme, exigée même au prix de tous les désavantages possibles qu'elle peut engendrer dans le contenu, y compris jusqu'au *pereat mundus*. Cependant, quand une revendication ne porte pas son sens en elle-même, mais qu'elle l'emprunte à ses propres conséquences, alors il est toujours possible, fondamentalement, de la remplacer par une autre : car le même effet peut être produit par des causes très différentes. Cette possibilité là est ici d'une très haute importance, parce que toute l'expérience jusqu'à présent a montré quel moyen d'organisation absolument indispensable constituait cette supériorité-subordination, avec laquelle disparaîtrait l'une des formes les plus fructueuses de la production sociale. La tâche est donc de la conserver, dans la mesure où elle a ces effets-là, tout en écartant les effets psychologiques qui la rendent haïssable. On se rapproche manifestement de ce but à mesure que toute supériorité-subordination devient simple forme d'organisation technique, dont le caractère purement objectif ne suscite plus de sensations subjectives. Il importe de séparer la chose et la personne de telle sorte que les exigences de la première, quelle que soit la place qu'elles impartissent à la seconde dans le processus social de

production et de circulation, laissent entièrement intacts son individualité, sa liberté, le sentiment intime de sa vie propre. Un aspect de cette constitution se trouve déjà réalisé au sein d'un corps — le corps des officiers. La subordination aveugle au supérieur hiérarchique n'est pas ressentie ici comme une humiliation, car elle est pure et simple nécessité, techniquement incontournable, des objectifs militaires, auxquels tout supérieur se trouve lui-même assujetti, de manière non moins stricte mais aussi non moins objective. L'honneur et la dignité de la personne se situent tout à fait au-delà de cette supériorité et subordination, cette dernière ne concerne pour ainsi dire que l'uniforme, elle n'est que la simple condition de la chose, ne se reflétant pas sur la personne. Dans un autre ordre, ce phénomène de différenciation apparaît dans des activités purement spirituelles. De tous temps il y a eu des personnalités qui, tout en occupant dans la vie extérieure une position entièrement dépendante et subalterne, ont absolument préservé leur liberté spirituelle et leur productivité individuelle, surtout en des époques où un ordre social très rigidifié se trouve perturbé par un afflux d'intérêts culturels, où le premier subsiste tandis que les seconds créent de toutes nouvelles hiérarchies et catégories internes, comme par exemple à l'époque de l'Humanisme et dans la dernière période de l'*Ancien régime**. On pourrait imaginer que ce qui dans ces exemples-là s'est constitué pour un domaine très particulier devienne une forme d'organisation sociale. Supériorité et subordination sous toutes les formes possibles, telle est désormais la condition technique permettant à la société d'atteindre ses buts. Mais elle a ses répercussions également sur l'importance inhérente à l'homme, sur la liberté de sa formation, sur ses rapports purement humains avec d'autres individus. Si cette imbrication était dénouée, si toute position d'en haut ou d'en bas, tout commandement et toute obéissance devenaient pure technique externe, constitutive, n'ayant pas le pouvoir, pour ce qui concerne tout le reste, de jeter ni lumière ni ombre sur la position et l'évolution individuelles, alors tous ces sentiments douloureux disparaîtraient : aujourd'hui en effet, où les aspects extérieurs et fonctionnels de la hiérarchie sociale sont encore par trop étroitement associés à la subjectivité personnelle de

* En français dans le texte. *(NdT.)*

l'individu, c'est bien à cause d'eux qu'on peut en appeler à la suppression radicale de la hiérarchie. Par cette objectivation des prestations et de leurs conditions organisationnelles, on conserverait tous les avantages techniques de ces dernières en évitant leurs inconvénients pour la subjectivité et la liberté, sur lesquels se fondent aujourd'hui l'anarchisme et en partie le socialisme. Or c'est précisément la direction culturelle dans laquelle, comme nous l'avons vu plus haut, l'économie monétaire s'engage. La séparation du travailleur d'avec ses moyens de travail, qui passe, en tant que problème de propriété, pour le nœud gordien de la misère sociale, pourrait justement, en un autre sens, se présenter comme une délivrance : si cette séparation signifiait différenciation de la personne du travailleur, en tant qu'être humain, d'avec les conditions purement objectives dans lesquelles le place la technique productive. Ainsi l'argent accomplirait l'une de ces évolutions qui ne sont pas rares, où la signification d'un élément se tourne directement en son propre contraire, dès qu'elle est passée de son efficacité originelle, limitée, à une pleine efficacité permanente, cohérente, partout présente. En enfonçant ainsi un coin entre la personne et la chose, l'argent commence par déchirer des liens bienfaisants et utiles, mais il introduit cette autonomisation de l'une par rapport à l'autre dans laquelle chacune des deux peut trouver son plein et entier développement, à sa satisfaction, sans subir les entraves de l'autre.

Là où le régime du travail, c'est-à-dire l'ensemble des relations sociales, passe de la forme personnelle à la forme objective (et, parallèlement, de l'économie naturelle à l'économie monétaire) nous rencontrons tout d'abord, ou en partie, une aggravation dans la position du subalterne. Le salaire en nature des travailleurs possède certainement, comparé au salaire en espèces, à côté de tous ses dangers, maints avantages. En effet, la plus grande exactitude dans la détermination externe, quasiment la précision logique de la prestation monétaire, se paye d'une plus grande incertitude quant à son *quantum* de valeur final. On peut dire que le pain et le logement ont pour le travailleur une valeur absolue qui, en tant que telle, demeure en tous temps la même ; les fluctuations de valeur, auxquelles rien d'empirique ne saurait échapper, sont ici à la charge du patron, qui les compense pour le travailleur. Par contre, le même salaire monétaire peut

signifier aujourd'hui quelque chose de tout à fait différent d'il y a un an, il répartit les risques de fluctuations entre donneur et receveur. Mais cette insécurité et cette irrégularité (trop souvent ô combien sensibles !) sont cependant le corrélat inévitable de la liberté. La liberté se présente sous l'aspect de l'irrégularité, de l'imprévisibilité, de l'asymétrie ; et c'est bien pourquoi (comme il nous faudra encore l'expliquer plus loin en détail) des constitutions politiques libérales comme l'anglaise se caractérisent par leurs anomalies internes, leur manque de plan et de construction systématique, tandis que la contrainte despotique recherche partout les structures symétriques, l'uniformité des éléments, évitant toujours le rhapsodique. Les fluctuations des prix, dont le travailleur payé en espèces souffre bien autrement que le travailleur payé en nature, sont ainsi en corrélation profonde avec la forme de vie libre, qui correspond au salaire monétaire de la même façon que le salaire en nature correspond à la forme de vie dépendante. Conformément à la règle qui vaut bien au-delà du politique : là où il y a liberté, il y a aussi impôt à payer, les vicissitudes du salaire monétaire sont l'impôt que paye le travailleur pour la liberté que ce salaire lui procure ou lui prépare. Nous constatons quelque chose de tout à fait analogue quand ce sont, à l'inverse, les prestations de l'inférieur qui passent de la forme naturelle à la forme monétaire. La prestation en nature crée une relation familière entre l'ayant droit et l'obligé. Dans le grain, la volaille, le vin que le paysan corvéable livre à la cour seigneuriale, se trouve directement contenue sa force de travail, ce sont pour ainsi dire des morceaux de lui-même, non encore complètement détachés de son passé et de son propre intérêt ; et de même, ils sont directement appréciés par le receveur, qui a intérêt à leur qualité : ils entrent pour ainsi dire dans sa personne, tout comme ils viennent de la personne de l'autre. Il s'établit ainsi un lien bien plus étroit entre l'ayant droit et l'obligé que par la prestation monétaire dans laquelle les moments personnels disparaissent des deux côtés. C'est pourquoi nous apprenons que dans l'Allemagne du début du Moyen Age régnait la coutume d'adoucir les prestations des serfs par de petites attentions ; partout ils recevaient en livrant leur redevance une petite contrepartie, au moins nourriture et boisson. Cette manière bienveillante, pour ainsi dire bienséante, de traiter les obligés s'est perdue dans la mesure où les

prestations en nature ont cédé la place aux prestations en espèces, et les propriétaires et seigneurs terriens vivant parmi leurs paysans corvéables, aux fonctionnaires plus durs. Car l'installation des fonctionnaires signifiait l'objectivation de l'entreprise : le fonctionnaire la dirigeait selon les exigences impersonnelles de la technique qui devait fournir le maximum de rendement objectif. Il se trouvait placé entre le serf et son seigneur, avec le même effet dépersonnalisant que l'argent glissé entre la prestation de l'un et la jouissance de l'autre : véritable autonomie, à vocation séparatrice, de l'instance intermédiaire, se manifestant aussi dans le fait que le passage de la redevance en nature à l'impôt monétaire offrait à l'administrateur des biens de toutes nouvelles occasions de se livrer à des malversations aux dépens du seigneur lointain. Autant le paysan profite du caractère personnalisé de la relation et autant, à cet égard, il peut d'abord avoir à pâtir de son objectivation et de sa monétarisation, autant il est certain que c'était là, comme je l'ai exposé plus haut, la voie incontournable menant à la suppression pure et simple des prestations de servage.

A côté de cette série de phénomènes s'inscrivant dans la perspective de ce but final, comme je viens de l'esquisser, il en est une autre présentant à première vue des conséquences exactement inverses. Le salaire aux pièces par exemple semblerait, mieux que le salaire horaire, correspondre au progrès de la civilisation monétaire tel que nous l'avons caractérisé jusqu'à présent. En effet, le salaire horaire est, beaucoup plus que le salaire aux pièces, proche de cette prise en service de l'être humain tout entier, avec toutes ses énergies rassemblées mais impossibles à déterminer en toute exactitude : le second rémunère la prestation particulière, bien déterminée, complètement extériorisée et objectivée, séparée de l'être humain. Toutefois, présentement, le salaire horaire est en général plus favorable au travailleur (en dehors des cas où certaines conditions techniques, par exemple la modification rapide des machines dans le sens d'un accroissement de la productivité, parlent en faveur du salaire aux pièces) ; et plus favorable justement parce que la rémunération ici ne s'aligne pas avec la même rigueur sur la performance, que dans le salaire aux pièces : dans le salaire horaire la rémunération demeure constante, même si des pauses, des ralentissements ou des erreurs viennent altérer

de quelque manière ces résultats. Ainsi donc le salaire horaire paraît plus digne de l'homme, car il présuppose une confiance plus grande et accorde dans le travail tout de même un peu plus de liberté effective que le salaire aux pièces, bien que (disons plutôt ici : parce que) l'homme entre tout entier dans le rapport de travail, ce qui adoucit le caractère impitoyable du critère purement objectif. On peut voir un degré plus élevé de ce rapport dans l'« emploi » : ici la prestation particulière fournit encore bien moins le critère direct de la rémunération, les prestations étant payées globalement, en incluant tous les risques d'insuffisances humaines. Cela se voit le plus clairement dans la situation du haut fonctionnaire d'Etat, dont le traitement n'a absolument plus aucun rapport quantitatif avec ses prestations particulières, mais doit seulement lui permettre un niveau de vie conforme à sa condition. Quand récemment, en vertu d'une décision de justice, un fonctionnaire prussien qui avait été assez longtemps suspendu pour faute grave se vit retenir une partie du traitement correspondant à cette période, le Tribunal d'Empire annula ce jugement : le traitement d'un haut fonctionnaire en effet n'est pas une contrepartie au prorata des services rendus, mais une « rente » destinée à lui fournir les moyens de subsistance conformes à son état et à sa charge. Ici la rémunération s'aligne donc fondamentalement sur l'élément personnel, à l'exclusion de tout équivalent objectif précis. Certes, ces traitements sont toujours fixés pour des périodes assez longues, et quand la valeur de l'argent se met à varier durant ce temps, la stabilité des revenus est une entrave à la stabilité du niveau de vie, tandis que le paiement de la prestation particulière suit bien plus aisément les modifications de la valeur monétaire. Mais loin d'affaiblir mon interprétation de cette relation, cela ne fait que mettre en relief ici l'important, à savoir l'indépendance de l'élément personnel par rapport à l'économique. Si les honoraires sont attribués seulement de façon très générale, sans se plier aux vicissitudes particulières de l'évolution économique, cela signifie précisément que la personnalité est détachée, comme une totalité, de la particularité des prestations économiquement évaluables ; et le traitement stable est, par rapport au niveau variable de ses utilisations particulières, comme la personnalité dans son ensemble par rapport à la qualité inévitablement variable de ses prestations particulières. Le degré extrême, même

s'il n'est pas toujours reconnaissable en tant que tel, de cette série de phénomènes, réside dans le versement d'honoraires pour ces fonctions idéales dont l'incommensurabilité avec quelque somme monétaire que ce soit rend illusoire toute rétribution « adéquate ». La rétribution ici n'a de sens que comme une contribution, répondant à la nécessité de permettre au prestataire le niveau de vie adéquat, elle ne signifie nullement que rétribution et prestation se correspondent concrètement : c'est pourquoi le portraitiste reçoit les mêmes honoraires, que le portrait soit parfaitement réussi ou pas, le concertiste touchera le prix d'entrée, même si après cela il joue mal, le médecin son indemnité, que le patient guérisse ou meure, alors que dans des domaines plus modestes le paiement lui-même ainsi que son montant dépend bien plus directement et plus exactement du résultat de la prestation. La corrélation concrète entre la prestation et son équivalent est ici largement rompue, et cela se remarque au premier coup d'œil dans leur disproportion quantitative. Quiconque dépense deux fois plus d'argent pour une peinture, une pièce de théâtre, un enseignement que pour un autre et pense dans chaque cas avoir versé le prix adéquat, pourra cependant difficilement affirmer : ce tableau est exactement deux fois plus beau que l'autre, cet enseignement exactement deux fois plus profond et plus vrai que l'autre. Même si on voulait situer le paiement au-delà de toute estimation objective et l'aligner sur les différents *quanta* de jouissance subjective, on en serait d'autant moins disposé à affirmer, à mesure qu'on aborde des domaines plus élevés, qu'il existe entre eux les rapports exacts logiquement suggérés par les équivalents monétaires. Enfin, cette totale absence de relation entre la prestation et son *quantum* de rémunération apparaît le plus nettement quand pour le jeu d'un virtuose qui nous a élevés au degré suprême des sentiments dont nous sommes capables, nous ne payons que quelques marks. Un équivalent de ce genre n'a de sens que du point de vue suivant : il n'est absolument pas fait pour coïncider par sa valeur avec la prestation particulière, mais seulement pour contribuer à l'entretien de l'artiste, au niveau qui constitue un fondement convenable pour sa prestation. Ainsi c'est justement avec les plus hautes productions que l'évolution semble marquer un tournant : l'équivalent monétaire ne concerne plus la prestation particulière sans relation aucune avec la personne

qui est derrière, mais au contraire il concerne bien cette personne dans sa totalité, sans relation avec sa prestation particulière.

A y mieux regarder cependant, cette série de phénomènes tend vers le même point que cette autre qui trouvait son idéal dans la pure objectivité de la position économique. Toutes deux débouchent pareillement sur une totale dissociation de la prestation économique et de la personnalité. Car c'est bien là le sens en effet, quand le fonctionnaire ou l'artiste n'est pas honoré en fonction de sa prestation particulière, la raison de ses honoraires étant de lui permettre un certain niveau de vie personnel. Ici, certes, au contraire de la série antérieure, l'élément personnel est rattaché à l'économique ; de telle sorte, toutefois, qu'à l'intérieur du complexe de la personnalité, même les prestations en échange desquelles en dernière analyse est donné l'équivalent, se détachent très nettement de la personnalité globale qui constitue leur fondement. La libération de la personnalité, qui réside dans sa différenciation d'avec la prestation objective, s'accomplit selon le même schéma : ou bien cela part de l'objectivation croissante de la prestation, qui finalement entre seule dans la circulation économique, laissant la personnalité entièrement au-dehors ; ou bien cela commence par le versement d'honoraires, c'est-à-dire l'entretien de la personnalité globale, d'où provient ensuite la prestation particulière sans équivalent économique direct ou singulier. Dans les deux cas la personnalité est libérée de la contrainte que lui impose son enchaînement économique direct à la prestation objective particulière.

Assurément, la série traitée en second lieu paraît moins conditionnée par l'économie monétaire que la première. Là où la dissociation entre la personne et la prestation part de l'accent mis sur cette dernière, l'argent doit jouer un plus grand rôle que là où la personnalité est, à l'inverse, l'élément actif dans le processus qui la sépare de la prestation ; car l'argent, de par son caractère impersonnel et sa docilité absolue, a une affinité élective particulièrement forte avec la prestation en tant que telle, et possède une force particulière pour la susciter ; à l'encontre, la hauteur et la sécurité du niveau de vie que la personnalité, dans sa totalité, se voit offrir comme équivalent des garanties qu'elle apporte, pouvait aussi bien se présenter dans des formes d'économie plus primitives, avec l'attribution d'un fief ou de

quelconques donations régaliennes. La signification spécifique de l'argent à l'intérieur de cette série ne naît pas du côté de celui qui reçoit mais du côté de celui qui donne. Car il permet de réunir cet équivalent global pour l'œuvre et le travail d'une vie humaine, à partir des contributions de nombreuses personnes, que ce soit le prix des entrées payé par les auditeurs d'un concert, ou les dépenses des acheteurs de livres, ou les impôts des citoyens servant à payer les traitements des fonctionnaires. Cela se remarque bien dans la corrélation manifeste entre l'économie monétaire et l'apparition de reproductions mécaniques. Dès l'invention de l'imprimerie, on paye pour le plus misérable ouvrage le même prix par feuillet que pour la poésie la plus sublime ; dès l'invention de la photographie, celle de la *Bella* du Titien n'est pas plus chère que celle d'une chanteuse de quat'sous ; dès qu'on peut fabriquer mécaniquement des ustensiles, un ustensile du style le plus noble ne coûte pas plus cher que d'autres du goût le plus douteux. Si le créateur de l'un gagne plus d'argent que celui de l'autre, c'est uniquement la conséquence du plus grand nombre d'acquéreurs, chacun d'eux ne payant cependant pas plus pour ce produit que chacun des acquéreurs de l'autre. Si on a déjà affaire ici au caractère démocratique de l'argent, en soi et pour soi, comparé aux distinctions des personnalités honorées par les particuliers dans les formes de la féodalité et du mécénat, cet anonymat du bailleur de fonds, contrairement aux autres formes citées plus haut, sert assurément l'indépendance subjective et le libre développement de la personne prestataire. La grande extension des modes de reproduction mécanique, tout particulièrement, qui rend le prix monétaire indépendant de la qualité, brise le lien qui, dans le paiement spécifique pour une prestation spécifique, unissait acquéreurs et producteurs. Ainsi, dans ce processus de différenciation entre personne et prestation, l'argent finalement remplit toujours son rôle en faveur de l'indépendance du prestataire, que la séparation des éléments autrefois confondus vienne de l'autonomisation de la personne ou de celle de la prestation.

Revenons maintenant au point de départ de ces réflexions : tout le processus de séparation ainsi décrit entre la personne et la chose apparaît, au sens précis, comme une différenciation à l'intérieur de la première : ce sont en effet les différents intérêts,

les différentes sphères d'activité de la personnalité qui prennent, à travers l'économie monétaire, leur relative autonomie. Si je dis que l'argent extrait et détache la prestation économique de la personnalité totale, cette prestation demeure cependant toujours, dans l'absolu, une partie de la personnalité, tandis que cette dernière, pour sa part, ne représente plus l'absolue totalité d'elle-même, mais seulement la somme des contenus et forces physiques qui demeurent en elle après séparation de ses contenus et forces économiques. On peut aussi désigner l'action de l'argent comme une atomisation de la personnalité particulière, comme un processus d'individualisation en son propre sein. Cependant ce n'est qu'une tendance de la société tout entière, se prolongeant jusque dans l'individu : de même qu'il agit sur les éléments de l'être particulier, l'argent agit avant tout sur les éléments de la société, c'est-à-dire les individus. Le plus récent résultat de l'économie monétaire, en fait souvent souligné, tient d'abord à ce que l'argent est une assignation sur les prestations d'autres personnes. Dans les époques d'économie pré-monétaire, l'individu en était directement réduit à son groupe et l'échange des services liait étroitement chacun à l'ensemble ; maintenant au contraire, chacun porte partout sur lui son droit aux prestations des autres, sous une forme concentrée, potentielle ; il a le choix de le faire valoir où et quand il veut, défaisant ainsi les rapports immédiats, fondés par l'ancienne forme d'échange. Cette force extrêmement signifiante qu'a l'argent, de conférer à l'individu une autonomie nouvelle vis-à-vis des groupes d'intérêts immédiats, ne s'exprime pas seulement à l'occasion du contraste fondamental entre économie naturelle et monétaire, mais également à l'intérieur de cette dernière. Vers la fin du XVI[e] siècle, le publiciste Botero écrivait : « Nous avons en Italie deux républiques florissantes, Venise et Gênes. Les Vénitiens, qui s'occupent réellement du commerce des marchandises, ne se sont sans doute que modérément enrichis en tant que particuliers, mais en échange, ils ont rendu leur Etat extraordinairement grand et riche. Les Génois par contre, qui se sont entièrement voués aux activités financières, ont considérablement augmenté leurs possessions privées, tandis que leur Etat s'appauvrissait. » Quand l'intérêt est axé sur l'argent, et dans la mesure où la fortune consiste elle-même en argent, le particulier doit épouser cette tendance et avoir le sentiment de posséder une signification plus

indépendante vis-à-vis de la société tout entière, sa relation à cette dernière étant celle de puissance à puissance, car il est libre d'aller quérir ses relations d'affaires et ses alliances partout où il veut ; quant aux activités marchandes, même si elles s'étendent aussi loin dans l'espace que celles des Vénitiens, elles doivent plutôt se chercher des coopérants et des serviteurs dans la sphère la plus proche, car leur technique plus circonstanciée et plus substantielle les soumet partout aux conditions locales vis-à-vis desquelles les activités financières sont entièrement libres. Cela apparaît, naturellement, de façon encore plus décisive dans la différence entre possession terrienne et monétaire. Ce qui prouve bien la profondeur de cette corrélation sociologique, c'est que, cent ans après, prolongeant la réflexion de Botero, on pouvait considérer le danger que cela comporterait pour l'Etat, si la fortune principale de la classe dominante consistait en biens mobiliers : ces derniers peuvent être mis à l'abri, tandis que les propriétaires fonciers sont indissolublement liés à la patrie par leurs propres intérêts. En Angleterre, la prépondérance croissante de la richesse industrielle sur la fortune investie dans la propriété foncière, a été rendue responsable de la perte d'intérêt de la classe supérieure pour son rôle socio-communal. L'ancien *self-government* reposait sur l'activité publique directe de cette classe, qui maintenant cède de plus en plus la place à des organes d'Etat. L'impôt monétaire pur et simple auquel on s'est aujourd'hui résigné, témoigne de la corrélation qui s'établit entre monétarisation croissante de toutes les relations et déclin de ces anciennes obligations sociales.

Or, non seulement l'argent rend le particulier beaucoup plus autonome dans son rapport au groupe, mais même les associations spécifiques connaissent, dans leurs contenus et dans leurs relations avec leurs membres, un nouveau processus de différenciation. Au Moyen Age, la corporation englobait l'homme tout entier : une guilde de drapiers n'était pas une association d'individus défendant les seuls intérêts du drap, mais une communauté de vie, du point de vue professionnel, convivial, religieux, politique, etc. Une telle association avait beau se regrouper autour d'intérêts très concrets, toute sa vie n'en reposait pas moins, directement, dans ses membres et ceux-ci étaient entièrement absorbés par elle. A l'opposé de cette forme d'union, l'économie monétaire a permis la création d'innombrables

associations, qui ou bien n'exigent de leurs membres que des contributions monétaires, ou bien n'ont en vue qu'un simple intérêt monétaire : au niveau le plus haut, c'est la société par actions, où ce qui réunit les porteurs de parts est exclusivement l'intérêt pour les dividendes, à tel point que chaque particulier est parfaitement indifférent à ce que la société produit véritablement. L'absence de relation effective entre d'une part le sujet, et d'autre part l'objet pour lequel il a un simple intérêt d'argent, se reflète dans son absence de relation personnelle avec les autres sujets, auxquels le relie exclusivement un intérêt d'argent. Ici se retrouve une des formes culturelles types des plus efficientes : la possibilité pour l'individu de participer à des associations dont il veut promouvoir ou savourer la finalité objective, sans que par ailleurs son rattachement à une association n'entraîne un quelconque attachement de sa personnalité. L'action de l'argent a fait qu'on peut s'associer avec d'autres, sans avoir besoin d'abandonner un morceau de sa liberté personnelle et de sa réserve. Ici réside la différence fondamentale, d'une indicible importance, avec la forme d'union du Moyen Age qui ne faisait pas de différence entre l'homme en tant qu'homme et l'homme en tant que membre d'une association : celle-ci attirait pareillement dans sa sphère la totalité de l'intérêt économique ou religieux, politique ou familial. A ce stade originel, l'association permanente ne connaît pas encore la forme de la simple « cotisation », encore moins bien sûr celle où toute la substance de l'association est constituée de cotisations et de « responsabilités limitées ». On peut sans doute dire en gros, et avec toutes les réserves imposées par de telles généralités, que les relations interhumaines étaient autrefois plus décidées, moins obscurcies par des médiations, ingérences, ou restrictions, qu'il y avait moins de relations problématiques ou de semi-relations ; de même le rapport du particulier à l'association était beaucoup plus sous le signe du tout ou rien : il ne souffrait pas une divisibilité qui permet à une simple petite particule de la personnalité, au reste indépendante, de s'insinuer, et qui trouve son accomplissement absolu dans ce qui constitue l'unique lien associatif, le versement ou le recouvrement d'argent. Et cela ne vaut pas seulement pour des particuliers, mais aussi pour des individus collectifs. La forme monétaire de l'intérêt commun procure aussi aux associations la possibilité de se

fédérer au sein d'une unité plus haute, sans qu'aucune n'ait besoin de renoncer à son indépendance et à sa spécificité. Après 1848 se sont formés en France des syndicats d'associations de travailleurs de la même branche, à telle enseigne que chacune versait son fonds indivisible à ce syndicat, pour constituer ainsi une caisse commune indivisible. Celle-ci devait nommément permettre des achats en gros, des prêts, etc. Mais ces syndicats n'avaient absolument pas pour but de réunir les associations adhérentes en une seule, au contraire, chacune devait conserver son organisation propre. Ce qui rend ce cas si caractéristique, c'est qu'à l'époque les travailleurs étaient pris d'une véritable passion de se constituer en associations. S'ils ont expressément refusé la fusion si facilement concevable, il a fallu qu'ils aient, pour garder cette réserve mutuelle, des motifs particulièrement forts ; elle leur donnait la possibilité de rendre vraiment active, au sein de cette communauté réduite à la possession de l'argent, l'unité pourtant bien réelle de leurs intérêts. Certaines associations n'ont même été rendues possibles que sur la base de cette complète liberté subjective, que la participation purement et simplement monétaire assure à leurs membres. L'association Gustave Adolphe, cette vaste communauté de soutien aux paroisses évangéliques dans le besoin, n'aurait jamais pu parvenir à l'existence, ni à cette efficacité, si le caractère monétaire des contributions (qui est plutôt une absence de caractère !) n'avait pas effacé les différences confessionnelles des cotisants. Aucune autre forme d'union n'aurait été acceptable à la fois pour luthériens, réformés et unionistes. Il en va de même quand l'intérêt monétaire commun devient pour ainsi dire passif. Jusqu'à une période avancée du Moyen Age, le clergé anglais n'était absolument pas unifié ; en particulier, les évêques, en tant que seigneurs féodaux, faisaient partie des Lords, socialement et politiquement séparés du bas clergé. Cela notamment a duré tant que seule la propriété foncière, à laquelle ce dernier n'avait pas de part, fut soumise à l'impôt. Mais dès qu'apparurent des impositions spéciales sur l'ensemble des ressources cléricales, on vit se créer un intérêt commun à l'ensemble du clergé, soit dans l'opposition à ces mesures, soit dans leur acceptation : le meilleur connaisseur de cette époque tient cela pour l'un des principaux facteurs de la constitution du clergé en un ordre unique. Déjà, pour la même raison fondamentale, les débuts de l'économie

monétaire suscitent des évolutions vers l'unification économique. L'accroissement du capital, et son importance grandissante, fit naître à partir du XIVe siècle le besoin de le conserver indivis dans la famille. En effet, si les parts des héritiers demeuraient unies, les bénéfices qu'elles rapportaient à chacun étaient bien plus grands que ce qu'il aurait pu obtenir séparément. Ainsi commença, en Allemagne, la participation de tous les héritiers à l'héritage intégral et le maintien de l'affaire en indivision. Avec une double conséquence. D'abord il s'effectua au sein de la famille une séparation entre l'économie domestique et l'affaire, de sorte que les membres de la famille pouvaient, avec des économies domestiques séparées et une fortune distincte, demeurer cependant partenaires d'une « firme » indivise ; alors que l'importance du capital financier avait radicalement fait éclater l'ancienne économie familiale, il créait maintenant au-dessus de cette séparation une nouvelle association : dans la pure objectivité de celle-ci entraient exclusivement les intérêts de la fortune, détachés des intérêts purement privés. Et deuxièmement, ce mode de collectivité fut alors également imité par des gens qui n'avaient pas été à l'origine impliqués dans des liens de famille ; une fois « l'affaire » détachée de l'économie domestique, elle était choisie, même par des gens non-apparentés entre eux, comme forme d'association permettant simplement aux capitaux de travailler : ainsi, dès le début du XVe siècle, la société en nom collectif est forme courante. Pour parvenir à une véritable association de capitaux, c'est-à-dire à une association dans laquelle la fortune possédée en commun s'est objectivée en une unité autonome, une personnalité juridique transcendant les participations individuelles, association à laquelle chaque membre ne participe qu'avec une part déterminée de sa fortune mais non avec sa personne — pour parvenir à cela, il a fallu attendre la pénétration de l'économie monétaire. Seul l'argent pouvait mettre sur pied de telles communautés ne portant aucun préjudice au membre individuel : il a mené l'association à but déterminé jusqu'à ses formes pures, au type d'organisation qui réunit pour ainsi dire les éléments impersonnels des individus dans l'action, il nous a enseigné la seule possibilité existant jusqu'à présent pour les personnes de s'associer dans la sauvegarde absolue de tout ce qu'elles ont de personnel, de spécifique. Non seulement l'action dissolvante et isolante de

l'argent est, de façon tout à fait générale, condition et corrélat de son action conciliante et unifiante, mais il est même des circonstances historiques particulières où il exerce tout à la fois son action dissolvante et son action unifiante. Ainsi par exemple dans la vie familiale : d'une part son étroite unité organique a été détruite par les effets de l'économie monétaire, mais d'autre part, en reconnaissant le fait, on soulignait que la famille n'était presque plus rien d'autre que l'organisation de la succession. Quand parmi plusieurs intérêts constituant l'unité d'un même cercle, l'un d'eux a une action destructrice sur tous les autres, il va naturellement leur survivre pour finalement représenter l'unique lien qui subsiste entre les éléments dont il a détruit les autres relations mutuelles. Ce n'est pas seulement de par son caractère intrinsèque, mais précisément de par son action destructrice sur tant d'autres types de liens humains, que nous voyons l'argent créer une connexion entre des éléments par ailleurs totalement sans rapports entre eux. Il n'est peut-être plus aujourd'hui aucune association humaine dans sa totalité qui n'inclue un quelconque intérêt d'argent, ne fût-ce que la location de salle d'une association religieuse.

Cependant cette vie d'association, prenant de plus en plus le caractère d'association à but déterminé, y perd de plus en plus son âme ; ainsi l'insensibilité de l'argent se reflète-t-elle dans la culture sociale qu'il détermine. Peut-être la force de l'idéal socialiste vient-elle d'une réaction à cette dernière ; car, en déclarant la guerre à l'argent, il veut arracher l'individu à l'isolement vis-à-vis de son groupe tel qu'il s'incarne dans la forme de l'association à but déterminé : il en appelle en même temps à tous les sentiments intimes d'enthousiasme pour le groupe, susceptibles d'être éveillés chez le particulier. Certes le socialisme est axé sur une rationalisation de la vie, sur la domination, grâce aux lois et aux calculs de l'entendement, de tout ce que ses éléments présentent de contingent et d'unique ; mais en même temps il a des affinités électives avec ces instincts communistes, héritage d'époques depuis longtemps révolues, qui sommeillent encore obscurément dans les replis secrets des âmes. Dans cette double série de motivations, dont la localisation psychique se situe à des pôles opposés, le révélant d'une part comme le produit le plus extrême de l'évolution de l'économie monétaire rationaliste, d'autre part comme l'incarnation de

l'instinct et de la vie affective les plus indifférenciés, réside sans doute la singularité de sa force d'attraction : il est tout à la fois rationalisme et réaction au rationalisme. Le socialisme a trouvé dans l'ancienne constitution gentiliaire avec son communisme égalitaire un idéal exaltant, tandis que l'argent a ramené l'individu vers une concentration sur lui-même et ne lui a laissé, comme objets d'investissement affectif, personnel, que, d'un côté, les rapports individuels les plus étroits, la famille et l'amitié, et, de l'autre, la sphère la plus vaste, la patrie par exemple, ou l'humanité tout entière, deux types de formations sociales qui l'une et l'autre, bien que pour des raisons différentes, sont tout à fait étrangères et opposées au type d'association objective à des fins particulières. Ici on voit agir une norme sociologique de la portée la plus étendue et la plus profonde. En effet, parmi les quelques règles qu'on peut espérer générales concernant la forme de l'évolution sociale, on peut compter la suivante : l'élargissement d'un groupe va de pair avec l'individualisation et l'autonomisation de ses membres particuliers. Les sociétés commencent d'habitude par un groupe relativement restreint, maintenant entre ses éléments des liens étroits et une certaine uniformité, puis évoluent vers un groupe relativement important, accordant à ces éléments une liberté, un être-pour-soi, des différenciations mutuelles. L'histoire des formes familiales comme celle des communautés religieuses, l'évolution des coopératives économiques comme celle des partis politiques, présentent partout ce type. C'est pourquoi la signification de l'argent quant au développement de l'individualité est corrélée le plus étroitement avec celle qu'il possède quant à la croissance des groupes sociaux. Pour cette dernière, inutile d'apporter ici de nouvelles preuves détaillées : j'ai montré plus haut les interactions entre l'économie monétaire et l'étendue de la sphère économique. Plus il y a d'humains en interrelations, plus leur moyen d'échange doit être abstrait et universellement valable ; et inversement, un tel moyen, une fois créé, permet la compréhension à des distances jusqu'alors inaccessibles, l'intégration des personnalités les plus diverses dans la même action, l'interaction et par là l'unification d'individus à qui l'éloignement spatial, social, personnel, etc., de leurs intérêts respectifs n'aurait jamais permis d'entrer dans aucun autre type de groupement.

L'étroite corrélation entre l'économie monétaire, l'individualisation et l'élargissement de la sphère sociale se révèle d'abord avec l'activité commerciale : celle-ci est en connexion manifeste, d'une part avec l'avancée de l'économie monétaire, d'autre part avec l'extension des relations, le dépassement du groupe étroit, auto-suffisant, de l'époque primitive. En outre, le commerce a un caractère individuel du fait que (en dehors de ses niveaux les plus élevés) il ne possède pas de technique aussi compliquée que l'artisanat, ni si ancrée dans les traditions que l'agriculture. Aussi le commerçant n'est-il pas, autant que dans les autres types d'activités lucratives, tributaire d'un enseignement (qui implique une connexion de plus en plus étroite avec l'entourage immédiat), d'une tradition personnelle et objective (qui nivelle les spécificités individuelles) ou de l'héritage (que présuppose l'artisanat d'autrefois et encore l'agriculture d'aujourd'hui). On dit qu'en Inde la succession héréditaire dans la profession n'est pas aussi marquée dans le commerce que dans l'industrie. La technique du commerce permet au colporteur, ce pionnier de l'économie monétaire, qui transgresse les limites des groupes sociaux, d'échapper aux compromissions et imbrications des autres métiers et de se fier à ses propres capacités et audaces individuelles. Je vais montrer la même corrélation sur un exemple assez éloigné. Que le vainqueur d'un concours reçoive son prix sous la forme d'une distinction honorifique ou d'une somme d'argent, cela fait, intérieurement, une différence considérable. Avec le prix en espèces, tout est réglé, il a touché son salaire ; la distinction honorifique continue d'agir, elle confère à la personnalité tout entière un relief (qui naturellement peut encore dans certaines conditions, sinon dans le principe, venir s'ajouter au prix en espèces) : le prix en espèces se rapporte à la prestation, la distinction honorifique au prestataire. Mais une distinction dans ce dernier sens n'est possible la plupart du temps qu'à l'intérieur d'une sphère relativement restreinte. Déjà le type de distinction qui ne se rapporte pas à un individu particulier ne peut avoir cours qu'à l'intérieur d'un groupe assez restreint qui, par l'honorabilité soigneusement circonscrite de ses membres, reste clos sur lui-même, vigoureux, inattaquable, face à son environnement : ainsi l'honneur de l'officier, du marchand, l'honneur de la famille et même celui des petits voyous, si souvent évoqué. Tout honneur est originellement de caste ou de classe, et

l'honneur humain universel ou l'honneur strictement individuel ont seulement pour contenu, posées au particulier, les exigences sur lesquelles s'accordent tous les groupes plus restreints au sein d'un groupe plus vaste. Or la distinction honorifique qui ne sert pas à intégrer le porteur au milieu d'autres personnes mais à le rehausser parmi elles, a tout autant besoin de s'exercer dans une sphère relativement étroite et solidaire ; le nom du vainqueur olympique retentissait à travers toute la petite Grèce, étroitement unie dans cet intérêt commun. Le prix en argent porte la marque de l'égoïsme que les milieux très larges suggèrent aux individus ; le caractère non égoïste, correspondant à la solidarité d'un cercle plus restreint, est symbolisé de la plus belle façon dans cette couronne d'or, que le conseil athénien des Cinq cents avait reçue pour sa bonne gestion, et qui fut aussitôt déposée dans un temple. A l'intérieur de sphères d'intérêts relativement restreintes et fermées, par exemple en matière de sport, dans des spécialisations industrielles, etc., la distinction honorifique se justifie encore pleinement aujourd'hui. Mais dans la mesure où l'étroitesse et l'homogénéïté de la sphère le cèdent à l'étendue et à l'anonymat réciproque de ses éléments, la récompense honorifique, qui compte sur la collaboration du groupe entier, doit faire place à la récompense en espèces, car elle représente la reconnaissance définitive, ne suggèrant rien au-delà d'elle-même, de la performance. L'élargissement de la sphère sociale exige ainsi le passage à l'expression monétaire du mérite, parce qu'il signifie obligatoirement l'atomisation de cette sphère ; l'impossibilité de propager le même état d'esprit à travers un grand cercle de la même façon que dans un petit, rend nécessaire de rétribuer le sujet à récompenser par un moyen qui ne le rende pas tributaire de l'unanimité et des bonnes dispositions du groupe entier.

Dans ce contexte, on peut souligner que la relation de l'argent à l'extension du groupe social est aussi étroite que, dans nos résultats précédents, sa relation à l'objectivation des contenus de la vie. Ce parallélisme n'est pas dû au hasard. Ce que nous appelons la signification objective des choses c'est, dans le domaine pratique, leur validité pour un assez grand cercle de sujets ; quand elles se dégagent de leur premier attachement au sujet particulier ou à un petit cercle, et des contingences de l'interprétation subjective, leur représentation, leur façonnement

prennent valeur et sens pour des cercles de plus en plus larges (même si les obstacles inhérents à leur position ne permettent pas que la reconnaissance par l'ensemble ait réellement lieu) ; elles atteignent par là ce que nous appelons leur vérité objective ou leur façonnement concrètement adéquat, quand bien même la validité idéelle, suggérée par ces derniers concepts, décline dans son être-pour-soi toute relation avec le fait d'être ou de n'être pas reconnu. La signification de l'argent dans ces deux directions confirme l'étroitesse de cette corrélation, qui vaut pour toutes sortes de domaines spécifiques. Le droit commercial dans l'Allemagne du Moyen Age était à l'origine le simple droit associatif des membres particuliers des corporations de marchands. Il s'est transformé en droit commun à travers cette représentation universaliste que l'ensemble de l'ordre des commerçants de l'Empire, et même du monde entier, constitue à proprement parler une grande guilde. Ainsi le droit commun de l'*ordre* des commerçants évolua vers un droit commun des *affaires* commerciales. Il apparaît clairement ici que, lorsque le droit passe d'un cercle étroit à un cercle très vaste, il s'affranchit complètement de la relation à de simples personnes et se mue en droit des transactions objectives. Et cette évolution du droit, précisément, a tout autant été portée par une réalisation de plus en plus achevée du trafic monétaire, que ce dernier était porté par elle.

La simple difficulté technique de transporter au loin les valeurs de l'économie naturelle limite nécessairement celle-ci à la relative étroitesse des cercles économiques isolés, tandis que l'argent, par sa mobilité absolue, établit le lien entre la plus grande extension du cercle et l'autonomisation des personnalités. Le concept médiateur de cette corrélation entre l'argent d'une part et l'élargissement du cercle avec la différenciation des individus d'autre part, est souvent, tout bonnement, la propriété privée. Le petit cercle d'économie naturelle a un penchant pour la propriété commune. Tout accroissement de celle-ci tend vers la distinction des parts ; quand les membres de la coopérative sont devenus très nombreux, la technique d'administration de la propriété commune devient si compliquée et si conflictuelle, la vraisemblance de voir surgir des individus intraitables en aspirant à dépasser les limites étroites de ce communisme devient si forte, la division du travail et l'exploitation intensive,

qui répugnent à la propriété commune, s'imposent avec une telle nécessité, que l'on peut désigner la propriété privée comme la conséquence directe de l'augmentation quantitative du groupe. Un manuscrit irlandais du XII[e] siècle rapporte que la terre était partagée à cause de l'accroissement du nombre des familles ; et en Russie où le passage de la propriété collective à la propriété séparée est encore observable, il est tout à fait clair qu'il est dû au simple accroissement de la population, ou accéléré par lui. Mais l'argent est visiblement le substrat le plus approprié pour la forme privée et personnelle de la possession. La répartition en parts isolées, la fixation des droits liés à la fortune, la réalisation des avantages individuels ne sont devenus possibles d'emblée que par le truchement de l'argent. Le schéma primaire, et le plus pur, pour la croissance quantitative de la sphère de la vie économique, c'est tout simplement l'échange ; avec lui (bien mieux que par le don et la rapine) l'individu dépasse fondamentalement ses contours solipsistes. Cependant l'échange, conformément à son propre concept, n'est possible qu'avec la propriété privée. Toute propriété collective a une tendance intrinsèque à la « main-morte », tandis que pour le particulier l'échange est rendu nécessaire par ses désirs spécifiques et son besoin de complémentarité. Il faut d'abord que la possession se soit concentrée sur l'individu, pour pouvoir, à partir de là, se répandre à nouveau au moyen de l'échange. L'argent, support absolu et incarnation de l'échange, est devenu par la médiation de la propriété privée (qui est tributaire de l'échange) le véhicule de cet élargissement de l'économie, cette implication d'un nombre illimité de contractants à travers le va-et-vient des échanges. C'est pourquoi l'argent résiste également (ce n'est que le revers du même fait) à certaines décisions collectivistes qui vont de soi en économie naturelle. Au Moyen Age, théoriquement, on ne pouvait exiger une prestation en argent que de celui qui s'y était engagé en personne ; les membres des Etats, absents de l'assemblée ayant adopté la décision, invoquaient souvent leur absence pour refuser la prestation. En Angleterre, au début du XIII[e] siècle, il n'est pas encore établi formellement que la décision du *Suprem Council* des représentants des Etats soit contraignante pour tous les sujets, en matière d'impositions, y compris contre la volonté du particulier. En Allemagne, à la fin du Moyen Age, les Etats régionaux constituaient souvent face au prince un corps agissant

en tant qu'unité, leurs actions n'étaient pas l'addition d'actions particulières, mais les actions de l'ensemble des Etats, et cependant la première conception s'est longtemps maintenue dans le vote des impôts : c'est là que le plus longtemps l'ensemble a continué, semble-t-il, de représenter la simple addition des particuliers, chacun d'eux pouvant donc se soustraire à la décision collective. On retrouve le même motif, dans des circonstances très modifiées, quand, malgré la centralisation croissante de l'administration étatique, on laisse cependant aux associations locales une relative liberté de gestion financière. La législation allemande des dernières décennies, par exemple, tend apparemment à limiter les tâches sociales, politiques, éthiques des communes en tant que telles, réduisant celles-ci à des organes locaux de la volonté gouvernementale : en échange de quoi, on leur accorde une autonomie non négligeable dans l'administration des biens. Dans le même esprit, on a relevé que l'amende avait un inconvénient majeur, car l'argent en possession de l'Etat ne peut pas, de loin, être économiquement aussi fructueux que dans les mains de l'individu. C'est pourquoi il y a déjà une finalité technique de la gestion monétaire dans le fait de laisser une certaine liberté à celui que l'on brime sous tous les autres rapports : conséquence pratique, quelque peu voilée, de la difficulté qui s'attache à la disposition collectiviste de l'argent, un tournant certes.

Une telle difficulté existe en effet, malgré l'aptitude de l'argent à assurer la cohésion d'associations qui réunissent des individus par ailleurs inconciliables. Ces deux aspects se ramènent finalement à cette seule et même action de l'argent : assurer la séparation et l'indépendance réciproque pour les éléments qui se trouvaient auparavant dans l'unité originelle de la vie. Cette désintégration touche les personnalités particulières, permettant ainsi que leurs intérêts semblables s'unissent en une formation collective, comme indépendamment de ce qu'il y a de divergent et d'inconciliable en elles. Mais elle touche aussi les communautés, rendant plus difficile aux individus désormais nettement différenciés toute mise en commun, intérieure et extérieure. Le schéma de cette contradiction, dépassant largement un tel cas, traverse toute la vie sociale. Cela vient de ce que l'individu est d'une part un simple élément, un simple membre de l'unité du corps social, mais d'autre part un tout, dont

les éléments constituent une unité relativement fermée. Le rôle qui lui revient en tant que simple organe va donc souvent entrer en collision avec celui qu'il peut ou veut jouer en tant que tout et organisme propre. La même influence, qui touche la totalité sociale dont les membres sont les individus et qui touche en outre l'individu lui-même en tant que totalité, déclenche chez l'une et chez l'autre des effets formellement semblables ; mais ceux-ci, du fait que l'individu représente ces deux significations complètement hétérogènes, aboutissent bien souvent à des oppositions de contenu. C'est pourquoi il y a une contradiction, insoluble en pratique, mais pas du tout en logique et en théorie, dans le fait que l'argent, agissant sur la société comme sur les particuliers dans le sens de la différenciation des éléments, apporte avec lui dans le même événement, d'un côté difficulté plus grande, de l'autre plus grande facilité. En général, la difficulté, évoquée plus haut, dans la disposition collectiviste de l'argent se présente comme suit : toute autre possession prescrit, de par ses conditions techniques, comme on l'a déjà souligné, un certain mode d'utilisation, la liberté dans l'usage qu'on en fait trouve ici une limite inhérente à la chose. Par contre une telle limitation est totalement absente s'agissant de l'utilisation de l'argent, aussi quand plusieurs personnes en disposent en commun, les tendances aux dissensions ont toute latitude. L'économie monétaire se met là résolument en contradiction avec les conditions de vie des petites sphères économiques, qui en sont tellement souvent réduites à prendre des dispositions en commun et des mesures unifiées. On peut dire, en résumant par une formule certes très abrégée, que la petite sphère se maintient par l'égalité et l'unité, la grande par l'individualisation et la division du travail. En se construisant comme une figure abstraite à partir des interactions économiques d'une sphère relativement grande, en permettant de plus, par son caractère purement quantitatif, l'expression mécanique la plus précise de toute exigence spécifique, de toute valeur de la prestation individuelle, de toute tendance personnelle, l'argent accomplit enfin, dans l'économique, cette corrélation sociologique universelle entre extension du groupe et développement de l'individu.

La relation de l'argent à la propriété privée et par-là au libre développement de la personnalité, se rattache avant tout, comme nous l'avons vu, à sa mobilité : c'est pourquoi elle devient

particulièrement transparente comparé à son contraire, la possession du sol. La propriété terrienne tend dans deux directions à dépasser l'attachement à un individu : pour ainsi dire en largeur, étant donné qu'elle convient, plus que toute autre, comme propriété collective d'un groupe, et en hauteur étant donné qu'elle est, par prédilection, objet d'héritage. Quand la propriété globale du groupe primitif consiste en terres, l'évolution transcende cette situation de deux manières. D'abord en tirant la nourriture d'une possession plus mobile : dès que cela se produit, on voit s'instaurer la propriété séparée. Chez les peuples nomades nous trouvons constamment que la terre est certes le bien commun de la tribu, les familles particulières ne se la voyant attribuer que pour l'usage ; cependant le bétail, lui, est partout propriété privée de ces familles particulières. La tribu nomade, autant que nous sachions, n'a jamais été communiste en matière de troupeaux. Ailleurs, dans beaucoup de sociétés, les biens mobiles étaient déjà propriété privée, alors que le sol restait encore longtemps propriété commune. D'autre part, la naissance de la propriété privée se rattache à ces activités qui n'ont pas besoin de la terre et du sol comme matériau. Dans le droit des castes indiennes naît l'idée que ce qui n'a pas été acquis au moyen du patrimoine familial (constitué principalement de propriété foncière) ne doit pas non plus y être versé. L'acquisition d'une habileté personnelle par conséquent, comme l'apprentissage d'un métier, est désignée comme le moyen le plus important d'acquérir un bien particulier et d'autonomiser la personnalité. L'artisan qui emporte partout avec lui son habileté, possède donc en elle ce bien mobilier qui (exactement comme ailleurs le cheptel) libérait l'individu de la propriété foncière avec son caractère collectif. Enfin, le passage du mode de vie communautaire à un mode de vie individualiste est un moyen fonctionnel de conserver, autant que faire se peut, dans une économie naturelle en voie de désintégration, la communauté jusqu'alors fondée sur elle. Jusqu'au XIII[e] siècle, la fortune des communautés religieuses consistait essentiellement en propriété foncière, et la conduite des affaires reposait sur le principe de l'économie collective. La chute des bénéfices de l'économie naturelle la mit par la suite en grande gêne ; mais l'économie monétaire précisément, en voie d'installer sa domination et causant cette misère, offrait en même temps une sorte de remède.

En effet, on a morcelé les revenus des fondations et même des cloîtres, les répartissant dans des proportions plus ou moins grandes en traitements et prébendes particuliers, ce qui permettait, grâce à la forme monétaire du bénéfice, d'en attribuer désormais plusieurs à une seule et même personne, y compris dans des lieux très éloignés les uns des autres. Il était possible par là, en cas de baisse des revenus globaux, de maintenir au même niveau ne fût-ce que le revenu des personnalités dirigeantes et représentatives des communautés — cela toutefois aux dépens des membres du bas clergé, qui de leur côté assuraient le service de la communauté comme mercenaires. Ce déroulement montre très clairement que la perte de signification de la terre pousse même des groupes aussi étroitement tournés vers le collectif et l'unité que les cléricaux, à abandonner le mode de vie collectiviste pour l'individualiste ; que l'intrusion de l'économie monétaire est bien tout à la fois cause et (par le démembrement et la mobilisation des propriétés terriennes) moyen de ce processus. Le fait que le paysan aujourd'hui passe justement pour l'adversaire le plus résolu des efforts vers le socialisme, est dû d'abord à ce que, tout en s'adaptant fonctionnellement à la technique de son entreprise, il demeure extrêmement conservateur : puisque maintenant la propriété individuelle existe, il s'y accroche aussi fermement que jadis aux espaces communs et naguère encore au moins à la parcellisation. En outre le socialisme moderne comporte un facteur essentiel qui s'oppose, comme quelque chose de totalement hétérogène, à cette ancienne propriété collective de la terre et le rend tout à fait étranger à l'orientation profonde de la vie de l'agriculteur : c'est la domination intégrale de la production par la raison, la volonté, le calcul et l'organisation de l'être humain. La constitution de l'usine et la construction de la machine prouvent quotidiennement au travailleur que l'on peut produire des mouvements et des actions fonctionnels avec une garantie absolue, que l'on peut éviter complètement les perturbations dues aux personnes ou surgissant de l'intérieur des choses. La réalisation des buts au moyen d'un mécanisme transparent et dirigeable travaille en le préfigurant pour un idéal social qui veut organiser la collectivité avec le rationalisme souverain de la machine, en excluant toutes les pulsions privées. Par contre, le travail du paysan et ses résultats dépendent de forces aussi peu influençables qu'imprévisibles, ses

pensées tendent à obtenir la faveur d'un facteur impossible à rationaliser, et à utiliser en toute occasion des conditions irrégulières. Ainsi ses idéaux se construisent à l'opposé de l'idéal socialiste, qui recherche non la faveur, mais l'éviction de toutes les contingences et une organisation des éléments vitaux (ce qui est hors de question s'agissant des intérêts paysans) qui rende chacun d'eux prévisible. Cette maîtrise absolue de la production totale par l'intelligence et la volonté, n'est certes possible, techniquement, qu'avec une centralisation absolue des moyens de production (entre les mains de la « société »), mais il est facile de voir à quel point l'ancienne collectivité de l'économie naturelle diffère dans son fond et dans son sens, de cette nouvelle communauté socialiste ; l'idée de cette dernière a pu cependant planer au-dessus de ce façonnement de la propriété le plus conforme à l'économie monétaire et à sa plus grande mobilisation, tant ce communisme primitif, comme je l'ai dit plus haut, peut apporter sa contribution, comme instinct et idéal nébuleux, aux pulsions du socialisme.

Historiquement, la corrélation entre économie naturelle et propriété collective existe en tout cas, à laquelle correspond de l'autre côté celle entre la mobilisation et l'individualisation de la propriété. C'est pourquoi le sol, en relation étroite avec son caractère de bien collectif, porte aussi le caractère spécifique de bien héréditaire. Si nous étudions les constitutions familiales dans leurs formes économiques, nous constatons souvent que la différence entre héritage et possession acquise coïncide avec celle entre biens immobiliers et biens mobiliers. Dans les districts du nord-ouest de l'Inde, il existe un seul et même mot (jalm) pour désigner d'une part le droit de primogéniture et d'autre part, au sens étroit, la propriété foncière et terrienne. Inversement, le bien mobilier peut être en corrélation extrêmement étroite avec la personnalité : ainsi on observe chez des peuples tout à fait primitifs et souvent fort pauvres en même temps, que de tels biens n'étaient même pas reçus en héritage et que (comme on le relate à propos des régions du monde les plus diverses) les objets usuels du mort étaient détruits. Il y a sûrement ici à l'œuvre des représentations mystiques : comme si l'esprit du mort, revenant attiré par ces objets, pouvait causer toutes sortes de maux. Mais, justement, cela prouve le lien étroit entre eux et la personnalité, au point de donner à la superstition son contenu spécifique ! On

raconte qu'aux îles Nicobar hériter d'un parent passe pour contraire au droit, c'est pourquoi tout ce qu'il laisse est détruit, à l'exception des arbres et des maisons. Ces derniers ont le caractère de bien immobilier, leur lien avec l'individu est donc plus lâche et ils passent plus aisément à d'autres personnes. En présence des choses, nous éprouvons deux types de rapports : l'homme demeure et les choses changent, mais aussi : les choses demeurent et les hommes changent. Quand c'est le premier rapport qui prédomine, comme dans les biens mobiliers, l'accent est mis inévitablement sur l'homme, la représentation tend à insister sur l'individu comme l'essentiel. Quand, à l'inverse, les objets perdurent et survivent à l'homme, l'individu s'efface ; la propriété foncière et terrienne se dresse comme un rocher contre lequel, pareille à la vague, la vie particulière vient bouillonner avant de se retirer. Ainsi la possession immobilière crée, de façon bien compréhensible, une disposition à l'effacement du particulier, faisant apparaître son rapport à la collectivité comme une analogie de son rapport aux choses. D'où cette relation étroite de la propriété foncière avec l'aristocratie fondée sur le principe héréditaire. Je rappelle un fait déjà évoqué : à quel point le principe aristocratique de la continuité familiale dans la Grèce antique était dans une relation de réciprocité, scellée par la religion, avec la position centrale occupée par la propriété foncière. L'aliénation de cette propriété terrienne constituait une entorse aux devoirs non seulement vis-à-vis de la descendance, mais aussi, dans une mesure encore plus affirmée, vis-à-vis des ancêtres ! On a souligné en outre que là où les fiefs royaux relevaient purement de l'économie naturelle, comme dans l'Allemagne du début du Moyen Age (cependant que dans des pays un peu plus proches de l'économie monétaire les rapports de vassalité pouvaient facilement se fonder sur d'autres bénéfices que relevant du droit réel), ils ont pour conséquence le caractère aristocratique de toute l'institution. Mais le principe héréditaire est globalement en opposition avec le principe individuel. Il rattache le particulier à la série des personnes vivant successivement, comme le principe collectif le rattache à la série de celles vivant simultanément, de même que dans le biologique l'héritage garantit l'identité entre les générations. Devant la barrière du principe héréditaire s'arrête l'individualisation économique. Au XIII[e] et au XIV[e] siècles, la famille allemande

s'était bien émancipée économiquement de la « lignée », et apparaissait comme sujet autonome gestionnaire de sa fortune. Mais là s'arrêtait le procès de différenciation. Ni le père de famille, ni la femme et les enfants ne possédaient des droits individuels bien déterminés sur cette fortune : elle demeurait comme le pilier des générations familiales. Les membres particuliers n'étaient pas encore individualisés en ce sens-là. Le développement de l'individualité économique commence donc au point où s'arrête l'héritage, c'est-à-dire à la famille particulière, et finit là où il règne encore, au sein de la famille particulière ; c'est seulement lorsque la transmission héréditaire, comme dans les temps modernes, concerne un patrimoine essentiellement mobilier que son contenu, avec ses conséquences individualistes, va l'emporter sur l'anti-individualisme de sa forme. Ce dernier en effet, même les exigences de la praxis sont souvent incapables de le surmonter, lorsqu'il s'appuie sur la propriété foncière. On pourrait en effet dans des cas particuliers remédier à maint inconvénient de notre droit de succession paysan, si les paysans faisaient leur testament. Mais ils ne le font que très rarement. Le testament est trop individuel, comparé à la succession *ab intestat.* Qu'il dispose de sa possession d'après son bon plaisir personnel, en déviant des habitudes générales, ce serait trop attendre du niveau de différenciation du paysan. Partout donc l'immobilité de la possession, qu'elle résulte de son caractère collectif ou de son caractère héréditaire, se révèle être l'obstacle : différenciation et liberté individuelle progressent à proportion de son recul. Dans la mesure où il est le plus mobile de tous les biens, l'argent doit représenter le point culminant de cette tendance : sa possession permet effectivement à l'individu de se dégager, de la façon la plus décisive, de ce complexe de liens émanant des autres objets de possession.

Cinquième chapitre

L'ÉQUIVALENT MONÉTAIRE DES VALEURS PERSONNELLES

I

Le rôle de l'argent a l'intérieur du système des évaluations monétaires peut se mesurer à l'évolution des amendes monétaires. Dans ce domaine s'impose à nous, comme un phénomène des plus frappants, la réparation de l'homicide volontaire par le paiement d'une somme — fait si courant dans les civilisations primitives qu'on se dispensera d'en fournir des exemples, du moins en ce qui concerne sa version simple et directe. Moins notée que sa fréquence est cependant l'intensité avec laquelle le rapport entre la valeur de l'homme et celle de l'argent domine souvent les représentations juridiques. Dans l'Angleterre anglo-saxonne, à l'origine, il existait aussi un wergeld pour le meurtre du roi ; il était légalement fixé à 2 700 sh. Mais pareille somme, dans les circonstances d'alors, demeurait fictive et impossible à rassembler. Son sens réel était que, pour la remplacer dans une certaine mesure, le meurtrier et toute sa famille devaient être vendus comme esclaves, à moins encore que la différence, s'il faut en croire un interprète de cette loi, ne fût si grande que la mort seule ait pu la compenser — une simple dette d'argent ! On ne se référait donc à la personnalité que par le détour de l'amende monétaire, celle-ci apparaissant comme le critère idéal pour traduire l'importance du crime. Le fait que dans cette même civilisation, au temps des sept royaumes, le

wergeld typique pour le *freeman* ordinaire s'élevait à 200 sh et se calculait pour les autres catégories en fractions ou en multiples de cette norme, révèle simplement à quel point l'argent avait permis une idée quantitative de la valeur des êtres humains. C'est de cette idée justement que vient l'assertion, encore répandue à l'époque de la *Magna Charta*, que les chevaliers, barons et comtes étaient entre eux dans la même relation que les shillings, marks et livres, ces étalons reflétant l'importance relative de leurs fiefs ; conception d'autant plus significative que son fondement demeurait très flou : ne prouve-t-elle pas ainsi que la tendance à ramener la valeur de l'être humain à une expression monétaire est assez puissante pour s'imposer même au prix d'une distorsion objective ? Partant de là, néanmoins, ce n'est pas seulement l'argent qui devient alors mesure de l'homme, mais aussi l'homme qui devient mesure de l'argent. La somme à payer pour le meurtre d'un individu se présente comme unité monétaire dans les deux cas. D'après Grimm, le passé composé *skillan* veut dire à peu près : j'ai tué ou j'ai blessé ; donc : je dois réparation. Or le *solidus* était le tarif simple d'après lequel les amendes se calculaient dans le droit coutumier. C'est pourquoi on a supposé que le mot « shilling », dans la logique du sens attribué à *skillan*, désignait « l'unité pénale ». La valeur de l'être humain apparaît donc ici comme base de classement du système monétaire et comme base de fixation de la valeur monétaire. C'est justement ce motif qui résonne lorsque chez les Bédouins le taux normal du wergeld, introduit dans l'Islam par Mahomet, soit cent chameaux, sert simultanément de rançon typique pour un captif et de prix à payer pour une fiancée. Cette même signification de l'argent ressort également là où l'amende ne sanctionne pas seulement le meurtre, mais aussi les délits en général. A l'époque mérovingienne, le *solidus* n'était plus compté quarante deniers comme avant, mais douze. En voici la cause présumée : on voulut baisser les amendes basées sur le *solidus*, alors on décréta que toutes les fois où la peine serait fixée à un *solidus*, on ne ferait plus payer quarante, mais seulement douze deniers. De là serait venu le *solidus* pénal de douze deniers, qui en fin de compte s'imposa donc partout. A cet égard, on rapporte qu'aux îles Palaos toute espèce de paiement est dénommée amende. Ce n'est donc plus ici la monnaie déterminée qui indique l'échelle à laquelle se mesure la gravité relative du délit, mais inversement

la tarification du délit qui fournit l'étalon pour fixer les valeurs monétaires.

A la base de cette conception — pour autant qu'elle se rapporte à l'expiation du meurtre — il y a un sentiment fondamental d'importance. Vu que l'argent repose entièrement, dans son essence même, sur la quantité, et reste un concept vide sans la détermination du « combien », il est hautement signifiant et pleinement indispensable que tout système monétaire possède l'unité de base dont chaque valeur monétaire sera un multiple ou une fraction. Cette détermination première, en l'absence de laquelle il n'y aurait simplement pas de système monétaire, et qui s'affinera ensuite techniquement pour donner le « titre » de la monnaie, constitue en quelque sorte le fondement absolu des relations quantitatives présidant aux échanges monétaires. Certes, dans l'abstrait, la grandeur d'une pareille unité serait rigoureusement indifférente ; quelle qu'elle soit en effet, toutes les grandeurs nécessaires s'obtiennent à partir d'elle par division ou par multiplication ; ce sont donc des raisons historico-politiques d'un côté, technico-monétaires de l'autre, qui vont la fixer réellement, cela plus tard. Néanmoins le *quantum* de monnaie qu'on a devant les yeux comme l'étalon de tous les autres dès qu'on parle d'argent, et qui donc représente l'argent comme tel — devra se trouver forcément aussi, à l'origine du moins, en rapport avec quelque sentiment de valeur central chez l'homme, et il sera créé comme équivalent à un objet ou à une prestation occupant le premier plan de la conscience. Ce qui explique au demeurant le fait souvent noté que la vie revient plus cher dans les pays où l'unité monétaire est élevée que dans ceux où elle ne l'est pas — donc plus cher dans les pays à dollars, *ceteris paribus*, que dans les pays à marks, et plus cher dans les pays à marks que dans les pays à francs. Toutes sortes de besoins vitaux semblent justement coûter le prix de cette unité, quelle qu'en soit la grandeur, ou d'un de ses multiples. Dans une aire sociale donnée, l'unité monétaire, si peu importante qu'elle paraisse du fait qu'on peut la diviser ou la multiplier à volonté, entretient de très profonds rapports, et comme effet et comme cause, avec les valeurs vitales qui se laissent interpréter en termes d'économie. Ce genre de connexion explique également que la première Constitution française de 1791 ait adopté comme étalon le salaire journalier. Tout citoyen de plein droit devait

payer un impôt direct d'au moins « 3 journées de travail », pour être électeur il fallait 150 à 200 « journées ». Ainsi devait surgir la conception théorique voulant que le minimum exigé quotidiennement, donc ce qui a pour l'homme la valeur la plus indispensable, soit l'étalon absolu vis-à-vis duquel montent ou baissent les tarifs des métaux précieux et de tout argent pris en tant que marchandise. Dans le même sens, qui consiste à poser comme unité de valeur un objet central, délimité par un intérêt humain essentiel, il y a la proposition d'une monnaie-travail, dont l'unité de base équivaudrait à la valeur-travail d'une heure ou d'une journée. Et à cet égard, lorsque le wergeld, l'équivalent pour l'individu tout entier, apparaît comme le *quantum* monétaire caractéristique, on sera tenté de ne voir là qu'une différence de quantité.

De toute évidence, l'origine du wergeld est purement utilitaire et relève, sinon strictement du droit privé, du moins de cet état d'indifférenciation entre droit privé et droit public avec lequel débute partout l'évolution sociale. L'ethnie, la gens, la famille exigeaient le dédommagement de la perte économique représentée par la mort d'un des leurs, et voulaient bien renoncer ainsi à venger le sang comme le dicte l'impulsion. Cette mutation se fixe en fin de compte sur les cas où la vengeance du sang, qui doit s'exercer, serait impossible comme telle : chez les Indiens Goajiro, par exemple, un individu s'étant blessé lui-même par hasard doit dédommager sa propre famille, parce qu'il en a versé le sang. Typiquement, le terme désignant l'argent du sang, chez certaines peuplades de Malaisie, veut dire aussi : se lever, se dresser. Il y a donc l'idée qu'avec l'argent du sang la victime fait sa résurrection pour les siens, que la brèche ouverte par son trépas se referme alors. Mais sans tenir compte du fait que très tôt également, du moins chez les Germains, une amende particulière devait être versée, à côté de l'indemnisation de la famille, pour perturbation de l'ordre public ; que dans quelques royaumes anglo-saxons le wergeld dû à la famille du roi est exigé par le peuple une seconde fois pour la vie de son monarque ; qu'en Inde il passait de la famille aux brahmanes, — donc abstraction faite de ces développements ultérieurs qui détachaient le wergeld de ses origines économiques privées, celui-ci comporta d'emblée un élément objectif, supra-individuel, puisque son montant était fixé par la coutume ou par la loi, bien qu'il différât beaucoup

selon les différentes classes. Ainsi chaque individu avait-il dès sa naissance une valeur déterminée, peu importe celle qu'il représentait ensuite réellement pour sa parenté. Non seulement donc l'homme était ainsi évalué comme une substance distincte de la somme de ses prestations, mais encore l'idée s'introduisait qu'il valait tant ou tant pour lui-même, et pas uniquement pour autrui. Ce qui suit est un phénomène typique de la transition entre évaluation économique subjective et objective. Dans le royaume juif aux alentours du III[e] siècle, le prix normal d'un esclave était de 50 schekels, et celui d'une esclave de 30 schekels (environ 45 et 27 marks). Or, en réparation du meurtre d'un ou d'une esclave, il fallait généralement s'acquitter de 30 selas (environ 73 marks), parce qu'on gardait le taux du Pentateuque, 30 schekels, en y voyant par erreur 30 selas. On ne s'en tenait donc pas à l'importance économique dûment constatable du préjudice causé, mais à une définition provenant de sources fort étrangères à l'économie, et qui — tant par la grandeur absolue que par l'absence de différenciation — contredisait notablement la première. Sans doute était-ce encore insuffisant pour fonder l'idée que l'esclave avait une valeur bien déterminée en dehors de son utilité pour le propriétaire. Mais l'écart — fût-il créé par un malentendu théologique — entre son prix, traduisant l'utilité en question, et l'amende pour avoir causé sa mort, indiquait néanmoins qu'une détermination de la valeur économique attribuée à l'homme pouvait émaner d'une réalité objective, brisant ainsi l'évaluation à partir de la simple utilité privée du bénéficiaire. Pareillle évolution est facilitée, bien marquée, dans la mesure où le wergeld devient une pure institution d'Etat. En de nombreux endroits, on estimait le poids du serment judiciaire d'après le montant du wergeld. Typiquement il se produit que l'homme libre a seul son wergeld, et que le non-libre n'en a point. Nous trouvons dans la région de Florence, au Moyen Age, toute une hiérarchie de serfs : *coloni, sedentes, quilini, inquilini, adscripticii, censiti,* etc. — dont les obligations augmentaient en proportion inverse de leur wergeld, si bien que ce dernier n'existait généralement plus pour les catégories totalement assujetties. Et au XIII[e] siècle encore, ce critère en soi depuis longtemps périmé alors, et combien formel, était appliqué en justice, par exemple, pour classer les dépositions des témoins par ordre d'importance. Du point de vue de l'utilité individualiste, au

contraire, le wergeld devrait être maintenu d'autant plus nettement que l'homme est la propriété d'un tiers. Si les choses n'en ont pas été ainsi et que cette disposition a fonctionné comme symbole du poids des témoignages personnels, c'est là l'indication que le wergeld était devenu l'expression de la valeur objective de la personnalité.

Dans l'évolution ascendante qui mène donc d'une estimation purement utilitaire du prix de l'être humain à une estimation qu'on dira objective, un mode très général de pensée impose sa loi. Quand tous les sujets ont la même impression d'un objet donné, c'est uniquement explicable, semble-t-il, par le fait qu'ils ont en eux, justement, cette qualité déterminée, le contenu de ladite impression ; des impressions très différentes proviendront éventuellement, avec toute leur diversité, des sujets qui les reçoivent, mais les impressions identiques proviennent forcément, sauf hasard invraisemblable, de ce que l'objet qualifié de la sorte se reflète dans les esprits — en admettant même que c'est là une expression symbolique nécessitant d'être complétée en profondeur. Le même phénomène se reproduit au sein de l'évaluation. Un objet identique est-il différemment évalué dans différents cas et par différentes personnes, toute son estimation apparaîtra comme un processus subjectif, devant donc s'achever différemment selon les circonstances et les dispositions personnelles. Si par contre il est estimé toujours semblablement par différents individus, on trouvera inévitable d'en conclure qu'il a exactement cette valeur-là. Quand donc les parents des victimes réclamaient en compensation des wergeld fort variables, ils couvraient trop évidemment leur perte à eux ; mais dès que le montant du wergeld pour une catégorie sociale déterminée eût été fixé une fois pour toutes, et la même somme invariablement fournie avec les personnes les plus différentes et dans les cas les plus différents, l'idée s'est établie nécessairement que l'individu en soi valait tant ou tant. L'insensibilité envers les différences personnelles fait que la valeur de l'homme ne se fonde plus alors sur ce que d'autres sujets peuvent avoir et perdre avec lui, elle laisse au contraire cette valeur refluer sur son individu, telle une réalité objective, exprimable en argent. La fixation du wergeld, opérée dans l'intérêt de la paix sociale et pour éviter des discordes sans fin, se présente ainsi comme la cause psychologique menant d'une évaluation subjectivo-utilitaire de la

vie humaine à cette représentation objective que l'homme possède telle valeur déterminée.

Cette idée, si capitale dans l'histoire de la civilisation, que la totalité de l'être humain puisse se compenser monétairement, elle ne se trouve réalisée en fait qu'à travers deux ou trois phénomènes : l'argent du sang et l'esclavage, justement, peut-être aussi le mariage par achat, dont je traiterai ensuite. L'énorme différence de conception, qui éloigne tant de nous aujourd'hui la possibilité même de l'argent du sang ou de l'esclavage, est néanmoins abordable en des termes purement économiques comme une simple différence de degré, de quantité. Avec l'esclave, on paye en argent la somme de ces prestations de travail qu'aujourd'hui encore nous rémunérons au détail de la même façon. L'équivalent de l'argent versé est maintenant comme autrefois le travail humain ; sauf que jadis on l'acquérait en bloc, et à présent de cas en cas, sauf également que ce travail n'était pas payé au travailleur, mais à une tierce personne — abstraction faite de l'esclave volontaire qui se vend lui-même. Quant à l'argent du sang, nos sentiments actuels ne s'offusquent pas davantage de ce qu'une amende monétaire frappe les blessures mineures, qu'elles soient physiques ou morales, telles les offenses à l'honneur ou la rupture des promesses de mariage. Encore récemment, on a vu dans certaines législations pénales des délits pouvant atteindre une gravité considérable ne faire l'objet que d'une sanction monétaire : ainsi dans l'Etat de New York, aux Pays-Bas, ou dans le Japon moderne. En gardant le point de vue strictement économique, on pourra considérer le meurtre d'un être humain comme une simple accentuation graduelle des paralysies et diminutions partielles de ses énergies et de ses résistances, de même qu'on a décrit la mort, physiologiquement aussi, comme l'intensification et la propagation de processus qui se déroulent également dans l'organisme vivant, à un faible degré ou dans les limites de certaines régions du corps.

Mais ce genre de considération économique n'a pas cours. Toute l'évolution des valeurs vitales, dominée par le christianisme, repose en effet sur cette idée que l'homme possède une valeur *absolue* ; au-delà de toutes les singularités, de toutes les relativités, de toutes les énergies et expressions particulières de son être empirique, il y a justement « l'homme » en soi : quelque chose d'unitaire et d'indivis, dont la valeur ne saurait

être pesée selon des critères quantitatifs, ni de ce fait compensée par le plus ou le moins d'une autre valeur. Telle est la pensée de fond qui nie la base idéelle de l'argent du sang ainsi que de l'esclave, parce que tous deux mettent l'homme intégral, l'homme absolu, à égalité avec une valeur relative, uniquement définissable en termes de quantité, en l'occurrence l'argent. Qu'on en soit venu à exalter si haut la valeur humaine, c'est comme on l'a déjà signalé à mettre au crédit du christianisme, dont la conviction fut certes anticipée par maintes amorces, tandis que d'autre part, historiquement, les effets d'une pareille logique se firent attendre bien longtemps ; car l'Eglise n'a point combattu l'esclavage aussi énergiquement qu'elle aurait pu s'y croire obligée, sans compter que, justement, elle exigea l'expiation du meurtre par le wergeld (certes par souci du bien public et pour éviter qu'on ne verse le sang). Qu'il soit dans le sens du christianisme de soustraire la valeur humaine à toute relation, à toute série quantitativement déterminée, s'explique dans ce contexte. Les cultures supérieures se distinguent des inférieures tant par l'allongement des séries téléologiques que par leur multiplication. Les besoins de l'homme non dégrossi sont en petit nombre, et s'ils se laissent satisfaire, c'est en passant par une chaîne relativement courte de moyens. La civilisation ascendante n'augmente pas seulement les désirs et les efforts des humains, elle dresse toujours plus haut l'édifice des moyens nécessaires à chacune de ces fins, en exigeant déjà bien souvent pour un de ces simples moyens tout un mécanisme complexe de préalables qui s'engrènent les uns dans les autres. Sur la base de ces relations s'élèvera dans une culture supérieure la conception abstraite des fins et des moyens ; c'est au sein d'une telle culture, tant à cause de la profusion des séries téléologiques cherchant à s'unifier que du renvoi permanent des fins proprement dites à une chaîne toujours plus longue de moyens — qu'en définitive pourra surgir la question de la fin dernière, de la fin absolue, qui donnerait sa rationalité ainsi que sa consécration à tout ce mouvement ; soit, la question du pourquoi du pourquoi. Il s'ajoute à cela que la vie et l'action de l'homme civilisé se meuvent à travers un nombre immense de séries téléologiques : lui ne contrôle, voire même ne mesure qu'une faible partie de chacune d'elle, de sorte que se développe là, comparé à la simplicité de l'existence primitive, une angoissante différenciation des

éléments de vie ; la pensée d'une fin dernière, où se réconcilierait à nouveau tout cela, pensée dont il n'y a nul besoin avec des situations et des individus non différenciés, joue le rôle d'une paix rédemptrice dans la dissémination et le fragmentarisme de la culture. Et plus les éléments de l'existence différeront qualitativement, plus la fin dernière, qui permet de ressentir l'unité de la vie, surplombera chacun de ces éléments d'une hauteur abstraite ; but auquel on aspirera non pas forcément toujours en se le formulant consciemment, mais tout autant et tout aussi fortement avec l'instinct, la nostalgie et la frustration obscures des grandes masses. Au commencement de notre ère, la civilisation gréco-romaine en était parvenue là. Et la vie était devenue un tissu de fins à multiples relais et à longue échéance, de sorte que s'élevait, tel son destillat, tel son *focus imaginarius*, le sentiment que voici : où est donc maintenant le but *définitif* de cet ensemble, le terme ultime qui ne se démasquera pas comme un simple moyen, à l'image de tout ce que nous atteignons ? Le pessimisme résigné ou rancunier de cette époque-là, d'une part sa jouissance irréfléchie, qui trouvait dans son existence éphémère un but ne questionnant guère au-delà d'elle-même, et d'autre part ses tendances mystico-ascétiques : autant d'expressions de cette quête obscure d'un sens achevé de l'existence, de cette angoisse quant à la fin dernière des multiples et pénibles moyens formant son outillage. Or, à un tel besoin, le christianisme apportait un radieux accomplissement. Pour la première fois dans l'histoire occidentale était réellement offert aux masses un but définitif couronnant l'existence, une valeur absolue de l'être, au-delà de toutes les particularités, fragmentarismes et absurdités de ce monde empirique : il s'agissait du salut de l'âme et du royaume de Dieu. Il y avait désormais place dans la maison de Dieu pour chacune de ces âmes : en assumant son salut éternel, la plus discrète et la plus humble devenait infiniment précieuse au même titre que celle du héros ou du sage. De par sa relation au dieu unique rejaillissaient sur elle toute la signifiance, l'absolu, la transcendance de celui-ci ; ainsi, en vertu de ce formidable décret lui annonçant un destin éternel et un sens infini, était-elle brusquement soustraite aux simples relativités, au plus ou au moins des mérites honorés. Certes aussi, le but dernier auquel le christianisme associait la valeur de l'âme a connu son évolution propre. De même en effet que

l'habitude de satisfaire le besoin affermit celui-ci, de même le christianisme, en nourrissant depuis longtemps la conscience d'une finalité absolue, a-t-il enraciné profondément le besoin de celle-là, laissant donc pour héritage à ces âmes auprès desquelles il échoue désormais la nostalgie vaine d'un but définitif couronnant l'existence tout entière : le besoin a survécu à son accomplissement. La métaphysique d'un Schopenhauer, en proclamant comme la substance de l'existence la seule volonté — laquelle restera nécessairement inaccomplie vu que, à titre absolu, elle n'a rien pour s'assouvir en dehors de soi, et ne peut que se saisir elle-même encore et toujours —, une telle philosophie, donc, exprime exclusivement l'état d'une culture qui a reçu le très violent besoin d'une finalité absolue mais en a perdu le contenu persuasif. L'affaiblissement du sentiment religieux, et en même temps son besoin si vivement réveillé, forment le corrélat de ce fait que l'homme moderne n'a plus de but dernier. Mais l'apport d'une telle représentation à la valorisation de l'âme humaine ne s'est pas volatilisé pour autant, et il compte à l'actif de l'héritage susnommé. L'âme, déclarée par le christianisme réceptable de la grâce divine, devint au regard des normes terrestres absolument incommensurable et le resta ; aussi lointaine, aussi étrange que soit une telle destination pour l'individu empirique et son aventure terrestre, elle ne manquera point d'exercer un effet en retour chaque fois que sera en question l'homme dans sa totalité ; la destinée particulière de chacun a beau être indifférente, la somme absolue de ces destinées ne saurait le rester. De façon directe, la loi juive, déjà, en appelait à l'importance religieuse de l'homme contre sa mise en vente comme esclave. Quand un Israélite est obligé de se vendre comme esclave à un coreligionnaire pour cause de misère, ce dernier — ordonne Yahwé — est tenu de le traiter en salarié et non en esclave, « car ceux que j'ai arrachés à l'Egypte sont mes serviteurs, ils ne peuvent être vendus comme on vend des esclaves ».

Mais la valeur de la personnalité, qui soustrait celle-ci par le biais d'une telle médiation à toute espèce de comparaison avec l'étalon purement quantitatif de l'argent, prendra deux sens à bien distinguer : elle peut concerner l'homme en général, et elle peut concerner l'homme en tant qu'individu déterminé. Si, par exemple, on dit que la personnalité a la plus grande valeur de rareté parce que, loin d'être un quelconque bien substituable, elle

a une signification irremplaçable, il reste à savoir de quelles autres valeurs on l'isole ainsi. Si les qualités de l'homme constituent sa valeur, alors cette rareté — tout autre en chacun — se rapportera justement à chacun par opposition à tous les autres. Pareille conception, qui est en partie propre à l'Antiquité comme à l'individualisme le plus moderne, conduit à une hiérarchisation inévitable de l'univers humain, les porteurs des valeurs les plus basses ne participant à l'absolu de la valeur que dans la mesure où ils gardent encore le contact avec les porteurs des valeurs les plus hautes ; ainsi fait retour, chez certains des individualistes les plus récents, la conviction classique de la légitimité de l'esclavage. Tout autres le christianisme, les Lumières du XVIII[e] siècle (y compris Rousseau et Kant), et le socialisme éthique. Pour ces philosophies, la valeur repose en l'homme uniquement parce qu'il est homme, donc la valeur de rareté se rapporte à l'âme humaine par opposition à ce qui est dépourvu d'âme ; rapportés à la valeur décisive, absolue, tous les hommes sont ici égaux. Tel est donc l'individualisme abstrait — abstrait en cela qu'il attache toute la valeur, tout le sens absolu, au concept général d'homme, pour ne les transférer qu'ensuite à chaque exemplaire particulier de l'espèce. De ce point de vue, le XIX[e] siècle, depuis le romantisme, a rempli d'un contenu bien différent la notion d'individualisme ; au XVIII[e], l'individu en tant que tel tirait sa spécificité de cet opposé que représentaient la collectivité ou l'intégration étatique, ecclésiale, corporative, sociale, à telle enseigne que l'idéal résidait dans le libre être-pour-soi de chacun ; la signification de l'individualisme ultérieur est la différenciation entre les particuliers, leur singularisation qualitative les uns par rapport aux autres. Avec la première façon de voir, née dans le terreau de la « dignité humaine » et des « droits de l'Homme », se marque nettement l'évolution qui excluera moralement la vente des êtres humains contre argent, et l'expiation du meurtre par l'argent — évolution dont les débuts remontent à l'époque où se relâchèrent les liens collectivistes des anciennes formes sociales, et où l'individu se dégagea de sa communauté d'intérêts avec les membres du groupe et accentua son être-pour-soi.

L'évolution ici retracée de l'expiation du meurtre aboutissait au point où, à partir de la réparation du dommage réellement causé aux survivants et à travers la fixation sociale de celle-ci, se

développe l'idée qu'un homme de tel rang valait tel wergeld. Or là commence l'évolution ultérieure, par suite de laquelle l'expiation du criminel n'apparaît plus comme un dédommagement de la valeur qu'il a détruite, mais bien comme une *punition*, non point seulement pour le meurtre, mais aussi pour d'autres délits graves. Toute punition, souffrance infligée à des fins efficaces, ne peut avoir que deux sources à mon avis : le besoin de protection de la société et le devoir de dédommager la ou les victimes — même si les significations idéelles qu'elle acquiert plus tard dépassent de beaucoup ces origines. Car lorsqu'on ramène la punition à l'instinct de vengeance, ce dernier me paraît à son tour requérir une explication et recevoir celle qui suit : le besoin de protection contraint les hommes à mettre l'auteur du préjudice hors d'état de nuire, et donc souvent à lui infliger la souffrance ou la mort — tandis que d'autre part cette utilité, cette nécessité, donnent naissance à un véritable instinct. Le préjudice causé à l'auteur du préjudice, d'abord simple moyen pour se préserver d'autres dommages, engendre un sentiment de plaisir indépendant, une pulsion affranchie de ses racines utilitaires. La vengeance punitive remonterait donc finalement aussi à l'instinct de protection. Ce qui expliquerait également que des époques très civilisées sanctionnent le meurtre par la neutralisation totale du meurtrier, et d'autres plus rudes par une clémence accommodante. Car aujourd'hui, les meurtres sont commis dans l'ensemble par des individus sans aucune discipline et moralement fort dépravés, alors qu'en des temps plus grossiers ou plus héroïques, ils l'étaient aussi par des individus de qualité bien supérieure, dont la société avait tout intérêt à préserver l'excellence ou l'énergie. C'est donc la diverse nature des meurtriers aux divers stades de l'histoire qui pousse l'instinct de conservation sociale tantôt à détruire le criminel, tantôt à le punir en ménageant sa personne. Mais notre attention ne se porte ici que sur l'autre source de la sanction, le devoir de dédommagement. Aussi longtemps que — et dans la mesure où — la victime du préjudice fait subir elle-même au criminel les conséquences de son acte préjudiciable, celles-ci se limitent au dédommagement de celle-là, mis à part les instincts précités de défense et de vengeance. Car la victime du préjudice ne s'intéresse point à l'état subjectif du délinquant, et sa réaction sera déterminée par le souci de son utilité propre, et non par le

souci de cet autre. Tout change dès qu'une puissance objective comme l'Etat ou l'Eglise se charge de faire expier le méfait. Puisque la réaction n'est alors plus motivée par l'événement personnel du préjudice causé à la victime, mais par la perturbation de l'ordre public ou la transgression de telle loi éthico-religieuse qui accompagnent le premier, l'état qu'engendre cette réaction chez le malfaiteur sera le but dernier maintenant recherché, tandis que pour l'individu simplement soucieux d'un dédommagement il n'avait été qu'un accident fort indifférent ; aussi parlera-t-on seulement dans ce cas de *punition* au sens propre. Il s'agit maintenant d'atteindre le sujet lui-même, et l'expiation en tant que phénomène extérieur n'en est que le moyen. La peine d'argent a donc un tout autre sens que l'ancienne compensation monétaire pour blessures et homicides ; elle ne vise pas à réparer le dommage causé, mais à infliger une souffrance au délinquant, raison pour laquelle aussi, dans la jurisprudence moderne, elle se remplace, si non applicable, par une peine de prison, laquelle non seulement ne rapporte rien aux pouvoirs publics mais encore leur coûte des sommes considérables. La sanction monétaire n'étant ainsi maniée que pour son reflet subjectif chez le malfaiteur, elle peut garder un trait en soi étranger à l'argent comme tel. Il est attesté par certaines qualités qui avantagent la peine d'argent comparativement à d'autres : elle est très échelonnable, parfaitement révocable éventuellement, et enfin, à la différence des peines d'emprisonnement, voire de mutilation comme dans les anciens temps, elle ne paralyse ni n'amoindrit la force de travail du délinquant ; au contraire, elle l'aiguillonne, puisqu'il faut remplacer l'argent cédé. Ce moment personnel attaché à la peine d'argent, quand celle-ci n'a plus vocation d'être un ersatz extérieur, mais une souffrance subjective, ne va cependant pas très profond. Une preuve en est déjà, par exemple, que de nos jours la condamnation à la plus grave peine d'argent n'affecte pas la position sociale de l'intéressé, loin de là, autant que la plus petite peine de prison ; c'est seulement lorsque n'est pas encore très fortement développé le sentiment de la personnalité — ainsi dans la paysannerie russe — que le malfaiteur lui-même pouvait préférer la bastonnade à toute amende. En outre, la faiblesse du moment personnel attaché à la peine d'argent, du moins telle qu'on l'a jusqu'à maintenant pratiquée, se trahit en ceci que, échelonnable en

principe, elle ne se conforme nullement à la véritable individualité des circonstances. La loi, quand elle inflige une amende, la limite d'ordinaire vers le haut comme vers le bas ; or il n'y a aucun doute que même le minimum, pour quelqu'un de très pauvre, signifie une peine plus lourde que le maximum pour le très riche ; alors que le premier devra peut-être ne rien manger tout un jour à cause d'un mark d'amende, les quelques milliers de marks auxquels le second sera tout au plus condamné ne lui imposeront pas la moindre privation, si bien que le châtiment subjectif est excessif dans un cas, et nullement atteint dans l'autre par la peine d'argent. C'est pourquoi aussi on rechercha une individualisation plus réelle en proposant que la loi ne fixe pas de somme déterminée comme limite pénale, mais un pourcentage sur les revenus du coupable. A cela néanmoins on objecte fort justement que le châtiment d'une infraction très minime devrait alors s'élever à de nombreux milliers de marks pour un multimillionnaire, chose ressentie sans conteste comme inadaptée objectivement. Cette contradiction interne inhérente à la tentative pour établir une véritable individualisation de l'amende — contradiction apparemment inévitable avec des situations de fortune très différenciées — prouve à nouveau comme la pertinence subjective d'une telle peine est bien moindre dans une civilisation économique hautement développée (c'est-à-dire avec des écarts très accentués), que dans des conditions plus primitives, donc plus nivelées. En particulier, la peine d'argent ne peut se révéler que fort inadéquate finalement, dès qu'entrent en jeu les relations les plus intérieures de l'être humain : ainsi en est-il de la pénitence religieuse, qui à partir du VII[e] siècle pouvait se remplacer par le versement d'une somme. L'Eglise avait pris en charge pour une grande part l'exercice du droit pénal incombant à l'Etat, et l'évêque, se déplaçant partout afin de rendre la justice, punissait les pécheurs pour offense à l'ordre divin, si bien que leur perfectionnement moral, la conversion de l'*âme* sur le chemin du péché, était l'objectif recherché, à partir de cette tendance de l'éthique religieuse, profonde et active entre toutes, assignant comme devoir ultime à l'être humain de gagner son salut — tandis que la morale séculière, elle, place le but dernier hors du moi, dans autrui et ses états. Avec ce point de vue intériorisant et subjectivant la punition, on châtiait par le jeûne même des crimes comme le

meurtre et le parjure. Mais ces châtiments d'Eglise purent très vite se remplacer, je l'ai déjà dit, par le versement d'une somme. Si on a ressenti cela, dans le cours du temps, comme une pénitence aussi insuffisante qu'inadéquate, c'est à vrai dire un signe de l'importance accrue de l'argent, et non pas du contraire ; étant donné qu'il peut maintenant compenser beaucoup plus de choses et perd en proportion sa couleur et son caractère, il ne saurait remplacer les rapports très particuliers et très exceptionnels qui doivent atteindre l'intime et l'essence de la personnalité ; et s'il a cessé d'acquitter les exigences morales et religieuses sur lesquelles reposait la pénitence, ce n'est point en dépit du fait qu'on pouvait à peu près tout obtenir contre argent, mais à cause de ce fait même. La valorisation croissante de l'âme humaine, avec ce qu'elle a d'incomparable et d'individuel, rencontre dans l'évolution de l'argent la tendance inverse, ce qui assure et accélère l'effet de la première quant à la suppression de la pénitence monétaire. L'argent, pour ce qui est de lui, prend ce caractère de froide indifférence, de totale abstraction face à toutes les valeurs spécifiques, dans l'unique mesure où il devient l'équivalent d'objets de plus en plus nombreux et divers. Tant que, premièrement, il n'y a pas encore tellement d'objets qui pourraient s'acquérir contre argent, et que, deuxièmement, une part essentielle des valeurs économiques existantes est soustraite à l'achat financier (comme la propriété foncière, par exemple, pendant de très longues périodes) — tant que c'est ainsi, donc, l'argent lui-même montre encore un caractère spécifique, ne se dresse pas aussi indifféremment au-dessus des parties ; mieux encore, il peut se voir attribuer, dans les situations primitives, une essence directement opposée, une dignité sacrale, une valeur d'exception. Je rappelle les normes sévères, mentionnées plus haut, qui réservaient exclusivement certaines sortes de monnaie à des transactions importantes ou solennelles, mais tout particulièrement un compte rendu venant de l'archipel des Carolines. Les insulaires, d'après celui-ci, n'ont pas besoin de monnaie pour acheter leur subsistance, ils produisent tout eux-mêmes. Néanmoins, l'argent jouerait le rôle majeur, car l'acquisition d'une femme, l'appartenance au groupement étatique, et l'importance politique de la communauté devraient uniquement dépendre des sommes possédées. Vu ces conditions, nous comprenons bien pourquoi l'argent n'est pas aussi banal

que dans nos pays, où justement il couvre les besoins d'ordre inférieur plus directement que les besoins d'ordre élevé. Mieux, le fait quantitatif brut qu'il n'y en ait pas encore tellement, qu'il ne vous glisse pas sans cesse entre les doigts, évite à l'argent, dans les périodes de production autarcique, de présenter cette évidence et cette vulgarité si dégradantes ; le voici alors plutôt désigné pour compenser comme il convient des objets uniques telle que la vie humaine ; la différenciation croissante des hommes et l'indifférence non moins croissante de l'argent se joignent pour rendre impossible l'expiation des meurtres et autres crimes graves par le simple versement d'amendes.

On sera intéressé de voir que se manifeste très tôt le sentiment de cette inadéquation intérieure de l'argent. Alors que, dès l'époque la plus reculée de l'histoire juive, ce moyen de paiement apparaît pour l'achat des femmes et les actes de pénitence, les impôts seront toujours remis au Temple *in natura*. Celui qui, par exemple, apporte sa dîme en argent parce qu'il habite loin du sanctuaire, devra la reconvertir en marchandises. Semblablement, à Delos, lieu consacré depuis la haute antiquité, le bœuf servit officiellement d'unité monétaire pendant très longtemps. Parmi les associations médiévales de compagnons, les plus anciennes de toutes, les confréries, qui poursuivaient des buts d'Eglise, fixaient en cire (pour en faire des cierges bénis) le prix à payer pour les délits, les sociétés séculières, par contre, en argent la plupart du temps. Le même sens gouverne la clause en vigueur chez les anciens Israélites : elle voulait que les animaux domestiques qui avaient été volés soient remplacés par le double de têtes, à moins qu'on n'en ait pas *in natura* et que s'impose le recours à l'argent, auquel cas il fallait verser le quadruple ou le quintuple de la valeur exigée : seule une peine en argent disproportionnée pouvait remplacer la peine en nature. Alors qu'en Italie la monnaie-bétail avait depuis longtemps cédé la place à la monnaie de métal, les peines en argent furent encore calculées, jusqu'à une époque avancée, en bétail, du moins formellement. Et quand chez les Tchèques le bétail eût fait fonction, au commencement de notre ère, de moyen de paiement, il servit après, pendant tout un temps, à fixer l'amende pour meurtre. Toujours dans la même série de phénomènes, chez les Indiens de Californie, la monnaie de coquillage, déjà éliminée du trafic, est demeurée le cadeau qu'on déposait dans les tombes des

morts pour les chasses de l'au-delà. Dans toutes ces dispositions, c'est la coloration religieuse de l'expiation ou du paiement qui, en son essence archaïque, oblige dès ce stade à ressentir la monnaie courante comme inadaptée à la solennité de l'occasion, si bien qu'elle déclasse l'argent de la même façon que le mouvement contraire décrit ci-dessus, lequel, dans la phase ultérieure, dissocie toujours davantage la valeur de l'homme et celle de l'argent, et amène ainsi un des facteurs d'évolution les plus importants quant au rôle de l'argent. Je me contenterai de souligner un dernier phénomène de ce genre : les interdictions médiévales de l'usure, au Moyen Age, reposent sur ce postulat que l'argent n'est pas une marchandise ; contrairement à la marchandise, il ne serait pas lui-même fécond ou productif, et ce serait donc un péché que de se faire dédommager pour son utilisation comme pour celle d'une marchandise. Mais ces mêmes époques, à l'occasion, ne trouvaient aucunement impie de traiter un être humain à l'égal d'une marchandise. Compare-t-on cela aux conceptions pratiques et théoriques de l'époque moderne, il apparaîtra clairement que les notions d'homme et d'argent évoluent de plus en plus dans des directions exactement opposées — leur opposition subsistant, qu'elles s'éloignent ou se rapprochent l'une de l'autre en fonction des problèmes particuliers.

Au mouvement qui disjoint la valeur personnelle de la valeur monétaire, et dont la traduction est la déchéance de l'amende réduite au rôle de pénalisation la plus basse, s'oppose à son tour un mouvement inverse. En l'occurrence, les représailles juridiques contre les torts et dommages causés par un individu à un autre se limitent de plus en plus aux cas où l'intérêt de la victime peut s'exprimer en argent. Parcourt-on maintenant les divers stades de la civilisation, il apparaît que cette convertibilité est moindre à un degré très bas de civilisation qu'à un degré un peu supérieur ; mais plus grande à ce degré un peu supérieur qu'à un degré encore plus haut. Le fait est patent lorsque les conditions de vie urbaines confèrent à l'argent un poids considérable par rapport aux conditions de vie rurales, bien que le niveau d'ensemble soit des deux côtés relativement bas : ainsi, dans l'Arabie d'aujourd'hui, la vengeance du sang persiste-t-elle chez les habitants du désert, tandis qu'on paye le wergeld dans les cités. Au sein de l'existence urbaine intéressée à l'économie,

on conçoit mieux d'interpréter l'importance d'un homme par le moyen d'une somme d'argent. Comment par la suite on ira jusqu'à reconnaître spécialement au préjudice mesurable en valeur monétaire le droit d'entraîner des sanctions judiciaires, cela se révèle très clairement avec la notion de tromperie, que seul a permis de fixer sans aucune équivoque un régime de vie entièrement fondé sur l'argent. Ainsi, en Allemagne, le code pénal ne sanctionne-t-il la tromperie qu'à partir du moment où on tient des propos mensongers « en vue de se procurer, pour soi ou pour autrui, un avantage contraire au droit ». L'examen des autres cas où ce même code punit les propos mensongers n'en montre que deux, au maximum trois, dans lesquels le dommage individuel subi par la victime de la tromperie constitue le motif de la punition : séduire une jeune fille par une fausse promesse de mariage, provoquer la conclusion d'un mariage en passant frauduleusement sous silence les obstacles qui s'y opposent, et procéder en toute connaissance de cause à des dénonciations sans fondement. Examine-t-on les autres cas sanctionnant les allégations mensongères, alors qu'il reste ceux où se trouvent lésés non plus les intérêts des individus, mais en principe ceux de l'Etat uniquement : parjures, fraudes électorales, excuses inventées devant des baillis, des témoins ou des jurés, déclaration de faux noms et de faux titres auprès de fonctionnaires compétents, etc. ; et même alors, la sanction et son degré seront souvent liés à l'intérêt économique ayant guidé le délinquant. Ainsi la falsification de passeports, de livrets militaires, encourt-elle une peine avec l'adjonction qu'elle a été commise « en vue d'une meilleure subsistance » ; et très typiquement, une falsification d'état-civil (attribution d'enfant supposé, etc.) est frappée d'emprisonnement jusqu'à trois ans, mais « si le délit obéissait à l'appât du gain », jusqu'à dix. Or, de même qu'une substitution d'enfant peut relever sans conteste de motifs bien plus immoraux et criminels que l'appât du gain, et que dès lors un malfaiteur plus dangereux bénéficiera d'une clémence relativement grande uniquement parce qu'il n'avait pas obéi à l'intérêt financier — de même ne fait-il aucun doute en général que beaucoup de propos mensongers peuvent détruire et le bonheur et l'honneur et tous les biens des individus sans subir de sanction, sauf si le trompeur recherchait un « avantage de fortune ». L'intérêt de fortune, donc, entre d'emblée dans la

définition de la tromperie : la pratique judiciaire y gagne assurément la transparence et la simplicité qui découlent partout de la réduction à l'argent, mais avec cette rançon de ne pas satisfaire le sentiment du droit. En effet, de tous les dommages causés par la tromperie, on ne retient que ceux pouvant s'exprimer en argent, les désignant de la sorte comme les seuls à demander réparation du point de vue de l'ordre social. Puisque la loi se donne pour objet de punir toute destruction frauduleuse de valeurs personnelles, elle part forcément du postulat que toutes les valeurs ainsi destructibles possèdent un équivalent monétaire. L'idée du wergeld reprend donc là vigueur, bien qu'à l'état rudimentaire. Si d'après elle la destruction d'une valeur personnelle pouvait se compenser par une somme versée à la victime, la condition en était justement que cette valeur soit réductible à de l'argent. Le droit pénal moderne refuse bien de conclure que le préjudice découlant de la tromperie soit suffisamment expié par le paiement de la victime ; mais il attache à l'objet du méfait l'idée que toute valeur ainsi extorquable est nécessairement convertible en une somme d'argent.

Si le besoin d'une norme juridique entraîna cette limitation inouïe des valeurs personnelles menacées par la tromperie aux valeurs exprimables en argent, et rabaissa donc les autres à l'état de *quantités négligeables** — ce même besoin conduisit à des dispositions analogues du droit civil. Les manquements à la parole et autres chicanes qui peuvent vous attirer les ennuis et les pertes les plus graves, ne justifient d'après la législation allemande aucune prétention envers l'auteur du préjudice, quand vous n'êtes pas en état de prouver la *valeur monétaire* de celui-ci. Je ne citerai que certains cas relevés par les juristes eux-mêmes : le locataire auquel le propriétaire ferme l'accès du jardin malgré le droit de co-jouissance garanti par contrat ; le voyageur, auquel l'hôtelier refuse le logement promis par écrit ; le directeur d'école, qui voit tel maître rompre ses engagements alors qu'il ne peut lui trouver de remplaçant immédiat — toutes ces personnes, bien que leur droit d'être indemnisées ne fasse pas de doute, ne sauraient élever de réclamation, parce que le tort subi n'est pas assimilable à une somme déterminée. Qui prétendrait *démontrer* au centime près l'équivalence monétaire de ces inconvénients et

* En français dans le texte. *(NdT.)*

de ces malfaisances, intérieures aussi bien qu'extérieures ? Or, à défaut d'une telle démonstration, ces dommages demeurent également pour le juge « quantités négligeables », comme s'ils n'existaient point à ses yeux. Dans un nombre considérable de situations, la victime du préjudice est tout simplement dépourvue de droits, elle n'a ni la satisfaction morale de voir poursuivre en justice le coupable, ni la satisfaction économique d'en obtenir réparation pour ses ennuis et ses pertes. Et puisque le droit a la présomption, comme il faut encore le rappeler, de garantir contre les dommages illégitimes tous les biens des individus, que cette garantie, on le voit, n'en couvre plus guère à partir du moment où leur valeur ne peut se matérialiser en argent, il s'ensuit de là — c'est le fondement de toute cette conception juridique — que chaque bien personnel possède un équivalent monétaire, hormis bien sûr l'intégrité du corps et dans certaines situations celle du mariage, que le droit garantit aussi. L'extraordinaire simplification et unification du système juridique, apportée par cette réduction à l'intérêt financier en accord avec la domination réelle de celle-ci, conduisit ainsi à la fiction de sa toute-puissance, tout à fait parallèle à l'indifférence pratique, notable dans d'autres domaines également, envers les valeurs non exprimables en argent, bien que reconnues en théorie pour les plus éminentes.

Il est intéressant d'observer que le droit romain fait tout à l'opposé sur ce point, dans sa phase médiane. La condamnation pécuniaire qu'il prononçait, dans les affaires civiles, était une amende supérieure à l'objet du préjudice, versée à la victime afin de la dédommager de la fourberie ou de la méchanceté particulière dont l'avait fait souffrir l'accusé. Le dépôt malignement caché, les deniers pupillaires retenus par le tuteur, etc., n'étaient pas simplement restitués : le juge et à la rigueur le plaignant étaient en outre autorisés à fixer une indemnité — non plus pour le préjudice objectif équivalant directement à une certaine somme, mais pour atteinte délibérée à la sphère juridique de l'individu. Deux choses se ressentent ici : d'une part, les valeurs personnelles juridiquement protégées ne se réduisent pas au prix monétaire de leur objet, et toute atteinte à celles-là exige une peine dépassant celui-ci ; mais en même temps, cette peine sera expiée à nouveau par le versement d'une certaine somme : le préjudice subi au-delà de l'intérêt pécuniaire objectivement estimé est donc lui aussi réparé par de l'argent. Ce

dernier joue donc là un rôle plus petit d'un côté, plus grand de l'autre que ce n'est le cas aujourd'hui. L'état actuel offre justement un combiné des deux directions typiques dans lesquelles la civilisation en développement pousse l'évolution de l'argent : d'une part, elle lui confère une importance telle qu'il devient en quelque sorte l'âme universelle du cosmos des intérêts objectifs, et que, poursuivant l'élan ainsi obtenu bien au-delà de ses frontières imparties, il va envahir aussi les valeurs personnelles ; mais d'autre part, elle l'éloigne de ces dernières, rend sa signification de moins en moins comparable à celle de tout ce qui est authentiquement individuel, et préfère étouffer le rôle des valeurs personnelles plutôt que de leur attribuer un équivalent aussi peu adéquat. L'insatisfaction éprouvée par le sentiment spontané de la justice, due à ce que le résultat momentané de ces facteurs conjoints ramène en deçà de la situation romaine, ne peut dissimuler pourtant qu'il s'agit réellement là d'un combiné de tendances culturelles plus évoluées, qui montrent leur opposition irréductible à travers maints phénomènes frappés d'indigence et de déchéance, parce qu'elles s'y expriment toutes deux en même temps.

L'évolution de l'état antérieur, où l'homme entier avait son équivalent monétaire, présente quelques analogies avec un développement plus spécial se rattachant à l'achat des femmes contre argent. On connaît suffisamment le mariage par achat, son extraordinaire fréquence dans le passé de peuples évolués ou dans le présent de peuples moins civilisés, la profusion de ses variations et de ses formes. Mais il s'agit seulement ici des déductions que permettent de tels faits quant à l'essence des valeurs achetées. L'impression d'avilissement que produit chez l'homme moderne l'achat d'une personne contre argent ou valeurs n'est pas toujours légitime, eu égard à des situations historiques antérieures. On l'a déjà vu : tant que d'un côté la personnalité reste immergée dans le type générique, alors que de l'autre la valeur monétaire ne s'est pas encore généralisée jusqu'à perdre toute couleur, il y a entre elles deux une plus grande proximité : les anciens Germains ne souffraient certainement pas dans leur dignité personnelle parce que le wergeld traduisait leur valeur en argent. De même pour l'achat des femmes. L'ethnologie montre que celui-ci ne se pratique pas exclusivement ou prioritairement aux stades inférieurs de l'évolution culturelle.

L'un des meilleurs experts en la matière observe que les peuples non civilisés qui ne connaissent pas le mariage par achat appartiennent le plus souvent à des races spécialement frustes. Autant l'achat des femmes paraît un facteur d'abaissement au sein d'une condition supérieure, autant il peut agir comme un facteur d'élévation au sein d'une condition inférieure, et cela pour deux raisons. D'abord il n'a jamais lieu, à notre connaissance, sur le mode de l'économie individualiste. Il est assujetti à des formes et à des formules strictes, au respect des intérêts familiaux, à des conventions précises sur la nature et le montant du paiement. Tout son déroulement porte un caractère éminemment social ; je mentionnerai seulement que le fiancé a maintes fois le droit d'exiger auprès de chaque membre de sa tribu une quote-part du prix de la fiancée, et que cette contribution est souvent distribuée elle-même dans le lignage de la jeune fille — tout comme chez les Arabes, par exemple, l'amende pour meurtre était collectée par toute la *kabile*, le groupement ethnique du meurtrier. Dans telle tribu indienne, le prétendant qui ne détient que la moitié du prix exigé pour la fiancée se voit accorder le « demi-mariage » : au lieu de ramener son épouse à domicile comme esclave, c'est lui qui doit rester en servitude chez elle, jusqu'à l'acquittement de la somme entière. En général, dans de nombreux endroits où coexistent le patriarcat et le matriarcat (et où donc la femme passe dans le clan du mari aussi bien que le mari dans le clan de la femme), il se produit que la forme patriarcale l'emporte seulement après règlement du prix de la fiancée, tandis que le mari pauvre doit se plier à la forme matriarcale. Certes, l'individualité des personnes et de leur relation est tout à fait violentée par cet esprit de négoce. Mais l'organisation des mariages qui se fait jour avec l'achat des femmes représente un immense progrès face aux conditions plus grossières du rapt nuptial, ou encore vis-à-vis de ces rapports sexuels tout à fait primaires, qui ne connaissaient sans doute pas la promiscuité absolue, mais ignoraient tout aussi vraisemblablement le ferme repère normatif qu'offre l'achat socialement régulé. L'évolution de l'humanité traverse toujours des stades où l'oppression de l'individualité est le point de passage obligé de son libre épanouissement ultérieur, où la pure extériorité des conditions de vie devient l'école de l'intériorité, où la violence du modelage produit une accumulation d'énergie, appelée par la suite à

générer toute la spécificité personnelle. Du haut de cet idéal qu'est l'individualité pleinement développée, de telles périodes paraîtront bien sûr grossières et indignes. Mais à vrai dire, outre qu'elles sèment les germes positifs du progrès à venir, elles sont déjà en soi une manifestation de l'esprit exerçant sa domination organisatrice sur la matière première des impressions fluctuantes, une mise en œuvre des fins spécifiquement humaines, cherchant à se donner elles-mêmes leurs normes de vie — aussi brutalement, extérieurement, voire stupidement que ce soit — au lieu de les recevoir des simples puissances de la nature. Il existe aujourd'hui des individualistes extrêmes qui sont néanmoins adeptes du socialisme en pratique, parce qu'ils le considèrent comme l'indispensable préparation, comme l'indispensable école, aussi dure soit-elle, d'un individualisme juste et pur. Ainsi donc l'ordre relativement fixe et le schématisme plutôt extérieur du mariage par achat furent-ils une première tentative, très violente, fort peu individuelle, pour donner aux rapports conjugaux une certaine expression, aussi adaptée à des stades encore frustes que les formes de mariage plus individuelles à des temps plus évolués. L'échange des femmes, échange naturel où on pourrait voir un premier degré de l'achat des femmes, prend déjà le même sens au regard de la cohésion sociale. Chez les Narinyeri d'Australie, le mariage légal proprement dit s'opère par échange des sœurs entre les hommes. Quand, au lieu de cela, telle jeune fille s'enfuit avec l'élu de son cœur, non seulement elle passe pour socialement inférieure, mais encore elle perd le droit à la protection qui lui est due, sinon, par la horde où elle naquit. Voilà qui traduit clairement le rôle social de ce mode de mariage éminemment peu individuel. La horde ne protège plus la jeune fille et rompt ses relations avec elle, parce qu'aucune contrepartie n'a été obtenue pour sa personne.

Cela nous mène au second facteur d'élévation culturelle lié au mariage par achat. Que les femmes représentent une propriété utile, que des sacrifices soient consentis en vue de leur acquisition, autant de faits qui en fin de compte révèlent leur valeur. Partout, a-t-on dit, la possession engendre l'amour de la possession. On fait des sacrifices pour ce qu'on aime bien, mais inversement aussi on aime bien ce pour quoi on fait des sacrifices. L'amour maternel étant le mobile d'innombrables dévouements, les peines et soucis que les mères assument vont

les attacher encore plus solidement à leurs enfants ; on comprend alors que les enfants malades, ou défavorisés autrement, qui exigent la plus grande abnégation de leur mère soient souvent aimés d'elle avec la plus grande passion. L'Eglise n'a jamais craint de demander les plus lourds sacrifices pour l'amour de Dieu, en sachant bien que nous adhérons d'autant plus fermement et d'autant plus intimement à un principe que nous consentons de plus grands sacrifices en sa faveur, et que nous y investissons pour ainsi dire un capital plus élevé. Bien que l'achat des femmes exprime donc immédiatement leur oppression, leur exploitation, leur chosification, il n'empêche qu'elles prirent ainsi de la valeur, d'abord pour le groupe parental qui touchait le prix de leur vente, ensuite pour le mari aux yeux de qui elles représentaient un sacrifice relativement élevé, si bien que, dans son propre intérêt, il devait les traiter avec ménagement. Au regard des idées avancées, ce traitement reste encore assez misérable ; de plus, les autres moments dégradants qui accompagnent l'achat des femmes peuvent entraver ce mieux à tel point que leur situation deviendra le comble de la désolation et de la servitude. Il n'est reste pas moins vrai que cet achat des femmes donna une expression évidente et pénétrante au fait qu'elles ont une valeur — cela dans un contexte psychologique où on paye pour elles parce qu'elles valent quelque chose, et où elles valent quelque chose parce qu'on paye pour elles. Il est alors compréhensible que, dans certaines tribus d'Amérique, la cession d'une jeune fille sans paiement soit considérée comme un avilissement grave et d'elle-même et de toute sa famille, à telle enseigne que ses enfants eux-mêmes seront tenus pour des bâtards et rien de mieux.

Et bien que l'achat des femmes implique une tendance à la polygamie et, dans cette mesure déjà, leur déclassement, la somme à dépenser met le plus souvent une borne à ces penchants. On rapporte que le roi danois Frotho, un païen, avait interdit de par la loi aux Ruthènes vaincus tout autre type de mariage que celui-là ; il aurait voulu ainsi mettre un frein aux mœurs relâchées qui régnaient, voyant dans ce rite une garantie de stabilité. Ainsi donc l'achat, par le biais qu'il endigue forcément les instincts polygames dont il est proche en principe, doit conduire à estimer davantage l'unique épouse qu'on possède. Car, et c'est la conséquence logique de la dépense aussitôt consentie :

la constance ne résulte pas seulement de l'estimation de la femme, mais inversement aussi l'estimation de la femme résulte de la constance, quelle que soit la façon de la susciter. Il est capital ici que les différences de prix — socialement fixés ou établis par négociation individuelle — traduisent des différences de valeur entre les épouses. On rapporte que les femmes cafres ne ressentent pas du tout leur mise en vente comme un avilissement, que la jeune fille en est fière au contraire, que plus elle a coûté de bœufs et de vaches, plus elle s'attribue de valeur. On notera maintes fois qu'une catégorie d'objets déterminée acquiert une valeur plus consciente dès que chacun demande à être apprécié en particulier, et que de fortes différences de prix font ressentir la valeur toujours à neuf et toujours à vif ; tandis qu'à d'autres stades de l'évaluation, comme on l'a vu à l'occasion du wergeld, l'*uniformité* de l'indemnisation est justement ce qui accroît la signification objective de la contrepartie. Ainsi l'achat des femmes comporte-t-il un premier moyen, très grossier certes, pour faire ressortir la valeur individuelle de telle femme en particulier, donc aussi — d'après la règle psychologique mentionnée ci-dessus — la valeur des femmes en général. Même quand la femme est vendue comme esclave, son prix varie sans doute plus que celui de l'homme. L'esclave masculin, une simple bête de somme, a au même âge, durablement, à peu près le même prix conventionnel (dans la Grèce ancienne et en Irlande : trois vaches), tandis que l'esclave féminine, qui sert en outre à des fins plus spécifiques que le travail, augmente de valeur selon ses charmes personnels — encore qu'on ne doive pas exagérer l'importance de cet élément esthétique chez les peuples primitifs. De toute façon, en matière d'acquisition des femmes aussi, le stade le plus bas est celui où la tradition fixe un prix uniforme pour toutes, comme chez quelques Africains.

Or, ce qui prévaut dans ce cas en toute clarté : à savoir, que la femme est traitée en simple espèce, comme un objet impersonnel — constitue bien, avec toutes les réserves ci-dessus, la caractéristique du mariage par achat. C'est pourquoi celui-ci est vu par une série de peuplades, aux Indes surtout, comme infâmant, tandis qu'ailleurs il se pratique, mais on redoute le mot et on présente le prix à payer comme un cadeau spontané aux parents de la fiancée. Ici se marque la différence entre l'argent proprement dit et les prestations d'une autre nature. On dit des

Lapons qu'ils donnent leurs filles contre des cadeaux, mais jugent inconvenant de toucher de l'argent pour elles. Eu égard à toutes les autres conditions, si complexes, dont dépend la situation des femmes, il semble que l'achat monétaire proprement dit les rabaisse bien plus que les cadeaux ou les prestations personnelles du prétendant à l'adresse des parents de la fiancée. Dans le cadeau, vu sa valeur plus indéterminée ainsi que son choix plus individuel — cette liberté fût-elle recouverte par la convention sociale —, il y a quelque chose de plus personnel que dans la somme d'argent avec son impitoyable objectivité. En outre, le cadeau opère la jonction avec cette formule plus évoluée, menant de son côté à la dot, selon laquelle, aux cadeaux du prétendant, répondent ceux des parents de la fiancée. Dès lors, le pouvoir absolu de disposer de la femme est en principe brisé, car la valeur reçue de l'homme comporte en soi une certaine obligation ; il n'est plus maintenant seul à faire l'avance d'une prestation, l'autre partie a également un droit d'exiger. On a prétendu aussi que l'acquisition des femmes au prix d'un travail représentait une forme de mariage supérieure à l'achat direct. Il semble pourtant que ce soit la plus ancienne et la moins civilisée, ce qui n'empêcherait nullement qu'elle s'accompagnât d'un meilleur traitement des femmes. Car, en soi, l'économie plus développée, de caractère monétaire, a beaucoup dégradé leur situation, ainsi qu'en général celle des êtres plus faibles. Chez les peuples encore proches de la nature aujourd'hui, nous voyons souvent coexister les deux formes. Ce fait prouve qu'il n'y a pas là de différence majeure dans le traitement des femmes bien que, en gros, l'offre d'une valeur aussi personnelle que la prestation de service mette forcément la femme au-dessus d'un esclave bien mieux que son achat contre argent ou valeurs substantielles. Mais là s'applique aussi ce qu'on peut relever partout : à savoir que l'amoindrissement et l'avilissement de la valeur humaine ainsi acquise sont inversement proportionnels aux sommes versées. Car à un degré très élevé, la valeur monétaire possède une rareté qui lui confère une couleur plus individuelle, moins interchangeable, et qui donc en fait un meilleur équivalent des valeurs personnelles. Chez les Grecs de l'époque héroïque, il y a des cadeaux offerts par le fiancé au père de la fiancée — mais ils ne représentent pas un véritable achat — tandis que la situation des femmes est tout particulièrement bonne. Ces dons, souligne-t-on, étaient

relativement *considérables*. Aussi abaissant qu'il paraisse d'engager contre argent soit l'intériorité de l'être humain, soit la totalité de celui-ci, le montant inhabituel des sommes en jeu pourra cependant créer, comme le prouveront encore mieux les exemples ultérieurs, une sorte de compensation, eu égard en particulier à la position sociale de l'intéressé. Ainsi apprend-on qu'Edouard II et III donnaient leurs amis en otages en attendant de rembourser ce qu'ils devaient, et qu'en 1340, l'archevêque de Cantorbery dut même être expédié dans le Brabant comme gage — non comme garant — pour les dettes du roi. L'importance des sommes en cause préservait *a priori* du déclassement les personnes ainsi engagées pour de l'argent, ce qui n'eût pas été le cas s'il s'était agi de bagatelles.

Du mariage par achat, qui domina sans doute à un moment quelconque dans la majorité des peuples, au principe opposé de la dot, le passage se fit vraisemblablement comme on l'a déjà indiqué : les dons du fiancé furent remis par les parents de la fiancée à celle-ci, en vue de lui assurer une certaine indépendance économique ; l'équipement de la jeune épouse par ses parents subsista ultérieurement et se développa, même quand disparut la cause première, la somme payée par l'époux. Il est hors d'intérêt de s'attacher ici à cette évolution mal connue. On pourra soutenir néanmoins que la dot tend à se généraliser avec l'essor de l'économie monétaire. Ce qui s'enchaînera comme suit. Dans les situations primitives où règne l'achat des femmes, ces dernières ne sont pas seulement des bêtes de somme (elles le resteront par la suite encore dans beaucoup de cas), mais encore leur travail n'est-il pas vraiment « domestique » comme il le deviendra au sein de l'économie monétaire, où il consiste principalement à gérer au foyer la consommation des gains de l'homme. A ces époques antérieures, la division du travail n'est pas encore bien avancée, les femmes participent plus directement à la production, elles présentent donc pour leur propriétaire une valeur économique bien plus tangible. Cette connexion se renforce éventuellement jusqu'à une époque très tardive : tandis que Macaulay voyait, dans l'exécution des grands travaux des champs par les femmes en Ecosse, un état d'arriération barbare du sexe féminin — tel expert en la matière soulignait qu'elles en retiraient justement un certain degré d'indépendance et de considération auprès des hommes. A cela s'ajoute que, dans des

conditions primitives, les enfants possèdent pour le père une valeur économique directe, alors que, dans des conditions supérieures, ils constituent souvent une charge économique. Le propriétaire initial, le père ou le clan, n'a aucune raison d'abandonner une telle valeur à autrui sans dédommagement. A ce stade, la femme ne se borne point à gagner sa propre subsistance, l'homme peut en récupérer le prix d'achat directement sur le travail qu'elle fournit. Tout change lorsque l'économie perd son caractère familial et que la consommation ne se limite plus à ce qu'on produit par soi-même. Vu depuis le foyer, les intérêts économiques éclatent dans deux directions opposées, centrifuge et centripète. L'opposition se développe entre la production marchande et l'économie domestique : suscitée par l'argent, elle accentue la division du travail entre les sexes. Pour des causes faciles à comprendre, l'activité tournée vers l'intérieur échoit à la femme, et l'activité tournée vers l'extérieur échoit à l'homme, la première consistant de plus en plus à utiliser et à administrer les produits de la seconde. Ainsi la femme perd-elle ce que sa valeur économique a de substantiel et d'évident, elle paraît désormais entretenue par le travail de l'homme. Non seulement donc disparaît la raison d'exiger et de consentir un prix pour son achat, mais encore elle représente — du moins d'un point de vue fruste — une charge que l'homme assume et dont il doit se soucier. La dot trouve là son fondement, donc elle augmentera d'autant plus que les sphères d'activité masculine et féminine se dissocieront dans le sens indiqué ci-dessus. Chez un peuple comme les Juifs où, par suite d'un tempérament plus instable et d'autres facteurs encore, les hommes étaient fort mobiles, et les femmes — de par une corrélation nécessaire — plus strictement bornées au foyer, nous rencontrons la prescription légale de la dot dès avant le plein développement de l'économie monétaire, qui conduit de son côté au même résultat. Cette dernière seulement permet à la production de connaître la technique objective, l'expansion, la richesse relationnelle et, en même temps, la division du travail unilatérale, qui scindent l'état d'indifférence primitif entre intérêts domestiques et intérêts lucratifs, et donc requièrent des individus porteurs eux-mêmes différents pour les premiers et pour les seconds. Entre l'homme et la femme, le choix ne fait aucun doute, et il n'est pas moins clair que le prix de la fiancée,

auquel l'homme achetait la force productive de la femme, doive alors être remplacé par la dot, qui dédommage celui-là d'entretenir l'épouse non productive, ou qui accorde à celle-ci indépendance et sécurité auprès du mari gagnant son existence.

L'étroite connexion, au sein de l'économie monétaire, entre la dot et le régime général de la vie — qu'il s'agisse d'assurer le sort de l'homme ou de la femme — explique assez que, finalement, en Grèce comme à Rome, la dot devienne le critère de l'épouse légitime par opposition à la concubine : la concubine, en effet, n'a pas d'autre exigence à l'égard de l'homme, si bien que lui n'a point à être dédommagé de quoi que ce soit, ni elle à être garantie contre une promesse non tenue. Voilà qui mène à la prostitution, propre à éclairer d'un jour nouveau le rôle de l'argent dans le rapport entre les sexes. Tandis que tous les dons du prétendant, destinés à l'achat de la femme ou bien à la femme elle-même — y compris le cadeau de noces et le *pretium virginitatis* — peuvent se présenter et se présentent de fait comme des cadeaux en nature ou en argent, le commerce non conjugal, accompagné de paiement, appelle généralement la forme monétaire. Seule une pareille transaction répond bien à ce rapport très momentané, ne laissant point de trace, qui définit la prostitution. L'offre d'argent vous dégage bien plus complètement du rapport engagé, vous permet de vous en arranger bien plus profondément que l'offre de tout autre objet qualifié auquel reste facilement attaché — de par son contenu, son choix et son usage — ne serait-ce qu'une exhalaison de la personne qui fait l'offre. Au désir tout de suite culminant et non moins vite expirant si bien servi par la prostitution, ne convient que l'équivalent monétaire, lui qui n'engage à rien et reste en principe, à chaque moment, disponible et bienvenu. S'agissant des relations inter-humaines qui recherchent par essence la durée ainsi que la vérité intérieure des forces de liaison — voir par exemple l'authentique relation amoureuse, aussi rapidement qu'elle soit rompue — l'argent ne pourra jamais être un médiateur adéquat ; mais s'agissant du plaisir vénal, qui récuse toute relation au-delà de l'instant et de la pulsion sensuelle, ce même argent — comme il se détache totalement de la personnalité une fois offert et coupe radicalement avec toute autre espèce de conséquence — fournit la prestation la plus parfaite, tant réellement que symboliquement ; payer en argent, c'est en terminer foncièrement

avec tout, autant qu'avec la prostituée après satisfaction. Dans la prostitution, le rapport inter-sexes, ramené sans équivoque à l'acte sensuel, se trouve rabaissé à son pur contenu générique ; il consiste en ce que chaque exemplaire de l'espèce peut faire et sentir, et en ce qui permet la rencontre de personnalités opposées par ailleurs et paraît abolir toutes les différences individuelles. L'argent est donc le pendant économique de ce mode de rapport, puisque lui aussi représente le type générique des valeurs économiques, ce qui est commun à toutes les valeurs particulières. De même ressent-on alors, avec l'essence de l'argent, quelque chose de l'essence de la prostitution. L'indifférence avec laquelle il se prête à tout usage, l'infidélité par laquelle il se détache de tout sujet, puisqu'il n'est vraiment attaché à aucun, l'objectivité qui, excluant tout rapport de cœur, lui appartient en sa qualité de pur moyen — tout cela fonde une funeste analogie entre l'argent et la prostitution. Si Kant pose en impératif moral qu'on ne doit jamais se servir d'un être humain comme d'un simple moyen, mais qu'il faut le reconnaître en même temps et en tout temps comme une fin, et le traiter en conséquence — la prostitution, elle, témoigne d'un comportement absolument opposé, et *des deux côtés concernés*. Ainsi est-ce, de tous les rapports inter-humains, le cas le plus marqué d'un avilissement réciproque au rang de simple moyen ; et là gît sans doute le facteur le plus fort, le plus profond, qui relie la prostitution de si près, historiquement, à l'économie monétaire, cette économie pourvue de « moyens » au sens le plus strict.

Voilà comment le terrible avilissement de la prostitution trouve dans son équivalent monétaire l'expression la plus nette. Le niveau inférieur de la dignité humaine est atteint quand, pour une rétribution aussi anonyme, extérieure, objectale, une femme accorde ce qu'elle possède de plus intime et de plus personnel, et ne devrait sacrifier que par une impulsion tout individuelle, contrebalancée par un don non moins individuel de l'homme — aussi différent que doive être le sens de ce dernier par rapport au don de la femme. Nous ressentons ici la plus totale et la plus pénible disparité entre la prestation et sa contrepartie ; ou plutôt : l'avilissement de la prostitution tient justement à ce qu'elle dégrade la possession la plus personnelle, la plus « réservée » de la femme, à un point tel que la valeur la plus neutre et la plus anonyme passe pour son équivalent adéquat.

Cela dit, la définition de la prostitution par la rétribution monétaire se heurte à quelques considérations inverses, à développer pour mettre en pleine lumière cette signification de l'argent.

Le caractère tout à fait personnel, intimement individuel, que le don sexuel de la femme est censé revêtir ne paraît guère concorder avec le fait souligné ci-dessus : à savoir que le rapport sensuel entre les sexes est d'essence purement générique, si bien qu'en lui, réalité absolument générale, au surplus commune à nous et au règne animal, s'abolirait toute personnalité, toute intériorité propre. Si les hommes se montrent si enclins à parler des femmes « au pluriel », à les mettre dans le même sac pour les juger en bloc, l'une des raisons en est certainement la suivante : ce qui, chez les femmes, intéresse particulièrement les hommes de sensualité fruste, c'est ce qu'elles ont de semblable, de la couturière à la princesse. Il paraît donc exclu d'attribuer une valeur personnelle à cette fonction-là ; les autres fonctions ayant la même généralité : le manger et le boire, les activités physiologiques, voire psychologiques, l'instinct de conservation aussi bien que les fonctions typiquement logiques, ne sont jamais associées de façon solidaire à la personnalité comme telle, et jamais on ne ressentira que quiconque, exerçant ou présentant ce qu'il a indistinctement de commun avec chacun, exprime ou livre ce qu'il a de plus intime, d'essentiel, de plus global. Or, le don sexuel de la femme, indéniablement, comporte une telle anomalie : cet acte tout à fait générique, identique dans toutes les couches de l'humanité, est effectivement aussi éprouvé — de son côté en tout cas — comme un acte éminemment personnel, qui engage son intériorité. Une explication serait que les femmes sont immergées dans l'espèce davantage que les hommes encore, ces derniers connaissant une différenciation et une individualisation plus poussées. Il en résulterait d'abord que l'élément générique et l'élément personnel coïncideraient mieux chez les femmes. Si vraiment elles sont liées plus étroitement et plus intensément que les hommes au fond premier, obscur, de la nature, alors l'essentiel de leur personnalité est ancré d'autant plus solidement aussi dans ces fonctions éminemment naturelles et universelles qui garantissent l'unité de l'espèce. Et, en second lieu, il en résultera encore que l'homogénéité du sexe féminin, en vertu de laquelle ce que toutes les femmes ont en commun se distingue

moins clairement de ce que chacune est pour soi — devra se refléter dans la plus grande homogénéité de leur être individuel. L'expérience paraît confirmer que les forces, les qualités, les impulsions singulières des femmes, psychologiquement, sont plus directement et plus étroitement liées que chez les hommes, dont les traits caractéristiques se développeront avec plus d'autonomie, le devenir et la destinée de chacun d'eux demeurant donc assez indépendants de l'ensemble des autres. L'essence de la femme — ainsi du moins résumera-t-on l'opinion générale à son sujet — vit bien plus sous le signe du tout ou rien, ses inclinations et ses activités sont mieux fondues, la totalité de son être se soulève plus facilement que chez l'homme à partir d'un seul point — affects, volitions et pensées compris. S'il en est ainsi, on sera relativement fondé à supposer que la femme, par l'offre de cette fonction centrale, de cette partie de son moi, donne toute sa personne avec plus d'entièreté, avec moins de réserve que l'homme, davantage différencié, ne le fait en cette occasion. Dès les stades encore assez innocents de la relation homme/femme, s'impose entre les partenaires cette disparité des rôles ; même les peuples primitifs norment de façon différente les amendes que le fiancé ou la fiancée ont à verser en cas de rupture unilatérale des fiançailles ; ainsi chez les Bakaks, celle-ci doit-elle acquitter cinq florins et celui-là dix, chez les habitants de Benkulen, le fiancé non respectueux du contrat, quarante florins, et la fiancée dix seulement. Le sens et les effets que la société attache au rapport sensuel entre l'homme et la femme présupposent donc aussi que cette dernière amène dans l'échange tout son moi, avec toutes ses valeurs, et le premier rien qu'une partie de sa personnalité. C'est pourquoi la jeune fille qui a failli perd là son « honneur », c'est pourquoi aussi l'adultère de la femme est plus gravement condamné que celui de l'homme, dont on semble admettre que les extravagances occassionnelles, purement sensuelles, peuvent au moins se concilier encore avec la fidélité conjugale en ce qu'elle a d'intime et d'essentiel ; c'est pourquoi enfin la prostituée est irrémédiablement déclassée, alors que le père débauché saura toujours, par les autres aspects de sa personnalité, se tirer du marécage et conquérir n'importe quelle position sociale. Dans l'acte purement sensuel définissant la prostitution, l'homme n'engage donc qu'un minimum de son moi, la femme par contre un maximum — non, certes, à chaque fois

en particulier, mais dans l'ensemble ; un type de relation qui permet de comprendre le proxénétisme aussi bien que les cas réputés fréquents de lesbianisme parmi les prostituées : comme elles retirent forcément de leurs rapports avec les hommes, où ceux-ci n'apportent pas leur pleine et entière humanité, un vide et une insatisfaction terribles, elles recherchent un complément à travers les relations intéressant au moins encore quelques autres aspects de cette même humanité. Ainsi donc, ni l'idée que l'acte sexuel soit quelque chose de générique et d'anonyme, ni le fait que l'homme y participe, vu de l'extérieur, autant que la femme, ne peuvent bouleverser l'état de chose affirmé plus haut : à savoir que l'engagement de la femme est infiniment plus personnel, plus essentiel, plus globalement impliquant pour le moi que celui de l'homme, et que donc l'équivalent monétaire est le moins approprié, le moins adéquat qu'on puisse imaginer, l'offre d'argent et son acceptation le pire abaissement de la personnalité féminine. L'avilissement par la prostitution ne tient pas encore, pris en soi, à son caractère polyandrique, au fait que la femme se donne à beaucoup d'hommes ; la polyandrie procure même souvent à celle-ci une prépondérance fort nette, par exemple aux Indes, dans le groupe relativement haut placé des Noirs. Autrement dit, la seule chose qui compte ici n'est pas que la prostitution signifie polyandrie, mais polygynie. Partout, celle-ci déprécie incomparablement la valeur propre de la femme : elle perd sa valeur de rareté. De l'extérieur, la prostitution conjugue la polyandrie et la polygynie. Mais l'avantage constant de celui qui donne l'argent sur celui qui donne la marchandise entraîne que la polygynie seule, qui accorde à l'homme une formidable prépondérance, détermine le caractère de la prostitution. Même dans une situation sans rien de commun avec la prostitution, les femmes trouvent d'ordinaire pénible et dégradant de recevoir de l'argent de la part de leurs amants, alors que souvent cette impression ne s'étend pas à d'autres objets offerts ; par contre elles auront, de leur côté, plaisir et satisfaction à donner de l'argent à ces amants ; de Marlborough, on disait que son succès auprès des femmes venait de ce qu'il en acceptait de l'argent. La supériorité, à l'instant relevée, de qui donne l'argent sur qui le reçoit — supériorité s'élargissant à la plus terrible distance sociale dans le cas de la prostitution — procure à la femme dans cet exemple inverse le contentement de voir dépendre d'elle l'homme qu'elle était habituée à regarder d'en bas.

Mais nous voici maintenant face à un phénomène étonnant : dans de nombreuses civilisations plus primitives, la prostitution n'est nullement ressentie comme dégradante ou déclassante. On relate qu'en Asie, autrefois, les filles de toutes classes se prostituaient pour acquérir le prix d'un trousseau ou d'une offrande au trésor du temple, comme nous l'entendons encore dire aujourd'hui de certaines tribus nègres pour le premier de ces motifs. Ces filles, y compris souvent les princesses, ne perdent en l'occurrence rien de l'estime publique, et leur vie conjugale ensuite ne souffre aucun préjudice de l'affaire. Cet abîme par rapport à notre façon de sentir veut dire que les deux facteurs — l'honneur sexuel de la femme et l'argent — se trouvent là dans une relation très fondamentalement autre. Si la situation de la prostitution se marque chez nous par l'écart infranchissable entre les deux valeurs, par leur totale incommensurabilité, elles ne pourront que se rapprocher dans des conditions engendrant une autre vue de la prostitution. Cela est à mettre en parallèle avec les résultats auxquels mena l'évolution du wergeld, de l'amende monétaire pour homicide. La valorisation croissante de l'âme humaine et la dévalorisation parallèle de l'argent se conjuguèrent pour rendre le wergeld impossible. Le même processus de différenciation qui confère à l'individu sa tonalité particulière, son aspect relativement incomparable et incompensable, fait de l'argent le critère et l'équivalent d'objets tellement opposés, que l'indifférence et l'objectivité qu'il en retire le révèlent de plus en plus inapte à contrebalancer les valeurs personnelles. Cette disproportion entre la marchandise et le prix à payer, qui donne son caractère à la prostitution dans notre culture, n'est pas la même au sein de sociétés moins évoluées. Lorsque les voyageurs relatent que, dans de très nombreuses tribus primitives, les femmes présentent une frappante similitude corporelle et souvent aussi intellectuelle avec les hommes, ne manque-t-il pas justement à ces dernières la différenciation qui procure aux femmes plus civilisées, à leur honneur sexuel, une valeur non remplaçable par de l'argent, même quand elles apparaissent, *confrontées aux hommes du même milieu*, moins différenciées, plus enracinées dans le type générique. L'appréciation de la prostitution montre ainsi exactement la même évolution que l'on peut constater sur le cas de la pénitence ecclésiastique et de l'amende du sang : dans les époques dites

primitives, le tout de l'être humain, valeurs intérieures comprises, a un caractère relativement peu individuel et par contre l'argent, vu sa rareté, son usage restreint, un caractère relativement plus individuel. Une évolution divergente va rendre impossible de compenser le premier par le second, ou alors, quand subsiste une telle possibilité, comme avec la prostitution, il en résulte une terrible dévalorisation de la personnalité.

Dans le vaste complexe de réflexions sur le « mariage d'argent » se rattachant à ce qui précède, trois considérations me paraissent importantes au regard de l'évolution sémantique de l'argent, ici en question. Premièrement : les mariages n'obéissant qu'à la motivation économique non seulement existèrent toujours, à chaque époque et à chaque stade de civilisation, mais encore se rencontrent plus fréquemment au sein des groupes moins évolués, dans les situations plus primitives, où ils ne provoquent d'ordinaire aucune espèce de scandale. La perte de dignité personnelle qui découle aujourd'hui des mariages ne relevant pas de l'inclination individuelle — perte telle qu'il paraît un devoir de convenance de jeter le voile sur la motivation économique — n'est point ressentie dans des conditions culturelles plus simples. La cause d'une pareille évolution, c'est que l'individualisation accrue rend de plus en plus contradictoires et avilissantes les relations purement individuelles nouées pour des raisons autres que purement individuelles ; car, de nos jours, le choix du partenaire ne dépend plus des facteurs sociaux du mariage (à moins que ne se présente l'idée de la descendance comme telle), mais relève au contraire de ce côté purement individuel, tourné vers l'intérieur, dans la mesure où, par exemple, la société ne fait plus grand cas d'une égalité de rang parmi les époux — ce qui laisse donc au total une grande latitude et ne suscite que de rares conflits entre l'intérêt individuel et l'intérêt social. Dans une société aux éléments assez peu différenciés, il peut être aussi relativement indifférent de savoir quels couples se forment — indifférent eu égard à la vie conjugale mais aussi aux enfants qui naissent : en effet, lorsque globalement concordent au sein du groupe les constitutions physiques, les états de santé, les tempéraments, les formes et directions de vie tant intérieures qu'extérieures — alors la réussite de la descendance ne dépend pas d'une sélection aussi délicate du couple parental appelé à se convenir et à se

compléter, que ne l'exige une société hautement différenciée. Et il est parfaitement naturel et utile de laisser d'autres motivations que la pure inclination individuelle déterminer le choix conjugal. Cette dernière, en revanche, devrait trancher au sein d'une société très individualisée, où se font de plus en plus rares les individus assortis : le taux décroissant des mariages, partout constatable dans les civilisations très raffinées, vient en partie de ce que des êtres différenciés à l'extrême trouvent difficilement le complément avec lequel ils seraient en totale sympathie. Or, nous n'avons là aucun autre critère ni aucun autre signe que l'inclination mutuelle en ce qu'elle a d'instinctif. Puis le bonheur strictement personnel est un intérêt dont les époux ont finalement à convenir seuls, il n'y aurait point de raison impérative à ce qu'on simule officiellement, avec une telle application, la motivation érotique en question si la société actuelle n'était tenue d'insister sur la domination exclusive de celle-ci pour la réussite de la descendance. Car, aussi souvent qu'elle puisse tromper — surtout au sein de conditions plus évoluées, dont les complications désorientent les instincts les plus purs — et bien que, par ailleurs, une issue heureuse requière encore d'autres présuppposés, cette motivation-là reste pour la réussite de l'espèce infiniment supérieure à la sélection par la richesse, elle est même la seule pertinente comparée à l'autre. Le mariage d'argent crée d'emblée un état de pan-mixtion — d'accouplement sans assortiment, au mépris des qualités individuelles — où la biologie voit la cause de la dégénérescence la plus immédiate et la plus funeste pour les espèces. L'union du couple est déterminée là par un facteur absolument étranger aux fins génériques — tout comme les considérations d'argent séparent assez souvent les êtres faits pour s'appartenir — et il faut voir dans ce type de mariage une cause de décadence, alors que, dans la même mesure, la différenciation plus accusée des individus ne cesse d'accroître l'importance du choix selon les affinités individuelles. Dans ce cas aussi, donc, c'est l'individualisation accrue au sein du groupe qui rend l'argent de plus en plus inapte à servir de médiateur pour les rapports purement individuels.

Deuxièmement, resurgit là, sous une forme très modifiée, la remarque sur la prostitution : celle-ci est certes aussi bien polyandrie que polygynie, mais de par l'hégémonie sociale de

l'homme, seuls se manifesteront activement les effets de la polygynie, c'est-à-dire du facteur déclassant pour la femme. Ne semble-t-il pas que le mariage d'argent doive toujours dégrader intérieurement, comme une prostitution chronique, la partie mue par l'argent, qu'il s'agisse de l'homme ou de la femme ? Mais il n'en va pas ainsi normalement. Dans le mariage, la femme apporte le plus souvent la totalité de ses intérêts et de son énergie, elle engage sa personnalité, centre et périphérie, intégralement ; tandis que l'homme marié non seulement se voit accorder par les mœurs une bien plus grande liberté de mouvement, mais encore n'amène pas d'emblée dans le rapport conjugal l'essentiel de sa personnalité, occupé par la profession. Telle que se présente la relation entre les sexes dans notre culture, l'homme qui se marie pour de l'argent se vend moins que la femme dans le cas analogue. Appartenant davantage à l'homme que lui à elle, la femme court plus de risques à contracter un mariage sans amour. Je suis donc porté à croire — la construction psychologique devant ici pallier les insuffisances de l'expérience empirique — que le mariage d'argent développe principalement ses conséquences les plus tragiques — surtout s'il implique des natures plus fines — là où la femme est achetée. En ce cas comme dans d'innombrables autres, les rapports instaurés par l'argent ont cette particularité que la prépondérance éventuelle d'une des parties sera dès lors exploitée au maximum, voire accentuée à fond. C'est *a priori* la pente de toute relation pareille. La situation du *primus inter pares* devient très vite celle du *primus* tout court, l'avance acquise dans quelque domaine que ce soit n'est que l'étape permettant d'aller plus loin encore, de creuser l'écart, l'obtention de positions privilégiées s'avère d'autant plus aisée qu'on est déjà en position plus élevée ; bref, les rapports de supériorité se développent d'habitude dans des proportions croissantes, et l'« accumulation du Capital » est un cas relevant d'une norme très générale, qui s'applique aussi à toutes les sphères de pouvoir étrangères à l'économie. Mais ces dernières respectent à bien des égards certaines précautions, comportent certains contrepoids qui freinent l'avalanche des supériorités ; ainsi en est-il des mœurs, de la piété, du droit, et des limites assignées à l'expansion de la puissance par la nature intrinsèque des intérêts concernés. L'argent, vu sa docilité, sa totale absence de qualité, est le moins apte à stopper une telle

tendance. Aussi, lorsque part d'un intérêt financier une relation où l'avantage et la suprématie se trouvent *a priori* d'un côté, elle se déploiera — toutes circonstances égales par ailleurs — de façon bien plus ample, radicale et décisive dans sa direction donnée que si d'autres motivations, concrètement déterminées et déterminantes, en étaient la base.

Troisièmement, le mariage d'argent révèle très clairement son caractère avec un phénomène bien particulier : l'annonce matrimoniale. Que celle-si soit d'un usage si restreint, limité aux classes moyennes, pourrait paraître étonnant et regrettable. Car, malgré toute l'individualisation ici notée des personnalités modernes, malgré toute la difficulté du choix conjugal qui en découle, il y a bien encore, pour chaque être aussi différencié soit-il, un correspondant au sein de l'autre sexe en lequel il se complète et trouverait le conjoint « qu'il lui faut ». Le seul obstacle est que ces prédestinés se rencontrent. L'absurdité du sort humain ne peut se révéler plus tragiquement que dans le célibat ou dans le mariage malheureux de deux étrangers qui n'auraient eu besoin que de se connaître pour prendre l'un à l'autre un maximum de bonheur. Le perfectionnement définitif de l'annonce matrimoniale rationaliserait sans aucun doute le hasard aveugle de ces relations, et on tient avec un tel système un des plus grands facteurs de civilisation, l'individu se procurant par là une chance infiniment plus élevée de satisfaire adéquatement ses désirs que s'il est réduit à découvrir son objet directement par la plus pure des contingences. L'individualisation accrue des besoins rend l'annonce matrimoniale rigoureusement nécessaire, puisqu'elle permet l'extension de l'offre. Si, pourtant, elle reste hors de question dans les couches sociales faites de personnalités plus différenciées, qui en principe devraient en être plus tributaires, il faut bien que cette détestation ait une raison très positive. Examine-t-on alors les annonces publiées, on observe que la situation de fortune des individus demandeurs ou demandés en est l'enjeu central, aussi masqué soit-il. Quoi de plus compréhensible, au demeurant ? Nulle autre qualité personnelle ne se prête à une définition précise ou convaincante. Ni l'allure ou le caractère, ni le degré d'amabilité ou d'intellectualité ne se décrivent assez aisément pour laisser une image sans équivoque, suscitant l'intérêt individuel. La seule chose que, dans tous les

cas, on puisse définir avec une entière certitude, c'est la situation financière des personnes, et la faculté humaine de représentation tend inévitablement à privilégier, parmi les multiples déterminations d'un objet, celle qu'on peut indiquer ou connaître avec une justesse et une exactitude maximale comme étant la première et la principale. Cet avantage spécifique, quasi méthodologique de la fortune monétaire, rend l'annonce matrimoniale impossible pour les classes qui en auraient le plus pressant besoin, parce qu'alors elle porterait l'aveu du pur et simple intérêt financier.

Au sein de la prostitution aussi, s'impose le fait que l'argent, au-delà d'une certaine quantité, n'est plus ni indigne ni inapte à compenser les valeurs individuelles. Le dégoût de la « bonne » société moderne envers la prostituée se marquera d'autant mieux que celle-ci se montrera plus lamentable et plus misérable ; il s'amoindrit avec l'augmentation du prix demandé à la clientèle, jusqu'au point où telle actrice, notoirement entretenue par un millionnaire, sera reçue assez souvent dans les salons ; alors que ce genre de femme est sans doute beaucoup plus vampirique et mensongère, beaucoup plus intimement corrompue que mainte fille des rues. Il y a déjà là un phénomène d'ordre général : on laisse courir les grands voleurs et on pend les petits, ou encore toute réussite d'importance, quel qu'en soit le domaine ou le contenu, suscite un certain respect. Cela dit, la raison majeure, profonde, reste que le prix de vente, atteint-il une hauteur exorbitante, épargne à l'objet de la transaction l'avilissement qui découle de sa mise en vente. Zola, dans une description du Second Empire, évoque l'épouse d'un personnage haut placé qu'on pouvait notoirement posséder pour 100 ou 200 000 francs. Dans cet épisode certainement fondé sur un fait historique, il raconte d'abord que la femme en question fréquentait les cercles les plus distingués, et ensuite que ses amants connus pour tels bénéficiaient d'une renommée insigne dans la « société ». La courtisane qui se vend le prix fort y gagne une « valeur de rareté » — car non seulement atteignent un prix élevé les choses ayant valeur de rareté, mais inversement aussi ont valeur de rareté les choses atteignant un prix élevé pour quelque autre raison, fût-ce un caprice de la mode. Comme bien d'autres objets, les faveurs de mainte courtisane furent prisées et briguées de beaucoup à cause des sommes considérables qu'elle aura eu le

courage d'exiger. La justice anglaise doit partir d'une base analogue quand elle accorde une indemnité financière au mari d'une femme séduite. Rien ne répugnerait davantage à notre sentiment qu'une telle procédure, qui abaisse le mari à un rôle de souteneur. Mais le tarif desdites peines bat les records ; je connais un cas où la femme avait des liaisons avec plusieurs hommes, chacun fut condamné à verser 50 000 marks au mari. Il semble que, là encore, on ait voulu compenser par la hauteur de la somme la bassesse du principe — la traduction en argent d'une pareille valeur —, voire même exprimer fort naïvement ainsi le respect dû au mari de par sa position sociale : du moins l'auteur des lettres de Junius reproche-t-il violemment à un juge d'avoir complètement sous-indemnisé, dans un de ces procès touchant un prince et la femme d'un lord, le rang de l'époux offensé !

Ce point de vue prend sa signification la plus frappante quand on « achète » quelqu'un, dans l'acception la plus ordinaire du terme : par la corruption. C'est d'elle que je veux maintenant débattre, sous sa forme spécialement liée à l'argent. Déjà, les larcins ou les fraudes minimes sont, d'après la morale sociale dominante, bien plus abjects que le vol de grosses sommes. Ce n'est pas injustifié quand les personnes ont une situation économique relativement bonne. On en conclut alors que l'âme incapable de résister à une aussi faible tentation est affligée d'une misère et d'une pauvreté sans pareille, alors qu'il paraîtrait admissible qu'on succombe à une tentation très considérable, ou du moins plus forte ! Parallèlement, la corruption — vendre son devoir ou sa conviction — passera pour d'autant plus vile que la somme est mince. La corruption est donc bien ressentie comme un achat de la personnalité, qui se classe différemment selon qu'elle ne se laisse pas « payer », ou se cède à un prix élevé ou encore peu élevé. L'estimation de la société semble ici garantie dans sa justesse pour autant qu'elle reflète seulement l'estimation du sujet par lui-même. Ce rapport de la corruption au tout de la personnalité est source de la dignité bien spéciale que d'ordinaire l'individu corruptible conserve ou du moins affiche, et qui se manifeste soit par l'indifférence aux petites sommes, soit, même en l'absence de celle-ci, par une certaine *grandezza*, par un air de sévérité, de supériorité, affectant de ravaler celui qui donne au rôle de celui qui reçoit. Ce comportement extérieur vise à

présenter la personne comme inattaquable, comme retranchée dans sa valeur, et si c'est là une comédie, la comédie se répercute quelque peu sur l'intérieur — étant donné surtout que l'autre partie entre d'habitude dans le jeu par une sorte de convention tacite — et préserve l'individu corruptible de l'auto-anéantissement, de l'auto-dépréciation, que devrait entraîner la mise en jeu de sa propre valeur contre une somme d'argent. Chez les juifs, autrefois, et en Orient, souvent aujourd'hui encore, achat et vente respectent la formule de politesse invitant l'acheteur à prendre l'objet en cadeau. Apparemment donc, même s'agissant de transactions aussi légitimes, la dignité particulière de l'oriental le pousse à dissimuler l'intérêt financier comme tel.

Rien ne facilite et ne développe davantage les comportements corruptibles et la réalité de la corruption dans son ensemble que la forme argent de celle-ci. Foncièrement, l'argent favorise comme nulle autre valeur les changements de propriété occultes, hors de vue et sans bruit. Comprimable, il permet de rendre quiconque riche, d'un simple morceau de papier glissé dans une main ; amorphe et abstrait, il s'investit dans les valeurs les plus diverses et les plus lointaines, et se soustrait aux regards de l'entourage immédiat ; anonyme et incolore, il dérobe à la curiosité la source depuis où il est parvenu à son actuel possesseur : il ne porte aucun témoignage de son origine, contrairement à tant d'objets concrets qui le font de manière relativement claire ou voilée. Alors que, d'un côté, la faculté d'exprimer en argent toutes les valeurs fournit à l'acteur économique la vue la plus claire et la moins voilée sur l'état de ses biens, de l'autre elle permet de dissimuler devant autrui, jusqu'à l'inconnaissable, et la richesse et les transactions, à un degré où les formes de la propriété extensive ne l'ont jamais admis. La nature dissimulable de l'argent est le symptôme ou le terme ultime de son rapport à la fortune privée. Que de tous les biens il soit le plus facile à rendre invisible, voire inexistant aux yeux d'autrui, voilà qui le rapproche des biens spirituels ; de même que le caractère privé, pour ainsi dire solipsiste de ces derniers, commence et simultanément s'accomplit avec la faculté de les taire, de même le caractère privé, individualiste du système monétaire trouve-t-il son expression achevée avec la possibilité du secret. Il y a certes là un grave danger pour ceux qui ont des ambitions et des intérêts liés à une certaine gestion de l'économie,

qu'ils sont eux-mêmes incapables de contrôler directement ou d'influencer. Si le droit moderne ordonne la publicité des régimes financiers tant des Etats que des sociétés par actions, les risques qu'on entend éviter par là proviennent entre autres essentiellement de la forme monétaire, de sa propension naturelle au secret, aux dispositions fallacieuses, aux utilisations illégitimes — pratiques douteuses pour les personnes extérieures mais financièrement intéressées, et que peut seule contrecarrer dans une certaine mesure une ouverture de principe dans la gestion des affaires. Au sein des rapports d'argent et par leur entremise va se manifester aussi une différenciation culturelle généralisée : l'élément public renforce sans cesse son caractère public, et l'élément privé son caractère privé. Dissociation fort étrangère aux cercles plus anciens et plus restreints : là, en effet, l'individu ne peut cacher sa fortune personnelle, l'abriter de la curiosité ou des ingérences d'autrui ; et dans ces mêmes groupes, par ailleurs, ceux qui sont chargés des intérêts collectifs détiennent une autorité mystique et un art de la dissimulation plus développés, plus efficaces que dans de vastes milieux où l'extension de leur sphère d'influence, l'objectivité de leur technique, la distance qu'ils préservent par rapport à chaque individu, leur confèrent une force et une dignité qui rendent supportable pour eux la publicité de leur comportement. Ainsi, la politique, l'administration, la justice, perdent-elles leur caractère clandestin, inaccessible, dans l'exacte mesure où l'individu acquiert la possibilité de se retirer toujours mieux, de soustraire toujours plus ses affaires privées aux intrusions extérieures ; il suffit de comparer l'histoire anglaise et allemande, ou de parcourir à grands traits l'évolution culturelle des deux derniers siècles pour s'aviser de cette corrélation. Même dans le domaine religieux, à travers la Réforme, s'est fait jour un tel processus de différenciation. Alors que l'Eglise catholique enveloppe son autorité dans une forme mystique, qui trône au-dessus des croyants à une hauteur absolue et leur interdit toute question, toute critique, toute coopération, elle ne leur laisse pour autant aucune sérénité, aucune indépendance religieuse, mais se fait au contraire la confidente de leur état, l'instance qui partout intervient dans celui-ci. La Réforme, quant à elle, donna un aspect public, ouvert et contrôlable à l'organisation ecclésiale et rejeta en principe toute occultation et tout verrouillage aux yeux du

fidèle. Ce dernier y gagna aussi une liberté plus tranquille de la vie religieuse intérieure, son rapport à Dieu se privatisa, il n'avait à en convenir qu'avec lui-même.

Laissons maintenant le caractère privé, secret, que l'économie monétaire imprime aux rapports économiques, en concordance avec les tendances générales de la civilisation, pour revenir à la vente de la personne humaine : à cette corruption qui culmine avec l'économie monétaire, justement par l'effet des qualités susdites, propres à celle-ci. Non seulement la corruption au moyen d'un lopin de terre ou d'un troupeau de bétail est impossible à celer vis-à-vis de l'entourage, mais l'individu acheté de la sorte ne peut faire l'ignorant, comme si rien ne s'était passé, à l'image de la dignité représentative caractérisée plus haut. Avec l'argent au contraire, on peut quasiment acheter quelqu'un derrière son propre dos, sans qu'il ait à s'en aviser, puisque rien n'en reste sur lui spécifiquement, personnellement. Clandestinité, sérénité de la façade représentative, intégrité de toutes les autres relations vitales, cela subsistera dans la corruption exercée par l'argent mieux encore que dans celle exercée par la faveur féminine. Car aussi complètement, aussi intégralement que celle-ci s'épuise dans l'instant, à tel point que, vu de l'extérieur, la personnalité en garde moins la trace que d'un cadeau en argent, — cette « propreté » n'est pas identique néanmoins à celle de la vénalité, surtout dans ses effets intérieurs ; car il est typique de la seconde qu'une fois l'argent offert et pris s'achève tout rapport entre les protagonistes, alors que dans le premier cas, l'émotion momentanée cède ensuite la place à l'aversion, au remords ou à la haine plutôt qu'à la simple indifférence. Cet avantage de la vénalité est naturellement contrebalancé par le fait que, le secret est-il découvert, elle entraîne le plus grave déclassement de l'intéressé. Là encore, le parallèle avec le vol est instructif. Les domestiques dérobent donc beaucoup plus rarement, sauf en cas de dépravation accentuée, l'argent que les denrées alimentaires ou autres bagatelles. Maintes expériences prouvent qu'ils s'effraient de prendre sous forme d'argent la valeur qu'ils prennent avec assez bonne conscience sous forme de bouteilles de vin ou de parures féminines. Partant d'un point de vue tout à fait analogue, notre code pénal sanctionne comme une très légère infraction le détournement de petites quantités de marchandises immédiatement comestibles et consommables,

tandis qu'il poursuivra très sévèrement à l'occasion le vol d'une somme d'argent équivalente. En cas de besoin momentané, présume-t-on manifestement, la proximité de l'objet exerce un attrait si fort que succomber à la tentation est trop humain pour mériter une lourde punition. Plus l'objet s'éloigne de cette fonction immédiate — imposant donc de longs détours à la satisfaction du besoin —, et moins l'excitant agit, si bien que céder dans de telles conditions témoigne d'une immoralité accrue. C'est pourquoi aussi, d'après la sentence d'une Cour suprême, les combustibles par exemple ne rentrent pas dans les moyens de consommation, et leur vol ne comporte pas, comme celui de ces derniers, un adoucissement des peines. Sans doute le chauffage est-il à la rigueur un besoin aussi urgent, aussi nécessaire à la survie que le pain. Mais son utilisation reste moins immédiate que celle du pain, elle passe par davantage de relais, et on peut donc supposer que l'individu tenté a plus le temps pour réfléchir que ne lui en laisse l'immédiateté sensible de l'excitation. Or, l'argent est à une distance maximale de la jouissance dans ce qu'elle a de présent, le besoin s'attache seulement à ce qu'il y a derrière, de sorte que la tentation émanant de lui ne se manifeste pas comme l'instinct naturel et, sans la force de ce dernier, ne prête pas d'excuse à qui ne résiste pas. C'est pourquoi, tout comme le vol de l'argent, la corruption par l'argent semblera, comparée à une valeur instantanément consommable, le signe d'un état moral plus délibérément choisi et plus foncièrement pourri, et la clandestinité que permet le système monétaire agit conséquemment tel un dispositif de protection pour le sujet. Tribut néanmoins payé à la pudeur, elle fait partie d'un type répandu : un comportement immoral s'adjoint le soutien d'éléments moraux non pour restreindre son *quantum* d'immoralité, mais justement pour mieux le réaliser. Là encore, il s'avère que les proportions d'argent, passé un certain seuil quantitatif, changent leur nature qualitative. Il existe de gigantesques corruptions qui, modifiant tout aussi utilement le dispositif de protection, renoncent à la clandestinité en prenant un caractère quasiment officiel, dans la mesure même où leur ampleur ne pourrait techniquement la maintenir. Durant les vingt années entre l'octroi de l'indépendance législative et administrative à l'Irlande et d'autre part l'Union avec l'Angleterre, les ministres britanniques furent placés devant le

problème insoluble d'avoir à diriger deux Etats différents par une politique unitaire et à garder en harmonie constante deux législations autonomes. Ils s'en sortirent par la corruption permanente : en achetant les voix, ils amenèrent à l'unité voulue les multiples tendances du Parlement irlandais. Ainsi, un des plus chauds admirateurs de Robert Walpole put-il dire à son sujet : « Lui-même était absolument incorruptible ; mais pour atteindre ses buts politiques, aussi sages que justes, il était prêt à corrompre toute la Chambre basse, et n'aurait pas reculé à corrompre tout un peuple. » Mieux, à quel point chez le corrupteur lui-même la conscience la plus pure, la plus sûre de sa moralité, coexiste le cas échéant avec la plus vive condamnation de la vénalité, la déclaration d'un évêque, au sommet de la lutte médiévale contre la simonie, nous l'apprend : il aurait voulu acheter le Saint Siège, disait-il, fût-ce pour un millier de livres, afin de proscrire les maudits simonistes ! Et voici maintenant l'exemple le plus frappant comme quoi l'énormité des sommes dépensées épargne à la corruption — comme à la prostitution — les stigmates de l'infâmie et donc de la clandestinité : la plus grande opération financière du début des temps modernes fut la collecte des moyens nécessaires à Charles V pour acheter son élection comme empereur !

Il s'ajoute à cela que l'extraordinaire dépense pour l'achat de valeurs qui devraient être soustraites à un tel commerce offre souvent une certaine garantie que l'intérêt public ainsi attaqué n'en souffrira pas trop. Les rois d'Angleterre, en mettant les grands offices en vente, obtinrent du moins que les acquéreurs s'efforcent de bien se conduire : un homme qui, disait-on, « *had paid £ 10 000 for the seals was not likely to forfeit them for the sake of a petty malversation which many rivals would be ready to detect.* » Quand je décrivais ci-dessus la clandestinité de la corruption comme un dispositif de protection pour le sujet, parallèlement la publicité de celle-ci en est un pour les intérêts publics. C'est ce correctif qui légitimait d'une certaine manière les énormes malversations — comme elles n'étaient justement pas dissimulables, on pouvait s'en arranger. D'où aussi le fait que la corruption soit plus facile à supporter dans des conditions de vie simples. On trouve presque inouï chez Aristide qu'il soit mort pauvre en dépit de ses nombreux pouvoirs discrétionnaires. Dans les petites cités-Etats de l'Antiquité, la malhonnêteté de certains

n'ébranlait pas encore les fondements de l'ensemble : dépendant très faiblement de l'économie monétaire, alors que les conditions générales étaient par ailleurs transparentes et sans complexité, ces fondements se rééquilibraient aisément. Aussi a-t-on dit avec raison que le destin d'Athènes se décidait chaque jour à la Pnyx. Dans les conditions modernes, fortement composites, de la vie publique, avec ses mille énergies souterraines prêtes à rayonner partout, essentiellement liées à l'économie monétaire, la vénalité des fonctionnaires a des effets bien plus pernicieux.

Tout ce qu'on vient d'expliquer portait sur la vente de valeurs certes personnelles, mais non subjectives, la personnalité ressentant à les conserver une valeur objective chez elle-même, par opposition aux valeurs de la jouissance subjective. Que le faisceau des énergies vitales qu'on apporte dans le mariage obéisse là aux tendances de l'instinct propre ; que la femme se donne en entier uniquement si l'homme lui répond par des sentiments équivalents ; que les mots et les actes soient l'expression fidèle de convictions et d'engagements — tout cela donc ne renvoie pas tant à une valeur que nous avons, mais à une valeur que nous sommes. En se dessaisissant de l'ensemble pour de l'argent, on échange son être contre un avoir. Il est certain que ces deux concepts se ramènent l'un à l'autre. Car tous les contenus de notre être s'offrent à nous telle la propriété de ce centre dépourvu de contenu en soi, et donc purement formel, que nous éprouvons comme notre moi ponctuel, comme le sujet possédant, face à toutes ses qualités, intérêts et sentiments, face aux objets possédés ; d'autre part, la propriété, nous l'avons vu, est l'extension de notre zone d'influence, une faculté de disposer des objets ainsi attirés dans la sphère de notre moi. Ce moi, notre vouloir et notre sentir, se prolonge dans les choses qu'il possède : vu d'un côté, il a le plus intérieur de lui-même — pour autant qu'il s'agisse seulement d'un contenu particulier, indicable — déjà aussi à l'extérieur de soi, tel un avoir objectif appartenant d'abord à son point central ; et vu de l'autre, il a le plus extérieur de lui-même — pour autant que ce soit vraiment sa propriété — déjà aussi à l'intérieur de soi ; les choses qu'il a deviennent par là des compétences de son être, et celui-ci serait autre sans chacune d'elles. Il est donc arbitraire, logiquement et psychiquement, de tracer une frontière entre l'être et l'avoir. Si pourtant nous la sentons fondée, c'est que l'être et l'avoir,

examinés quant à leur différence, ne sont pas des concepts théoriques objectifs, mais axiologiques. Nous attribuons à nos contenus de vie un certain mode et degré de valeur en les désignant comme notre être et un autre en les désignant comme notre avoir. Si alors on attribue à l'être des contenus proches de l'énigmatique centre appelé moi, et à l'avoir les plus éloignés, leur classement dans de telles séries — visiblement exclusif de toute démarcation tranchée — ne s'opère qu'à partir des sentiments de valeur dont ils sont assortis. Imputer maintenant à notre être, dans les ventes dont il est question, ce que nous donnons, et à notre avoir ce que nous recevons, c'est exprimer indirectement que nous échangeons un sentiment de valeur plus intense et plus durable, touchant la sphère entière de l'existence, contre un autre plus immédiat, plus pressant, plus momentané.

Or, si la vente de valeurs personnelles représente une diminution de l'être ainsi défini, le strict contraire de ce que veut dire « faire cas de soi-même », ne pourra-t-on nommer idéal de la personnalité ce à quoi se mesureront le mieux les modes de comportement évoqués : j'ai nommé la distinction — le mieux, parce que cette valeur signifie le plus radical des critères au regard du système monétaire ; si bien que, mesuré à elle, prostitution, mariage d'argent et corruption figurent les paroxysmes d'une série qui s'amorce avec les formes les plus légitimes de la circulation monétaire déjà. Pour exposer cet état de choses, il convient d'abord de définir la notion même de distinction.

La classification usuelle des normes d'appréciation objectives en normes logiques, éthiques ou esthétiques est, rapportée à la réalité de nos jugements, tout à fait incomplète. Pour prendre un exemple très évident, nous apprécions le développement marqué de l'individualité, le simple fait qu'une âme possède une forme et une force spécifiques, closes sur elles-mêmes ; et nous attachons de la valeur — cela en opposition fréquente avec le contenu moralement et esthétiquement inférieur du phénomène — à la façon inégalable, sans pareille, avec laquelle une personne représente sa propre idée, et elle seule. Mais il ne s'agit pas simplement de compléter le système de classement, c'est la clôture du système en tant que telle qui est ici aberrante, tout comme les cinq sens, ou les douze catégories de l'entendement chez Kant. L'évolution de notre espèce offre constamment de nouvelles possibilités pour assimiler le monde par la sensibilité

ainsi que par l'intellect, et constamment aussi de nouvelles catégories pour le valoriser. De même que nous formons donc toujours de nouveaux idéaux agissants, de même la conscience approfondie en ramène-t-elle toujours d'autres à la lumière, déjà efficients mais jusqu'ici inconscients. Or, je crois que parmi les sentiments de valeur avec lesquels nous répondons aux phénomènes, il en est un qu'on peut seulement désigner comme celui de la « distinction ». Cette catégorie montre son autonomie en s'instituant face aux phénomènes les plus divers quant à leur nature et quant à leur valeur : convictions personnelles et œuvres d'art, ascendance familiale et style littéraire, tel goût bien déterminé tout comme les objets à sa convenance, tel comportement d'un haut niveau de culture sociale ou tel animal de noble race — tout cela donc, nous pouvons le qualifier de « distingué » ; et bien qu'existent certains rapports entre cette valeur et la moralité ou la beauté, elle repose finalement toujours en soi, puisqu'on verra un même degré de distinction s'allier aux stades éthiques et esthétiques les plus variés. Le sens social de la distinction : position exceptionnelle face à une majorité, isolement du phénomène individuel dans sa sphère autonome, qui serait aussitôt détruite par l'irruption du moindre élément hétérogène — fournit manifestement le type de tous les emplois dérivant de son concept. Un genre de différence bien particulier entre les êtres constitue le support extérieur de la valeur de distinction : une différence qui d'un côté accentue le rejet positif de la confusion, de la réduction à un même dénominateur, au commerce vulgaire ; et qui, par ailleurs, ne doit pas trop se signaler, afin d'arracher l'élément distingué à sa suffisance, à sa réserve, à sa clôture intérieure, et de mettre son essence en relation avec d'autres, ne fût-ce qu'une relation de différence. Distingué est l'individu tout à fait personnel, qui cependant réserve entièrement sa personnalité. La distinction représente une combinaison unique de sentiments de différence, qui reposent à la fois sur la comparaison et le fier refus de toute comparaison. Un exemple me paraît épuiser le propos, celui de la Chambre des Lords : non seulement elle est reconnue pour seul juge par chacun de ses membres, mais encore, en 1330, elle écarte expressément l'invitation à se constituer en tribunal pour d'autres que les Peers, comme si même une suprématie s'exerçant sur des personnes extérieures à son rang était dégradante ! Or,

plus l'argent domine les intérêts et met de par soi en mouvement les personnes et les choses, plus donc celles-ci sont agencées pour lui, évaluées d'après lui, et moins la valeur de distinction ci-dessus décrite trouve à se réaliser tant sur les personnes que sur les choses. De multiples phénomènes historiques suggèrent cette corrélation négative. Les anciennes aristocraties de l'Egypte et de l'Inde abhorraient le trafic maritime, jugé incompatible avec la pureté des castes. La mer est comme l'argent une médiation, le moyen d'échange sous l'angle géographique, en soi totalement incolore ; elle se prête comme l'argent à la conversion des phénomènes les plus divers les uns dans les autres. La circulation maritime et la circulation monétaire entretiennent un lien historique étroit ; d'elles deux, la réserve et la clôture tranchante de l'aristocratie ne peuvent que redouter un émoussement et un nivellement. C'est pourquoi aussi la noblesse vénitienne se vit interdire, aux beaux temps de cette aristocratie, tout commerce en propre, il fallut attendre un décret de 1784 autorisant les nobles à pratiquer le négoce sous leur nom. Jusque-là, ils ne le pouvaient que dans le cadre d'une participation discrète aux affaires de *cittadini*, donc de loin et sous un masque. A Thèbes, il exista une loi déclarant éligibles aux charges publiques ceux-là seuls qui s'étaient abstenus de tout trafic marchand depuis dix ans ; Auguste interdisait aux sénateurs les affermages douaniers et les activités d'armateur. Lorsque Ranke présente les XIVe et XVe siècles comme les siècles plébéiens de notre histoire, c'est en rapport avec la montée de l'économie monétaire dont les supports étaient les villes, jusqu'ici antagonistes de l'aristocratie. Dès le début des temps modernes, on ressentit en Angleterre que les différences de fortune qui valaient en ville ne pouvaient créer une aristocratie aussi résolument étanche que les classes sociales à la campagne. L'apprenti le plus démuni pouvait espérer l'avenir le plus élevé à partir du moment où celui-ci se fondait sur la fortune en argent, tandis qu'une limite infranchissable séparait l'aristocratie rurale du *yeoman*. L'échelonnement quantitatif des biens en argent, qui s'en va à l'infini, fait passer les différents degrés les uns dans les autres, et efface la définition formelle des classes distinguées, qui ne saurait subsister sans frontières solides.

L'idéal de la distinction, comme l'idéal esthétique dont j'ai déjà souligné ce trait auparavant, a en propre l'indifférence pour

le « combien ». Devant la suffisance close de la valeur qu'il confère à qui participe de lui, la question de la quantité s'éclipse entièrement ; et la signification purement qualitative visée par un tel idéal se renforce relativement peu si plusieurs exemplaires se haussent jusque-là. Le décisif est bien que l'existence y parvienne : en être l'unique représentant pleinement valable, voilà ce qui fait la nature spécifique de l'élément « distingué » — qu'il soit humain ou infra-humain. Mais dès que les choses sont vues et appréciées sous l'angle de leur valeur monétaire, elles échappent à une telle catégorie, la qualité de leur valeur s'engloutit dans sa quantité, et cette façon de s'appartenir — le double rapport déjà décrit à autrui et à soi — que nous ressentons comme de la distinction à partir d'un certain degré, perd ainsi sa base. L'essence de la prostitution, que nous avons reconnue dans l'argent, se communique alors aux objets, qui fonctionnent comme ses équivalents — et à eux plus sensiblement peut-être encore, parce qu'ils ont davantage à perdre que ce n'est le cas de l'argent *a priori*. L'extrême opposé de la distinction, la conformisation à autrui, s'érige en relation typique au sein de l'économie monétaire, parce qu'ici les choses se trouvent reliées entre elles comme par une station centrale. Toutes baignent avec un même poids spécifique dans le flux de l'argent perpétuellement animé, si bien que, situées au même niveau, elles ne se différencient plus que par la dimension des surfaces qu'elles recouvrent.

Inévitablement se fait sentir alors la conséquence tragique de tout nivellement : il tire davantage le haut vers le bas qu'il ne peut lever le bas vers le haut. C'est évident avec les relations interpersonnelles. Quand se constitue un domaine, surtout dans l'ordre intellectuel, où une majorité d'individus trouvent une compréhension et une communauté — il se rapproche forcément bien davantage du niveau de l'individu le plus bas que de l'individu le plus haut. Car il est toujours plus facile au second de s'abaisser qu'au premier de s'élever. Le cercle de pensées, de connaissances, d'énergies volitives, de nuances affectives qu'apporte avec elle la personnalité plus imparfaite est recouvert par le cercle de la plus parfaite, mais non inversement ; celui-là est donc commun aux deux, mais non celui-ci ; si bien que, hormis certaines exceptions, le terrain des intérêts et des entreprises communs pourra être occupé par les éléments supérieurs et

inférieurs à la condition que les premiers renoncent à leurs avantages individuels. Résultat auquel mènera le fait que même des personnalités situées à une hauteur identique auront un niveau commun plus bas que celui de chacune d'elles prise en soi. Car les suprêmes développements qui peuvent être les leurs se différencient justement, d'ordinaire, dans des directions fort variées, pour ne se rencontrer qu'à ce niveau général, moins élevé, au-delà duquel les potentialités individuelles d'égale importance divergent souvent jusqu'à empêcher toute compréhension. Ce que les hommes ont de commun — sous l'angle biologique : les hérédités les plus anciennes et donc les plus certaines —, c'est en général l'élément moins subtil, moins différencié, moins spirituel de leur nature.

Cette relation typique, par quoi les contenus de vie payent forcément d'une relative bassesse leur communauté, leur contribution à la compréhension et à l'homogénéité ; par quoi donc l'individu, se réduisant à ce caractère commun, doit renoncer à la hauteur propre de sa valeur, soit que l'autre se trouve plus bas que lui, soit que cet autre, tout aussi élevé, ait sa hauteur dans une direction différente — cette relation, disais-je, appliquera sa forme tant aux choses qu'aux personnes. Sauf que, dans ce dernier cas, un processus se développe sur des réalités, dans le premier au contraire non sur les choses vraiment, mais sur les représentations de valeur qu'on en a. Que l'objet le plus fin, le plus à part, s'obtienne contre argent au même titre que l'objet le plus banal, le plus grossier, voilà qui institue entre eux un rapport très étranger à leur contenu qualitatif, entraînant chez l'un, à l'occasion, trivialisation et aplatissement de son estimation spécifique, tandis que l'autre n'aura rien à y perdre, mais rien non plus à y gagner. Que celui-là coûte beaucoup d'argent et celui-ci peu ne suffit pas toujours à compenser quoi que ce soit, notamment quand il s'agit de valorisations générales, dépassant les comparaisons particulières ; n'y suffit pas non plus ce fait psychologique indéniable que face au commun dénominateur monétaire se détachent d'autant mieux les différences individuelles entre les objets. L'effet rabaissant de l'équivalent monétaire se marque nettement dès qu'à un bel objet original, mais achetable, on en compare un autre de la même *signifiance* approximativement, mais non obtenable contre argent ; ce dernier, pour notre sentiment, a d'emblée une réserve, une

suffisance, un droit de ne se laisser mesurer qu'à son propre idéal, bref : une distinction, qui demeure interdite à l'autre. Ce trait de son image — l'obtention possible contre argent — est même pour l'objet le meilleur et le plus choisi, un *locus minoris resistentiae*, où il ne sait plus se défendre des importunités de l'objet subordonné, qui en quelque sorte cherche avec lui le contact. Car autant l'argent, qui n'est rien en soi, acquiert par-là un surplus de valeur immense, autant les objets de valeur égale mais de genres divers voient-ils diminuer inversement du fait de leur échangeabilité — que celle-ci soit médiate ou idéelle — l'importance de leur individualité. C'est sans doute là aussi le motif le plus profond pour lequel nous traitons certaines réalités, non sans mépris, de « monnaie courante » : locutions, modes de comportement, phrases musicales, etc. Mais ce facteur-là n'est pas le seul point de comparaison qui pour s'exprimer fasse appel à la monnaie, l'objet le plus courant qui soit. Maintes fois du moins s'y ajoute le facteur de l'échange. Chacun dès lors prend les choses et les redonne, sans intérêt individuel pour le contenu, comme avec l'argent. Chacun aussi les tient en réserve dans sa poche, elles n'ont pas besoin d'être remaniées pour faire leur office en toute situation. Mises en rapport, qu'elles soient offertes ou reçues, avec l'individu, elles n'en retirent pourtant aucun coloris ou supplément individuels, ne s'intégrent pas, comme d'autres contenus de la parole ou de l'action, au style de la personnalité, mais la traversent sans s'altérer, tel l'argent un porte-monnaie. Le nivellement apparaît comme cause et effet de l'échangeabilité des choses, de même que certains mots s'échangent aisément parce qu'ils sont triviaux, et sont triviaux parce qu'ils s'échangent aisément d'ordinaire. L'insensibilité la frivolité avec lesquelles se traitent les objets aujourd'hui, à la différence d'autrefois, remontent en partie certainement à leur désindividualisation et à leur aplatissement réciproques, sur un fond de commune valeur monétaire.

L'échangeabilité qui s'exprime dans l'argent produit forcément un effet en retour sur la nature même des marchandises, ou entre avec elle en interaction. La diminution de l'intérêt pour l'individualité des marchandises mène à la diminution de cette individualité elle-même. Logiquement, si prix et qualité restent les deux aspects de la marchandise comme telle, il paraît impossible que l'intérêt s'attache à un seul des deux :

« bon marché » est un mot vide s'il ne signifie un prix bas pour une qualité relativement élevée, la qualité élevée, de son côté, n'a d'attrait économique qu'en rapport avec un prix quelque peu adapté. Mais ce qui est abstraitement impossible est psychologiquement réel et agissant ; l'intérêt pour un seul des deux aspects peut donc croître à tel point que son pendant requis logiquement s'affaisse complètement. Exemple typique de l'un de ces cas : le « bazar à cinquante pfennig ». Le principe de valorisation à l'œuvre dans la moderne économie monétaire a trouvé là son expression intégrale. Le centre d'intérêt n'est plus désormais constitué par la marchandise, mais par son prix — et cela non seulement aurait paru jadis éhonté, mais encore eût été tout à fait impossible intrinsèquement. N'a-t-on pas fait observer à juste titre que la ville médiévale, en dépit des progrès nombreux qu'elle incarnait, manquait encore d'un capitalisme étendu et que, pour cette raison, il fallait alors chercher l'idéal de l'économie moins dans la diffusion (tributaire de la modicité des prix) que dans la qualité des biens offerts. D'où les remarquables performances des arts appliqués, le contrôle rigoureux de la production, la police stricte des denrées alimentaires, etc. C'est là justement un des pôles extrêmes de la série, l'autre étant désigné par le slogan : « peu cher et mauvais » — synthèse autorisée par le seul fait que la conscience s'hypnotise sur les prix sans plus rien percevoir d'autre. Le nivellement des objets ramenés au plan de l'argent commence par diminuer l'intérêt subjectif pour leur hauteur et leur nature propres, et ensuite ces dernières elles-mêmes ; la production de camelote bon marché ressemble à une vengeance des objets évincés du foyer de l'intérêt par un moyen purement indifférent.

Tout cela montre assez que le système monétaire et ses effets s'opposent radicalement aux valeurs de distinction ci-dessus esquissées. Le système monétaire détruit le plus à fond cette tendance à faire cas de soi qui caractérise la personnalité distinguée et qu'assimilent certains objets ainsi que leur évaluation ; il impose aux choses un critère extérieur à elles, comme le refuse précisément la distinction ; en classant ces choses dans une série où ne comptent que les écarts de quantité, il abolit leur différence et leur distanciation absolues, leur droit de rejeter toute relation et toute qualité provenant de comparaisons multiples avec d'autres — il leur enlève donc les

deux déterminations qui forment par leur conjonction l'idéal spécifique de la distinction. L'augmentation des valeurs personnelles qui définit cet idéal apparaît ainsi, même quand on le projette dans les choses, supprimée aussi loin que porte l'efficacité de l'argent, lequel rend les choses « communes » dans tous les sens du terme et les place ainsi, linguistiquement déjà, en contradiction absolue avec la distinction. Au regard d'une pareille notion ressort bien alors, sur toute l'ampleur des contenus de vie achetables, cette action de l'argent qu'ont illustrée la prostitution, le mariage d'argent et la corruption, sous une forme intéressant spécialement les personnes.

II

Dans le chapitre sur la liberté individuelle, nous avons constaté à quel point la transformation en prestations monétaires d'obligations en nature peut tourner à l'avantage des deux parties, et quel accroissement de sa liberté et de sa dignité en tire particulièrement l'obligé. Il nous faut maintenant compléter cette signification de l'argent pour les valeurs personnelles en nous référant à une série évoluant dans la direction opposée.

Le résultat favorable de cette transformation tient à ce que l'obligé investissait jusque-là dans la relation une énergie personnelle et une détermination individuelle, sans recevoir un équivalent correspondant. Ce que l'autre partie lui offrait était purement objectif : les droits qu'il tirait de cette relation étaient relativement impersonnels, les devoirs imposés par elles étaient, eux, tout à fait personnels. En dépersonnalisant ses devoirs, la forme de la prestation monétaire compensait cette disproportion. Mais on va avoir un tout autre résultat dans les cas où l'obligé n'est pas entièrement indemnisé par la contre-prestation objective, mais où la relation crée pour lui en outre un droit, une influence, une signifiance personnelle, justement parce qu'il y met cette prestation personnelle déterminée. Alors l'objectivation de la relation opérée par la forme monétaire a nécessairement un effet aussi défavorable qu'il était favorable dans le cas précédent. L'abaissement des alliés d'Athènes à un état de dépendance directe, plus ou moins grande, a commencé avec la transformation de leur tribut de vaisseaux et de guerriers en simples contributions monétaires. Cette libération apparente d'une obligation de nature plutôt personnelle, comportait justement le renoncement à une activité politique propre, à la signification qu'on est en droit de revendiquer quand on investit une prestation spécifique, quand on déploie des forces réelles. Ce devoir en effet impliquait directement des droits : la puissance de guerre qu'ils avaient eux-mêmes fournie ne pouvait pas être utilisée contre leurs propres intérêts aussi facilement que l'argent fourni par eux. Pour parler en termes kantiens, la livraison en nature consiste en un devoir, qui est la forme, et en un contenu spécifique ou un objet qui est sa matière. Or cette matière, en soi, peut avoir certains effets secondaires ; elle peut par exemple, en

tant que travail des paysans corvéables, limiter cruellement leur personnalité et leur liberté de mouvement ; mais elle peut aussi, en tant que contribution en nature aux entreprises guerrières d'une puissance hégémonique, contraindre cette dernière à observer certains égards vis-à-vis des assujettis. Tandis que le devoir en tant que tel est le même dans les deux cas, la matière dont il est la forme va le rendre, dans l'un, dur à l'obligé, relativement favorable dans l'autre. Quand le paiement monétaire vient maintenant se substituer à cette prestation en nature, le facteur matériel est proprement éliminé, il perd cette qualité riche en conséquences, de sorte qu'il ne reste plus pour ainsi dire que le devoir purement économique, dans la réalisation la plus abstraite qui soit. Cette réduction va donc signifier, dans le premier des cas cités, la suppression d'une aggravation, dans le deuxième, celle d'un allègement ; le prestataire sera donc autant rabaissé dans ce dernier cas qu'il était élevé dans l'autre. C'est pourquoi nous rencontrons souvent la transformation du service obligatoire de la personne en un paiement monétaire utilisée comme politique consciente, afin de rabaisser la position d'influence de l'obligé : par exemple avec Henri II d'Angleterre, introduisant pour ses chevaliers la possibilité de s'acquitter en argent de leurs services au lieu de l'accompagner dans ses guerres sur le continent. Beaucoup ont dû faire usage de cette possibilité parce que, sur le moment, cela apparaissait comme un soulagement et une libération pour l'individu. En réalité, cependant, cela opérait le désarmement du parti féodal, le parti le plus à craindre pour le roi, précisément à cause de ses qualités guerrières auxquelles il était jusqu'alors obligé d'avoir recours. Quand ce sont les districts et les villes qui fournissaient les effectifs, aucun élément individuel comparable n'entrait en jeu ; pour eux donc c'est l'inverse qui s'est produit : un gain de liberté, par le remplacement monétaire de cette obligation. Ce qui rend ici tous ces phénomènes tellement importants à nos yeux, c'est qu'on peut y lire la connexion entre des sentiments vitaux très fondamentaux et des faits très extérieurs. C'est pourquoi, ici aussi, il est essentiel de reconnaître que les déterminations qui font de l'argent le médiateur de ces connexions apparaissent certes en lui de la façon la plus pure et la plus prégnante, mais pas en lui seulement. Les constellations historiques qui vont intérieurement dans ce sens, peuvent s'ordonner en une série

ascendante dans laquelle chaque membre, en fonction des autres rapports entre les éléments, laisse place pour eux à la liberté aussi bien qu'à l'oppression. En ce qui concerne la relation stricte de personne à personne, c'est évident : elle se présente aussi bien comme la dureté de la soumission personnelle à autrui que comme la dignité de la libre association. L'une et l'autre changent, dès que l'élément déterminant la direction prend un caractère impersonnel, que cette impersonnalité soit la réalité chosale d'un objet extérieur, ou qu'elle soit celle d'une majorité de personnes où disparaît la subjectivité de l'individu. Le chapitre précédent nous a montré que ce passage opère ici comme une libération, que l'être humain préfère bien souvent se soumettre à une collectivité impersonnelle ou à une organisation purement objective, plutôt qu'à une personnalité. J'évoquerai seulement ici le fait que les esclaves aussi bien que les paysans corvéables avaient habituellement la part relativement belle quand ils appartenaient à l'Etat, que les employés des grands magasins modernes au fonctionnement tout à fait impersonnel sont mieux lotis, en règle générale, que ceux des petites boutiques où le propriétaire les exploite personnellement. Inversement, là où l'une des parties investit des valeurs très personnelles, la dépersonnalisation de l'autre est ressentie comme indignité et servitude. Le libre dévouement aristocratique allant jusqu'aux plus extrêmes sacrifices, a souvent fait place à un sentiment d'humiliation et de déclassement dès qu'on exigeait des sacrifices, sans doute moindres, mais à titre d'obligation légale et objective. Au XVI[e] siècle encore, les princes en France, en Allemagne, en Ecosse et aux Pays-Bas rencontraient souvent une résistance considérable quand ils abandonnaient le gouvernement à des substituts instruits ou des corps administratifs. Un ordre était ressenti comme quelque chose de personnel auquel on ne voulait obéir que par dévouement personnel, tandis que vis-à-vis d'un collège administratif non-individualisé, il n'était que soumission pure et simple. Le terme ultime de cette série est constitué par les rapports fondés sur l'argent en tant que la plus objective de toutes les figures de la *praxis* : selon le point de départ et le contenu, la prestation monétaire s'est révélée à nous en tant que support de la liberté totale comme de l'oppression totale. C'est aussi pourquoi, à l'occasion, nous la voyons rejeter avec la plus grande fermeté. Quand Pierre IV d'Aragon sollicita un jour des

chambres aragonaises l'octroi d'argent, elles lui répliquèrent que ce n'était pas l'usage jusqu'alors ; que ses sujets chrétiens étaient prêts à le servir de leur personne, mais que l'argent était uniquement l'affaire des Juifs et des Maures. Dans l'Angleterre anglo-saxonne également, le roi n'avait pas le droit de lever des impôts directs : là règnait plutôt le vieux principe germanique selon lequel la communauté repose sur les prestations personnelles dans l'armée et la justice. Quand le roi lève « l'argent des Danois », soi-disant pour parer à de nouvelles incursions, cela dénote la décadence de l'Etat. Aussi, autant qu'il est en leur pouvoir, les obligés n'acceptent-ils la transformation du service personnel en redevances monétaires que si la conservation du premier ne prend pas pour eux le sens d'une participation à la sphère d'influence des bénéficiaires ; à telle enseigne que les différents cercles d'un même groupe peuvent quelquefois se séparer nettement sur ce point de vue-là. Les seigneurs territoriaux dans l'Allemagne du Moyen Age, autorisés à lever des paysans libres et des serfs pour le service de guerre, ont souvent par la suite levé un impôt à la place. Mais les propriétaires terriens en demeurèrent dispensés parce qu'ils fournissaient eux-mêmes le service à cheval, donc « servaient avec leur sang ». D'où la vieille formule juridique : « Le paysan gagne son bien avec le sac, le chevalier avec le cheval ». Quand l'Etat moderne réintroduit le service de guerre individuel pour ses sujets, au lieu que le prince se contente de lever des impôts pour louer une armée de mercenaires, le service direct venant ainsi lui-même en *ersatz* du substitut monétaire, c'est l'expression adéquate de la nouvelle importance politique accordée au citoyen particulier. Si on a pu dire pour cette raison que le suffrage universel était le corrélat du service militaire obligatoire, cela peut déjà s'expliquer par la relation entre prestation monétaire et prestation personnelle.

Que des tendances despotiques s'efforcent ainsi de réduire toutes les obligations à des prestations monétaires, peut se déduire de connexions très fondamentales. La notion de contrainte est employée la plupart du temps de manière tout à fait imprécise et très lâche. On dit d'ordinaire de quelqu'un qu'il est « contraint », quand il est poussé à agir comme il le fait sous la menace ou la crainte d'une conséquence très douloureuse, d'une punition, d'une perte, etc., au cas où il ne s'exécuterait pas.

En réalité, il n'y a jamais de contrainte véritable dans tous les faits de ce genre : si vous êtes disposé à en prendre sur vous les conséquences, la non-exécution de l'acte qui doit être obtenu de vous sous la contrainte est à votre entière liberté. La contrainte réelle est exclusivement celle qui s'exerce directement, par la violence physique ou l'hypnose. Par exemple, à donner ma signature je ne puis être véritablement contraint que si un autre, avec une force supérieure, saisit ma main et trace avec elle les lettres, ou bien s'il me fait agir sous hypnose ; mais aucune menace de mort ne peut m'y *contraindre*. C'est donc employer une formule tout à fait imprécise que de dire de l'Etat qu'il nous contraint à observer ses lois. Il ne peut en fait contraindre personne à répondre à l'obligation militaire, à respecter la vie et la propriété d'autrui, ou encore à porter témoignage, dès que la personne en question est prête à encourir les sanctions pour la violation de ces lois ; la seule chose à laquelle l'Etat peut ici contraindre le pécheur, c'est à endurer ces sanctions. Toutefois il est une seule et unique catégorie de lois pour laquelle existe la possibilité d'une contrainte positive : c'est quand il s'agit de l'obligation à l'impôt. L'accomplissement de celle-ci (comme celui des obligations monétaires de droit privé) peut en tout cas être obtenu par la contrainte au sens le plus strict du terme, quand on prend de force le montant en question au redevable. Et en vérité, cette contrainte ne s'étend réellement qu'à la prestation monétaire, à l'exclusion des prestations économiques d'une autre nature. Si quelqu'un est obligé de faire une livraison en nature, bien déterminée, personne ne peut réellement le contraindre à livrer cette chose, s'il ne *veut* en aucun cas la produire ; certes, on peut lui enlever n'importe quoi d'autre lui appartenant, et le convertir en argent, car tout objet a valeur monétaire et peut remplacer cette chose-là sous ce rapport, même s'il ne le peut que sous ce rapport-là. C'est pourquoi le régime despotique, s'efforçant d'imposer à ses sujets une contrainte inconditionnelle, agira d'emblée de la façon la plus conforme à ses buts en n'exigeant d'eux que des prestations monétaires. L'exigence monétaire ne laisse absolument pas place à cette forme de résistance que peut engendrer, s'agissant d'autres types de prestations, l'impossibilité absolue de les obtenir par la contrainte. C'est pourquoi il y a un avantage interne et externe à réduire purement et simplement à de l'argent un *quantum*

d'exigences face auxquelles on peut redouter toutes les formes de résistance. Il y a peut-être là l'une des raisons profondes pour lesquelles nous voyons en général le régime despotique donner le plus souvent la préférence à l'économie monétaire (les despotismes italiens, par exemple, avaient constamment tendance à vendre les domaines) ; et pour lesquelles aussi c'est à l'époque où la puissance des princes est sans limites que ce système mercantile est né avec sa valorisation accrue de l'argent. Ainsi, de toutes les exigences, celle qui se tourne vers l'argent est celle dont l'accomplissement s'en remet le moins à la bonne volonté de l'obligé. Devant cette exigence-là se paralyse la liberté qui existe devant toutes les autres, et dont la preuve et l'épreuve ne dépendent que de ce qu'on est disposé à prendre sur soi en échange. Et cela n'est absolument pas en contradiction avec le fait, par ailleurs si remarquable, que la transformation de la prestation en nature en une prestation monétaire signifie d'habitude une libération de l'individu. En effet le despotisme avisé choisira toujours de donner à ses exigences la forme qui laisse au sujet la plus grande liberté possible *dans ses relations purement individuelles*. Les effroyables tyrannies de la Renaissance italienne sont devenues en même temps les pépinières de la plus parfaite et de la plus libre formation de l'individu, dans ses intérêts idéaux et privés ; et de tous temps (de l'Empire romain à Napoléon III), le despotisme politique a trouvé sa complémentarité dans les dérèglements d'un libertinage privé. Le despotisme limitera dans son propre intérêt ses exigences à ce qui lui est essentiel, et en rendra la mesure et la manière supportables en accordant la plus grande liberté possible dans tout le reste. L'exigence de prestation monétaire unit ces deux aspects de la façon la plus fonctionnelle qu'on puisse imaginer : la liberté qu'elle accorde dans le domaine purement privé n'est absolument pas un obstacle à la privation des droits qu'elle a si souvent amenée dans le domaine politique.

En dehors de ces cas dans lesquels au rachat monétaire correspond précisément un abaissement de l'obligé, il y a un deuxième complément à apporter aux résultats obtenus dans le chapitre précédent. Nous avons vu quel progrès cela représentait pour le paysan corvéable de pouvoir remplacer ses services par un versement monétaire. Un résultat opposé apparaît pour lui dès que la monétarisation de la relation est effectuée par l'autre

partie, c'est-à-dire dès que le propriétaire terrien lui rachète le sol qu'il avait possédé jusqu'alors, à bon ou à mauvais droit. Au XVIII[e] et jusque très avant dans le XIX[e] siècle, sur le territoire de l'ancien empire allemand, les interdictions prononcées contre le rachat des terres des paysans répondent certes à des raisons essentiellement fiscales et de politique agraire très générale ; mais il semble bien qu'à l'occasion ait joué aussi ce sentiment que le paysan subit une injustice quand on lui prend ses terres, même contre une complète indemnisation en argent. On peut sans doute éprouver dans un premier temps la conversion en argent d'une propriété comme une libération. Avec l'aide de cet argent, nous pouvons faire passer la valeur de l'objet dans n'importe quelle forme à notre gré, tandis qu'auparavant elle était captive de cette seule et même forme ; avec l'argent en poche nous sommes libres, tandis qu'auparavant l'objet nous rendait dépendants de sa conservation et fructification. Ainsi l'obligation envers la chose ne se distingue pas fondamentalement, semble-t-il, de celle envers une personne, car elle ne détermine pas moins sévèrement notre faire et non-faire, si nous voulons nous éviter les conséquences les plus pénibles : seule la réduction de la relation toute entière à la forme monétaire (que nous prenions l'argent ou que nous le donnions) nous libère des déterminations à nous imposées par un au-dehors-de-nous. Au XVIII[e] siècle, certes, les nombreux cas de monétarisations donnent momentanément la liberté aux paysans mais elles lui enlèvent ce qui n'a pas de prix et qui seul donne sa valeur à la liberté : le solide objet de son activité personnelle. Dans la terre il y avait pour le paysan encore tout autre chose que la simple valeur des biens : elle était pour lui la possibilité d'un agir utile, le centre de tous ses intérêts, un contenu de vie lui indiquant une direction ; or il perdait tout cela dès qu'à la place de la terre il ne possédait plus que sa valeur en argent. La réduction de sa propriété foncière à sa simple valeur monétaire, justement, le précipite sur la voie de la prolétarité. A un autre niveau des relations agraires, on rencontre la même forme d'évolution. Par exemple, sur les terres paysannes d'Oldenburg, existe encore très souvent le statut du *Heuermann* : le *Heuermann* est tenu de fournir au paysan un certain nombre de jours de travail par an, ceci pour un salaire inférieur à celui des libres journaliers : en échange, il reçoit du paysan logement, terres en fermage, charriage, etc., à un prix inférieur à celui qui

a cours dans la région. C'est donc, en partie du moins, un échange de valeurs en nature. On a pu dire à propos de cette relation qu'elle se caractérise par une mise à égalité sur le plan social entre le paysan et son fermier, car ce dernier n'a pas le sentiment d'être un homme contraint au travail salarié par sa situation moins fortunée ; cependant la progression de l'économie monétaire détruit ce rapport, et la monétarisation pure et simple de l'échange des services en nature déclasse le *Heuermann*, en dépit du fait qu'elle devrait lui apporter une certaine liberté pour disposer du produit de son travail, comparé à l'obligation qui lui était faite de recevoir des objets en nature, pré-déterminés. Dans ce même domaine, on peut observer encore la même évolution en un autre point. Tant que les batteurs étaient récompensés sur place par une certaine part de grain, ils étaient personnellement très vivement intéressés à ce que l'entreprise du maître soit prospère. La batteuse a évincé ce mode de rétribution et le salaire monétaire, introduit à la place, ne permet plus que s'instaure ce lien personnel entre le maître et l'ouvrier : un lien où ce dernier avait puisé une conscience de soi et une assurance morale qu'aucune augmentation de son revenu monétaire ne saurait lui procurer.

Le rôle que joue l'argent dans le gain de liberté individuelle donne une définition très importante du concept de liberté. La liberté semble n'avoir d'abord qu'un caractère purement négatif : c'est seulement en opposition avec un attachement qu'elle prend son sens, elle libère toujours de quelque chose et remplit son concept quand elle exprime l'absence d'obstacles. Mais elle ne s'en tient pas à cette importance négative ; elle n'aurait pas de sens ni de valeur si en rompant l'attachement elle ne recevait pas aussitôt en complément un surcroît de possession ou de pouvoir ; si elle libère de quelque chose, elle est en même temps liberté pour quelque chose. Des phénomènes observés dans les domaines les plus variés le confirment. Quand dans la vie politique un parti réclame ou proclame la liberté, il ne s'agit pas à proprement parler de la liberté elle-même, mais de ces gains positifs, augmentation de puissance, extension, qui lui étaient interdits jusqu'alors. La « liberté » que la Révolution française a procurée au Tiers Etat signifiait qu'un quatrième état était là en train de se développer, que le Tiers pouvait désormais « librement » faire travailler pour lui. La

liberté de l'Eglise signifie directement l'extension de sa sphère d'influence ; sa « liberté d'enseigner », par exemple, signifie qu'elle fournit à l'Etat des citoyens qui sont marqués par elle et sous son influence. Dans toute l'Europe, la libération du paysans soumis s'est directement accompagnée d'efforts pour le rendre propriétaire de la glèbe : de même déjà les anciennes prescriptions juives ordonnant de libérer au bout d'un certain nombre d'années l'esclave pour dettes ajoutaient aussitôt qu'il faut en même temps le doter d'un bien, si possible lui restituer son ancienne terre. Quand c'est en réalité la signification purement négative de la liberté qui agit, cette dernière passe alors pour imperfection et rabaissement. Dans son enthousiasme pour la vie du cosmos et ses lois universelles, Giordano Bruno tient la liberté de la volonté pour un manque, à telle enseigne que seul l'être humain, dans son imperfection, la posséderait ; à Dieu seul appartiendrait la nécessité. Après cet exemple très abstrait, un autre, tout à fait concret : les *Kossäten* prussiens sont installés en dehors de la zone où les paysans ont leurs parcelles de champs. Comme ces derniers ne pouvaient être cultivés que selon le règlement commun, le *Kossäte* possède donc une plus grande liberté individuelle ; mais il reste en dehors de l'association, il n'a pas la liberté positive de codécision sur les terres, il a seulement la liberté négative de n'être lié par aucune décision. Et cela explique que, même avec une propriété importante, le Kossäte n'atteint jamais qu'une position inférieure, entourée de peu de considération. La liberté en soi est une forme vide, qui ne devient active, vivante, précieuse qu'avec et par l'augmentation d'autres contenus vitaux. Si nous décomposons les processus par lesquels on obtient un gain de liberté, nous remarquons chaque fois, à côté de l'aspect formel représentant le pur concept de liberté, un aspect matériellement déterminé qui vient compléter le premier en lui donnant une signification positive, mais comporte en même temps, pour sa part, une certaine limitation, une directive sur ce qui peut s'entreprendre de positif avec cette liberté. On pourrait classer tous les actes apportant un gain de liberté d'après le critère suivant : quelle est l'importance du contenu matériel et du gain qu'ils comportent, par rapport au moment formel et négatif de libération vis-à-vis d'attachements antérieurs. Par exemple, chez le jeune homme qui, affranchi de la contrainte de l'école, entre dans la liberté estudiantine, c'est

le dernier motif qui est le plus marqué, la nouvelle substance de sa vie et de ses efforts, qui en constitue le côté positif, est tout d'abord très imprécise et équivoque ; de sorte que, la liberté pure étant quelque chose de vide et à proprement parler insupportable, l'étudiant se crée volontairement dans les rites corporatistes une contrainte de la plus rude sorte. La proportion est tout autre chez le marchand libéré d'une pénible restriction commerciale ; le nouvel agir pour lequel cette liberté est très précieuse, est ici très déterminé dans son contenu et sa directive ; l'intéressé ne s'en tient absolument pas à cette liberté pure, mais sait aussitôt à quoi il doit inévitablement l'employer. Chez une jeune fille qui quitte l'ordre étroit de la maison parentale pour se donner une autonomie financière, la liberté prend une signification positive toute différente, quantitativement et qualitativement, de celle qu'elle a quand elle est épousée *(gefreit)** et qu'à cette libération s'ajoute la conduite d'une maison à elle, qui devient son être et son but propres. Bref, tout acte de libération présente une certaine proportion entre affirmation et extension d'une part de l'ancienne et d'autre part de la nouvelle situation. Si l'on pouvait réellement construire une telle série, d'après l'augmentation régulière de la prépondérance de l'un des facteurs sur l'autre, la liberté gagnée au moyen de la vente monétaire se situerait à l'une des extrêmités, du moins quand il s'agit d'un objet qui a jusqu'alors en lui-même déterminé le contenu de la vie. Celui qui échange sa terre contre une maison en ville est assurément libéré des fatigues et des soucis de l'agriculture ; mais cette liberté signifie qu'il lui faut aussitôt se consacrer aux tâches et aux aléas de la propriété foncière en ville. S'il vend son bien contre de l'argent, alors il est réellement libre, le moment négatif de la libération des charges antérieures est prépondérant, sa nouvelle situation de possesseur d'argent ne contient pour l'avenir qu'un minimum de directives déterminées. Dans la libération, par le biais de la vente monétaire, de la contrainte vis-à-vis de l'objet, le moment positif est tombé à sa valeur limite ; l'argent a résolu cette tâche de réaliser la liberté de l'être humain pour ainsi dire au sens purement négatif.

Ainsi l'immense danger que la monétarisation représentait pour le paysan s'inscrit dans un système général de la liberté

* Jeu de mots sur le verbe *freien*, épouser, pris au sens ancien de *befreien*, délivrer. *(NdT.)*

humaine. Ce qu'il a gagné, assurément, c'était de la liberté ; mais seulement liberté contre quelque chose et non pas liberté pour quelque chose ; en apparence, assurément liberté pour tout (puisqu'elle n'était justement que négative), mais de ce fait, en réalité liberté sans la moindre directive, sans le moindre contenu déterminé et déterminant, et disposant donc à cette vacuité, à cette inconsistance où rien ne s'oppose à toute pulsion née du hasard, du caprice ou de la séduction : telle la destinée de l'humain sans amarres qui a abandonné ses Dieux, et dont la « liberté » ainsi gagnée ne fait qu'ouvrir largement la voie à l'idolâtrie de n'importe quelle valeur passagère. Il en va tout à fait de même pour le commerçant qui, accablé par les soucis et les travaux de son affaire, voit dans la vente de celle-ci son but le plus ardemment recherché. Mais lorsqu'enfin, disposant de l'argent, il se trouve vraiment « libre », alors s'installe trop souvent cet ennui typique, cette absence de but dans la vie, cette inquiétude intérieure du rentier, qui l'incitent à tenter des activités des plus étranges et des plus contraires à toute raison intrinsèque ou extrinsèque, rien que pour se fabriquer un contenu substantiel à mettre dans sa « liberté ». Il en est très souvent ainsi également du fonctionnaire qui ne songe qu'à atteindre le plus vite possible l'échelon où sa pension lui permettra de mener une vie « libre ». C'est ainsi qu'au milieu des tourments et des angoisses du monde, l'état de tranquillité pure nous apparaît souvent comme l'idéal absolu, jusqu'à ce que la jouissance de celui-ci nous apprenne bientôt que la tranquillité à l'abri de choses déterminées n'est précieuse, voire supportable, que lorsqu'elle est en même temps la tranquillité de faire des choses déterminées. Tandis que le paysan exproprié aussi bien que le commerçant devenu rentier ou le fonctionnaire en retraite semblent avoir libéré leur personnalité de la contrainte que les conditions spécifiques de leur possession ou position leur imposaient, c'est (dans les cas présupposés ici) en réalité l'inverse qui s'est produit : ils ont abandonné les contenus positifs de leur moi, pour l'argent qui ne leur garantit rien de tel. Très caractéristique, ce récit d'un voyageur français à propos des paysannes grecques qui fabriquent des pièces brodées et sont extrêmement attachées aux produits de ce pénible travail : « Elles les donnent, elles les reprennent, elles regardent l'argent, puis leur ouvrage, puis l'argent ; l'argent finit toujours par avoir

raison, et elles s'en vont désolées de se voir si riches »*. Parce que la liberté que donne l'argent n'est que potentielle, formelle, négative, son acquisition en échange de contenus vitaux positifs (si d'autres, venus d'ailleurs, ne viennent pas aussitôt se glisser à la place devenue vide) signifie la vente de valeurs inhérentes à la personnalité. C'est pourquoi le partage des communaux en Prusse dans le premier quart du XIXe siècle a énormément favorisé l'apparition d'une couche de manouvriers instable, déracinée. Les droits sur les prairies et les forêts nationales étaient un secours pour le paysan pauvre, que ne compensait absolument pas son équivalent *in abstracto* : payé en argent, il était bien vite perdu, en terre, il était trop exigu pour valoir la peine d'une exploitation autonome ; aussi ces dédommagements en terre étaient-ils eux-mêmes le plus vite possible convertis en argent, ce qui élargissait au lieu de la rétrécir la voie qui mène à la prolétarisation et à la perte de la substance vitale. Correspondant tout à fait au comportement de ces paysannes grecques, les ethnologues décrivent l'extraordinaire difficulté qu'ils rencontrent pour acheter des objets usuels chez les peuples primitifs. En effet, chaque objet, explique-t-on, porte la marque absolument individuelle de son origine et de sa destination ; la peine énorme que l'on se donne pour sa fabrication et son ornementation, le fait qu'il demeure objet d'usage personnel, le transforme en partie intégrante de la personne elle-même ; vouloir s'en séparer, c'est s'exposer à une résistance de même nature que s'il s'agissait d'un membre de son propre corps ; par conséquent, au lieu de cette expansion du moi (promise, avec autant de séduction que d'imprécision, par les infinies « possibilités » de la possession monétaire) il se produit une contraction de celui-ci. Faire la clarté sur cela est d'une grande importance pour la compréhension de notre époque. Depuis que l'argent existe chacun est globalement plus enclin à vendre qu'à acheter. Avec l'extension de l'économie monétaire, ce penchant devient de plus en plus fort et s'empare de plus en plus de ces objets qui n'ont pas du tout été fabriqués pour être vendus, mais sont des biens qui sommeillent, plutôt destinés, semble-t-il, à s'attacher la personnalité qu'à s'en séparer par de rapides changements de propriétaire : commerces et usines, œuvres d'art

* En français dans le texte. *(NdT.)*

et collections, propriété foncière, droits et positions de toutes sortes. Tandis que tout cela demeure de moins en moins longtemps dans la même main, que la personnalité se dégage toujours plus vite et plus fréquemment du conditionnement spécifique d'une telle possession, il se réalise assurément une quantité globale extraordinaire de liberté ; mais parce que seul l'argent, avec son indétermination et son manque intrinsèque de direction, constitue la première partie de ces processus de libération, ces autres objets en restent trop souvent à la réalité du déracinement, sans que cela les mène à un nouvel enracinement. En effet, lorsque, avec la circulation très rapide de l'argent, ces possessions ne peuvent plus être considérées sous la catégorie d'un contenu de vie définitif, il devient d'emblée impossible d'atteindre à cet attachement intime, cette fusion, ce dévouement qui certes imposent à la personnalité des limites clairement déterminantes, mais lui procurent également tenue et contenu. Ainsi s'explique ce fait que notre époque qui, considérée dans sa totalité, possède certainement plus de liberté qu'aucune autre époque antérieure, soit si peu heureuse de cette liberté-là. Au moyen de l'argent nous pouvons nous libérer non seulement des attachements à d'autres personnes, mais aussi de ceux qui naissent de nos propres possessions ; il nous libère quand nous le donnons et quand nous le prenons. Ainsi, des processus ininterrompus de libération prennent dans la vie moderne une place extraordinairement large, dévoilant sur ce point aussi la profonde connexion entre l'économie monétaire et les tendances du libéralisme, montrant assurément aussi l'une des raisons pour lesquelles la liberté du libéralisme a engendré tant de faiblesse, de trouble et d'insatisfaction.

Tandis que tant d'objets, continuellement relayés par de l'argent, perdent pour nous leur signification indicatrice d'une direction, cette transformation de notre relation à eux a une réaction dans la pratique. D'une part, l'incertitude et l'infidélité propres à l'économie monétaire vis-à-vis des possessions spécifiques se vengent par ce sentiment tellement moderne : l'espoir de la satisfaction attachée à la chose obtenue se reporte dès l'instant suivant bien au-delà de cette dernière, et le sens intime de la vie ne cesse de nous glisser des mains. D'autre part, à cela correspond une réelle aspiration à prêter aux choses une nouvelle importance, un sens plus profond, une valeur propre. La

facilité avec laquelle les possessions se gagnent et se perdent, la brièveté de leur existence, de leur jouissance et de leur passage ; bref les conséquences et les corrélations de l'argent les ont rendues vides et indifférentes. Cependant les vives émotions esthétiques, la quête de nouveaux styles, ou simplement d'un style, le symbolisme, voire même la théosophie, sont des symptômes de cette quête d'une nouvelle signification pour les choses, plus profondément ressentie, soit que chacune reçoive pour soi une inflexion plus précieuse, plus spirituelle, soit qu'elle y parvienne par la création d'une connexion, l'affranchissement de cette atomisation. Si l'homme moderne est libre (libre parce qu'il peut tout vendre et libre parce qu'il peut tout acheter), il cherche maintenant dans les objets eux-mêmes, souvent en de problématiques velléités, cette force, cette solidité, cette unité spirituelle que lui-même a perdues à travers la transformation de sa relation à eux par le biais de l'argent. Si l'être humain se libère par l'argent, comme nous l'avons vu plus haut, de son implication dans les choses, le contenu de son moi, sa direction et sa détermination sont cependant assez solidaires de possessions concrètes pour que la vente et le changement continuels, voire même la simple possibilité effective de vendre, trop souvent signifient pour lui vente et déracinement de valeurs inhérentes à sa personne.

Que la valeur monétaire des choses ne remplace pas intégralement ce que nous possèdons en elles, qu'elles soient créatrices d'aspects inexprimables en argent — voilà ce que l'économie monétaire tend de plus en plus à nous dissimuler. Mais là où cependant on ne peut ignorer que l'estimation et le sacrifice en argent ne peuvent les arracher à la banalité nivelante du trafic quotidien, alors il arrive quelquefois du moins qu'on recherche une forme monétaire qui se démarque nettement de la forme courante. La monnaie italique la plus ancienne était une pièce de cuivre sans forme déterminée, qui par conséquent ne se comptait pas, mais se pesait. Or, jusqu'à l'époque impériale, où l'argent s'était incomparablement affiné, on a continué d'utiliser cette pièce de cuivre informe, par prédilection, tant pour les offrandes religieuses que comme symbole juridique. Que la valeur inhérente aux choses, en plus de leur valeur monétaire, s'impose quand même à nous, cela est particulièrement évident quand on vend non pas une substance, mais une fonction personnellement

exercée, et que celle-ci porte un caractère individuel, non seulement dans sa réalisation extérieure, mais aussi dans son contenu. La série phénoménale suivante peut nous éclairer ici. Là où s'échangent argent et prestations, le donneur d'argent, assurément, ne réclame que l'objet fixé, c'est-à-dire la prestation concrètement circonscrite. Le prestataire de la chose concrète, par contre, exige, ou du moins souhaite, dans bien des cas, quelque chose en plus de l'argent. Celui qui va au concert est satisfait quand il entend, pour son argent, les morceaux attendus dans la perfection attendue ; mais l'artiste ne se satisfait pas de l'argent, il veut aussi des applaudissements. Quiconque se fait faire son portrait par un peintre est satisfait quand il a en mains le portrait passablement réussi, mais non le peintre, ayant en main le prix convenu : pour l'être, ce dernier veut se voir accorder, en plus, reconnaissance subjective et gloire supra-subjective. Le ministre ne demande pas seulement son traitement, mais aussi les remerciements du prince et de la nation, le professeur et le prêtre ne réclament pas seulement leurs émoluments, mais aussi piété et affection ; même le bon commerçant ne veut pas seulement de l'argent contre sa marchandise, mais il veut aussi que l'acheteur soit satisfait (et pas toujours uniquement pour qu'il revienne). Bref, beaucoup de prestataires revendiquent, outre l'argent qu'ils reconnaissent objectivement comme l'équivalent convenable de leur prestation, une reconnaissance personnelle, une quelconque preuve subjective du payeur, seule capable de compléter, à leur sentiment, la prestation monétaire convenue jusqu'à équivalence complète avec leur propre prestation. Nous avons ici l'exacte contrepartie du phénomène que j'ai décrit dans le troisième chapitre comme le *superadditum* de la possession monétaire. Là le bailleur de fonds recevait, outre la contre-valeur précise de sa dépense, un plus, lui venant de l'argent et débordant la valeur de chaque objet en particulier. A l'être propre de ce dernier, de tous les objets empiriques celui qui conjugue le mieux en lui-même — pour parler avec Jakob Böhme — impulsion et réaction, correspond justement ce type de compensation : des manifestations de la personne réclamant précisément, par-delà leur équivalent monétaire, quelque chose en plus. Et tout comme c'était le cas plus haut du côté de l'argent, ici c'est du côté de la prestation qu'une revendication dépassant l'échange direct

s'exprime dans une aire qui entoure la personnalité comme le lieu géométrique de ses revendications, dépassant chacunes d'elles en particulier. Dans cet échange entre argent et prestation personnelle, le solde qui demeure ainsi au profit de cette dernière peut tellement bien être ressenti comme prépondérant, que l'acceptation d'un équivalent monétaire semble déjà, à elle seule, rabaisser la prestation, et, avec elle, la personne ; comme si ce qu'on reçoit d'argent était défalqué de ce salaire idéal sur lequel on n'admet pas la moindre diminution ; ainsi, nous savons que Lord Byron n'acceptait les honoraires des éditeurs qu'en éprouvant les sentiments les plus pénibles. Là où l'activité rémunératrice en tant que telle est déjà privée de toute estime, comme dans la Grèce classique (parce qu'on ne connaissait pas encore la signification sociale et la productivité du capital financier et qu'on croyait celui-ci plutôt au service de la consommation égoïste), son déclassement est encore tout particulièrement accentué vis-à-vis des prestations intellectuelles individuelles : par exemple enseigner, et en général travailler intellectuellement pour de l'argent passent pour un avilissement de la personne. Face à toutes les activités émanant du fond de la personnalité, il est une représentation tout à fait superficielle, étrangère à la véritable manière de sentir les choses, qui consiste à dire que l'on peut se passer de son salaire. Peut-on jamais, par exemple, récompenser pleinement les sacrifices de l'amour par un quelconque agir, même aussi précieux, même jaillissant d'un sentiment d'égale force ? Il demeure toujours un rapport d'obligation entres les personnalités dans leur totalité, qui est peut-être réciproque, mais se soustrait fondamentalement au calcul, même de réciprocité. Une faute, dans la mesure où elle est intérieure, ne peut pas davantage être effacée par la punition (comme si elle n'avait pas eu lieu) au même titre qu'un dommage extérieur. Quand le coupable, après avoir subi sa peine, se sent complètement absous, ce n'est pas qu'il se soit acquitté du péché en payant le prix de la punition, mais cela vient d'une transformation interne opérée par celle-ci, détruisant les racines du péché. La simple punition, elle, montre son incapacité à compenser réellement le forfait, dans la méfiance qui continue d'agir, et le déclassement que subit encore le pécheur, en dépit de la punition subie. Ce que j'ai exposé précédemment, à savoir qu'entre des éléments qualitativement différents il ne saurait y

avoir la même équivalence directe qu'entre actifs et passifs d'un compte-courant, trouve la plus profonde confirmation dans les valeurs où s'incarne la personnalité individuelle ; de même cela perd de sa validité à mesure que les valeurs, coupées de cette racine-là, prennent le caractère de choses indépendantes, se rapprochant indéfiniment de l'argent qui, face à la personnalité incommensurable, est, lui, le purement commensurable parce que l'absolument objectif. Il y a, d'une part, quelque chose de terrifiant à se représenter la profonde inadéquation réciproque des choses, des prestations, des valeurs psychiques que nous ne cessons d'investir les unes contre les autres comme de véritables équivalents ; mais d'autre part cette incommensurabilité des éléments vitaux, leur droit à ne pas être mis en coïncidence exacte avec aucun équivalent possible, donne à la vie un attrait et une richesse irremplaçables. Les valeurs personnelles ne peuvent absolument pas être compensées par l'argent contre lequel elles sont proposées, et cela d'une part peut certes être à l'origine d'innombrables injustices et situations tragiques ; mais d'autre part, de là naît justement la conscience de la valeur du moment personnel, cette fierté que procure le contenu de la vie individuelle, sachant qu'aucun accroissement purement quantitatif de valeur ne saurait égaler la sienne. Cette inadéquation sera tempérée (nous avons déjà souvent reconnu ce fait typique) dans le cas où la contre-valeur s'élève à de très hautes sommes ; autour de celles-ci plane l'aura de ce *superadditum*, de ces possibilités fantastiques, transcendant leur détermination numérique : elles correspondent, pour leur part, à la personnalité investie dans une prestation particulière, et transcendant cependant toute prestation particulière. C'est pourquoi on veut bien abandonner certains objets ou prestations pour beaucoup d'argent ; mais si on ne peut obtenir cet argent, alors on aime encore mieux les donner en cadeau que de prendre peu d'argent en échange. Car c'est cette seconde attitude qui les déclasse, non la première. C'est dans ce contexte affectif qu'entre gens de sensibilité délicate les cadeaux exprimant un penchant personnel doivent rendre leur valeur monétaire pour ainsi dire invisible ; avec des fleurs ou des friandises, seules choses qu'on puisse se permettre d'offrir à une dame qui vous est moins proche, le caractère rapidement périssable a pour effet d'abolir toute valeur substantielle.

Or l'écart entre la prestation et l'équivalent monétaire qu'elle transcende n'est pas toujours sensible, ou, quand il l'est, il ne peut pas toujours se manifester de la façon décrite précédemment dans les cas de l'artiste, du médecin, du fonctionnaire ou du savant. Quand la prestation est typiquement non individualisée et que la personnalité ne s'élève pas avec elle au-dessus de la moyenne (par exemple, l'ouvrier spécialisé), il lui manque l'incommensurabilité et ce lien organique avec son œuvre d'une personnalité à qui rien ne peut être comparé, et qui ne peut jamais se révéler qu'à travers une qualité de toutes façons unique. En outre, que le prestataire réclame le règlement du solde dans les modes indiqués plus haut, n'est possible en principe que si sa position sociale lui donne véritablement accès à de telles reconnaissances idéales ; mais là où elles manquent à cause de sa position générale subalterne, plus il sera contraint de donner de sa personne pour de l'argent, et plus il apparaîtra bien sûr humilié. Ainsi, au Moyen Age, les ménestrels étaient méprisés, et parfois avec l'explication qu'ils chantaient sur commande le triste ou le gai, prostituant ainsi leurs sentiments personnels, « vendant leur honneur pour de l'argent ». Il était donc tout à fait logique, que, pour maintenir leur exclusion du salaire idéal, on les traite, du moins en ce qui concerne le salaire économique, tout à fait correctement : même si partout les droits des ménestrels étaient bien médiocres, on leur appliquait cependant, eu égard à leurs biens et avoir, comme je viens de le dire, un droit impartial. Quand la valeur proprement personnelle doit être tout simplement cédée contre de l'argent, non transcendé par un dédommagement idéel, alors se produit un relâchement, comme une perte de substance de la vie individuelle. Sentir que, dans le trafic monétaire, des valeurs personnelles sont échangées pour une contre-valeur inadéquate, est certainement l'une des raisons pour lesquelles, dans des cercles à la mentalité réellement noble et fière, le trafic monétaire a été si souvent abhorré et son opposé, l'agriculture, prisé comme la seule chose convenable. Il en était ainsi par exemple chez les nobles des hauts plateaux d'Ecosse, qui ont mené jusqu'au XVIIIe siècle une vie tout à fait isolée et strictement autochtone, entièrement vouée à l'idéal de la plus grande liberté personnelle. En effet, autant l'argent peut promouvoir cette dernière quand les hommes sont pris et absorbés dans un tissu serré de relations

commerciales, autant on doit nécessairement, du point de vue d'une existence libre, autonome, se suffisant à elle-même, éprouver que l'échange de biens et de prestations contre de l'argent dépersonnalise la vie. Quand les côtés subjectifs et objectifs de la vie se sont déjà séparés, la dépersonnalisation, s'emparant toujours résolument des seconds, peut assurément servir le pur développement des premiers ; mais pour une existence plus primitive et plus unifiée, cela représentera à l'inverse une disproportion et une perte, quand ce qui était jusqu'à présent uniquement goûté par la personne ou accordé par elle, c'est-à-dire la possession et la prestation, deviennent simplement partie intégrante d'un trafic monétaire, soumise à ses règles objectives. Quand le chevalier du Moyen Age passe de la seigneurie terrienne à l'agriculture moderne, on peut faire une double constatation ; d'une part son concept des ordres s'élargit, certes, puisqu'en dehors de ses activités guerrières il a droit aussi à une activité rentable, toutefois concernant uniquement l'exploitation de ses propres terres ; cependant il s'agit là d'un profit dont la nature lui rendait le marchand, le commerçant encore plus méprisables qu'avant sa propre conversion à l'économique. Si le sentiment spécifique de l'indignité du commerce monétaire apparaît ici aussi crûment, c'est parce que les deux formes d'économie se côtoient étroitement l'une l'autre. C'est un phénomène sociologique des plus courants : le contraste entre deux éléments n'apparaît jamais plus fortement que lorsqu'il se développe à partir du même terrain ; les sectes issues de la même religion se haïssent en général plus intensément que des communautés religieuses d'origine tout à fait différente, on voit tout au long de l'histoire que les hostilités de petites cités-Etats, voisines l'une de l'autre, étaient plus acharnées que celles des grands Etats avec leurs domaines d'intérêts éloignés et différents les uns des autres. On a même affirmé que la haine la plus brûlante qui soit naîtrait entre gens de même sang. Cet antagonisme qui se détache pour ainsi dire sur l'arrière-plan d'éléments communs, semble en bien des cas atteindre son intensité maximale au moment où cette communauté ou cette ressemblance est en train de grandir : alors, en effet, le danger menace que la différence et l'opposition ne s'effacent, tandis que l'une des parties au moins est vivement intéressée à leur maintien. Plus il y a rapprochement entre un élément inférieur

et un élément supérieur, plus ce dernier est amené à souligner énergiquement les points de différences subsistant encore, et plus il va les valoriser. Ainsi la haine de classe, acharnée, agressive, ne naît pas quand les classes sont encore séparées par des abîmes insurmontables, mais seulement au moment où la classe inférieure s'est déjà élevée quelque peu, où la classe supérieure a perdu une partie de son prestige, au point qu'un nivellement entre les deux devient sujet de discussion. Ainsi, au cours de son processus de transformation en un propriétaire de biens, facteur économique, le seigneur terrien ressentait de façon accrue la nécessité de se couper du marchand, acteur de l'économie monétaire. Il était facteur économique, mais d'abord simplement pour son propre besoin, il n'abandonnait pas son bien propre pour de l'argent ; et s'il le faisait, cela ne concernait finalement que le produit, il ne se mettait pas, comme le marchand, directement avec sa propre prestation personnelle, au service du bailleur de fonds ; de même, pour une autre raison et essentiellement, il est vrai, avec la collaboration d'autres personnes, le citoyen spartiate à part entière avait certes l'autorisation de posséder des terres, mais non de les cultiver lui-même. Souligner cette différence face aux autres vendeurs prenait toute son importance dans l'intérêt de la position aristocratique, pour la raison que les affaires monétaires ont un effet de nivellement démocratique ; en particulier, quand celui qui reçoit l'argent est socialement plus haut placé, et celui qui reçoit la prestation, plus bas, cela confère facilement quelque chose de « commun » aux deux parties. C'est pourquoi l'aristocrate ressent le commerce monétaire comme déclassant, tandis que le paysan qui verse à son seigneur une redevance en argent au lieu de prestations en nature connaît par là une certaine ascension.

Dans la vente contre argent de valeurs personnelles, on voit donc apparaître également ce qui le rend incomparable : se prêtant à toutes les éventualités psycho-historiques dans leurs oppositions, il les mène cependant toutes, avec sa propre indécision et sa propre vacuité, résolument à leur point extrême. Dans l'univers de la *praxis* ainsi potentialisé, l'argent, incarnation de la relativité des choses, apparaît comme l'absolu qui contient et qui porte tout le relatif et ses contradictions.

III

La signification de l'équivalent monétaire du travail a été si souvent abordée dans ces pages, directement ou non, que je me bornerai à traiter ici d'une question de principe afférente : le travail est-il donc la valeur en soi, qui constitue le facteur axiologique *in concreto* dans tous les détails de l'économie, au même titre que ce facteur s'exprime *in abstracto* par l'argent ? Les efforts pour déduire d'une seule origine et réduire à une seule expression l'ensemble des valeurs économique — que ce soit au travail, au coût, à l'utilité, etc. — n'auraient certainement pas vu le jour, si la convertibilité monétaire des valeurs en question n'avait suggéré l'unité de leur essence et garanti la possibilité de connaître une pareille unité. La notion de « monnaie-travail » qui surgit dans les projets socialistes traduit ce type de connexion. Dans cette optique, le travail fourni, seul créateur de valeur, donne seul le droit de revendiquer les produits fabriqués par d'autres, et on ne concevrait justement pas d'autre forme à cela que d'ériger en monnaie les symbolisations et les homologations d'un *quantum* de travail déterminé. L'argent doit donc être conservé comme la forme unitaire des valeurs, y compris là où on rejette sa modalité momentanée parce que la vie propre de cette dernière l'empêcherait, lui, d'exprimer adéquatement la potentialité axiologique fondamentale. Quand bien même, à côté du travail, on admet encore la nature comme créatrice de valeurs, étant donné que les matériaux du premier, empruntés à la seconde, possèdent aussi valeur, et que si le travail, comme on dit, est bien le père de la richesse, la nature en est la mère — il n'empêche que la pensée socialiste débouchera nécessairement sur la monnaie-travail ; puisqu'en effet les ressources de la nature ne doivent plus être propriété privée, mais la base commune, *a priori* accessible à tous uniformément, de l'activité économique en général, alors ce que chacun peut amener dans l'échange se résumera finalement à son travail. Sans doute, quand par ce moyen on se procure un précieux produit de la nature et qu'on le redonne en échange, prendra-t-on en compte sa valeur substantielle ; mais le montant de celle-ci équivaut exactement à la valeur du travail contre lequel on se l'est procuré, si bien que ce travail mesure la valeur d'échange du produit en question. Si

le travail est donc l'instance dernière à laquelle doit remonter toute fixation de la valeur des objets, ce sera un détour incongru de le mesurer d'abord à un objet de provenance étrangère tel que l'argent actuel ; on devrait plutôt chercher, en tout état de cause, une possibilité d'exprimer l'unité de travail très strictement et très directement par un symbole qui serve de moyen d'échange et de mesure, autrement dit qui fasse office de monnaie.

Sans proclamer, parmi les propositions indiquées en vue d'unifier la valeur, l'une d'elles comme la seule légitime, je tiendrais du moins la théorie du travail pour la plus intéressante philosophiquement. Avec le travail, la nature corporelle et spirituelle de l'homme, son intellect et sa volonté, prennent une homogénéité que ne connaissent pas ces potentialités aussi longtemps qu'on les considère dans leur juxtaposition tranquille ; le travail, c'est le flot unitaire où elles se mêlent comme autant de sources, effaçant les divisions de leur essence propre dans l'indivision du produit. S'il était réellement l'unique porteur de la valeur, cette dernière serait alors ancrée dans l'unité ultime de notre nature pratique ; et ce point de convergence aurait alors choisi l'expression la plus adéquate qu'il puisse trouver dans la réalité extérieure. Au regard d'une pareille signification du travail, il me paraît subalterne de savoir s'il ne faut pas lui contester sa valeur sous prétexte qu'il commence bien plutôt par *engendrer* les valeurs — tout comme la machine qui modèle une matière ne possède point en soi la forme qu'elle lui imprime. N'accorde-t-on de valeur qu'aux produits du travail humain, alors — dira-t-on — ce dernier, qui est une fonction physiologique, n'aura pas de valeur lui-même ; seule *la force de travail* en aura une. Car cette force est en tout état de cause produite par l'homme, à savoir par les moyens de subsistance, qui de leur côté proviennent du travail de l'homme. Qu'elle se convertisse par la suite en travail réel, voilà qui n'exige pas de travail nouveau : donc il n'y a ici aucune signification de valeur ; la valeur, elle, s'attache d'abord aux produits résultant d'un tel travail. Pour ma part, je ne vois là qu'une affaire de terminologie essentiellement. Puisqu'en effet la force de travail ne serait sûrement point une valeur si elle restait latente et ne se muait en travail réel, et que donc elle ne devient créatrice de valeur que par lui, on est autorisé à mobiliser le travail pour tous les objectifs de calcul et d'expression. Et rien n'est changé quand on vient à considérer

que, les valeurs consommées à titre de nourriture n'engendrant pas le travail mais la force de travail, seule cette dernière, porteuse des valeurs assimilées de la sorte, en est réellement une. Les moyens d'alimentation ne sauraient être la cause suffisante de la valeur effectivement réalisée par l'homme, puisque celle-ci dépasse la valeur investie dans ceux-là, sinon jamais on ne parviendrait à un surplus de valeur. La dissociation entre travail et force de travail ne prend d'importance qu'eu égard aux fins du socialisme, parce qu'elle illustre la théorie que le travailleur obtient une partie seulement des valeurs qu'il crée. Son travail produit davantage de valeurs qu'il n'en est investi dans sa force de travail sous forme de moyens de subsistance. L'entrepreneur qui achète toute la force de travail pour la valeur de ces derniers fait son profit de tout le surplus que rapportent finalement les produits. Même de ce point de vue, cependant, on pourrait me semble-t-il, en conférant la valeur non à la force de travail, mais au travail comme tel, délimiter au sein de ce dernier les quantités dont les valeurs reviennent d'une part au travailleur à titre de salaire, et d'autre part à l'entrepreneur à titre de profit. Je ne m'engagerai pas plus loin de ce côté, mais me contenterai d'examiner dans ce qui suit la détermination plus précise sous laquelle nous rencontrons si fréquemment la théorie de la valeur-travail : cette théorie cherche un concept de travail s'appliquant uniformément au travail musculaire et intellectuel, et débouche effectivement sur le travail entendu comme valeur première ou créateur de valeurs premières, appelé à servir de mesure pour tout travail en général. Il serait erroné de n'y voir qu'un défi prolétarien ou un avilissement systématique des prestations intellectuelles. Au contraire interviennent là des causes plus profondes et plus complexes.

Quant à la part de l'esprit dans le travail, on a d'abord prétendu que ce n'était pas une « dépense », qu'elle ne demandait pas à être remplacée pour usure et n'augmentait en rien le prix de revient du produit ; à telle enseigne que le travail musculaire demeurait l'unique base de la valeur d'échange. Souligne-t-on en réponse que l'énergie intellectuelle s'épuise aussi et doit être entretenue ou renouvelée par l'alimentation exactement comme l'énergie physique, on néglige alors le moment de vérité qui, ne serait-ce qu'à titre de sentiment instinctif, peut fonder la précédente théorie. La part de l'esprit dans un produit du travail

renvoie à deux aspects de celui-ci qu'il convient de bien distinguer. Quand un menuisier fabrique une chaise d'après un modèle connu depuis longtemps, ce n'est pas sans une dépense d'énergie psychique, la conscience doit guider la main. Mais l'intellectualité investie dans la chaise ne se limite aucunement à cela. Elle ne serait pas fabricable non plus sans l'activité cérébrale de celui qui en a inventé le modèle, il y a des générations peut-être ; l'énergie psychique employée à cette occasion est aussi une condition pratique de cette chaise. Mais le contenu de ce deuxième processus mental perdure sous un mode où il n'impliquera plus aucune dépense d'énergie psychique : sous le mode de la tradition, de la pensée objectivée que chacun peut reprendre et restituer. Il agit ainsi dans le processus de production de l'actuel menuisier, constitue le contenu de l'actuelle fonction mentale, laquelle doit être soutenue et accomplie par l'énergie subjective de celui-là, et sera intégrée grâce à cette énergie dans le produit lui-même, comme sa forme. Les deux sortes d'activité psychique dont j'ai d'abord parlé, celle du menuisier aussi bien que de l'inventeur de la chaise, sont très certainement soumises à l'usure, et à un besoin de renouvellement physiologique. Mais le troisième facteur mental, évidemment décisif pour l'actuelle réalisation de la chaise, ne se consomme pas, lui, et des milliers d'exemplaires pourront être travaillés d'après l'idée de la chaise : pour sa part, elle ne subit aucune usure, n'exige aucune restauration et donc n'accroît pas le coût de toute chaise semblable, bien qu'elle constitue la teneur objectivo-intellectuelle qui donne forme à chacune. Opère-t-on alors avec la précision requise la distinction entre le contenu intellectuel objectif d'un produit et la fonction intellectuelle subjective qui fabrique le produit d'après la norme de ce contenu, on jugera relativement légitime de dire que l'esprit ne coûte rien ; mais relativement illégitime aussi, puisque l'idée gratuite et inusable de la chose ne se réalise pas d'elle-même en produits, mais par le moyen d'un intellect, dont le fonctionnement actuel, conforme à cette idée, réclame une force organique, et entre dans le prix de revient du produit pour les mêmes raisons que la prestation musculaire — encore que la dépense psychique induite par un contenu ainsi préformé soit évidemment bien moindre que s'il lui faut en même temps fournir le contenu originaire. La différence repose ici sur la prestation gratuite de l'esprit. Et c'est

ce facteur du contenu idéel qui distingue si nettement la propriété intellectuelle de la propriété économique, sous un double aspect : la première peut être prise en un sens plus radical, ou au contraire moins radical que la seconde. La pensée, une fois exprimée, n'est plus annexable par aucune puissance au monde, et irrévocablement, son contenu devient la propriété publique de tous ceux qui dépensent la force psychique nécessaire pour la reproduire. Aussi, dès que c'est le cas, ne peut-elle être volée à quiconque, la pensée, une fois conçue, demeure, en tant que contenu toujours reproductible, si indissolublement liée à la personne qu'on ne trouve rien d'analogue dans le domaine économique. Le processus intellectuel se composant de son contenu proprement dit, lequel a cette signification supra-économique, et par ailleurs du processus psychologique comme tel — c'est ce dernier seulement qui est en cause ici, c'est le rôle que, à côté du travail musculaire, joue encore la consommation d'énergie psychique dans la création de la valeur.

Que l'importance du travail intellectuel se réduise à celle du travail corporel, ne représente donc finalement qu'un aspect de la tendance générale à unifier la notion de travail. Il s'agit de dégager ce qu'ont en commun les divers types de travail — diversité bien plus vaste, bien plus nuancée que ne l'indique la simple opposition entre travail physique et psychique. On y gagnerait extraordinairement, et du point de vue théorique et du point de vue pratique, autant que, parallèlement, avec le fait de l'argent ; on tiendrait alors l'unité générique, qualitative, sur la base de laquelle tous les rapports de valeur entre les résultats de l'activité humaine pourraient s'exprimer en termes de pure quantité, rien que par un plus ou un moins. Dans tous les domaines, c'est là le progrès majeur de la connaissance : que la comparaison qualitative des objets, toujours assez incertaine et inexacte, évolue vers une comparaison quantitative dépourvue d'ambiguïté, après qu'on ait établi une invariable unité intérieure chez eux, laquelle alors, partout semblable autant qu'évidente, n'a plus à être prise en compte dans le calcul des importances relatives assignées aux détails. Du côté socialiste, il n'y a manifestement rien d'autre là qu'un prolongement et une conséquence de la tentative pour ramener toutes les valeurs à l'économique, vu comme leur origine et leur substance. Et la pensé socialiste devait inévitablement déboucher sur ce genre de

tentative, si elle allait jusqu'au bout de sa tendance au nivellement. Car dans l'économique on peut toujours imaginer possible l'égalité entre les individus, tandis que dans tous les autres domaines : intellectuel, sentimental, caractérologique, esthétique, moral, etc., le nivellement, y compris celui des simples « moyens de travail », resterait *a priori* sans perspective. Veut-on néanmoins y procéder, alors il n'y a plus qu'à réduire de quelque manière ces intérêts et ces qualités-ci aux premiers, qui seuls autorisent une approximative uniformité de la distribution. Je n'ignore pas que le socialisme scientifique d'aujourd'hui rejette l'égalitarisme communiste en ce qu'il a de mécanique, et ne prétend instaurer que l'égalité des conditions de travail, à partir de laquelle la diversité des talents, des énergies et des labeurs doit mener aussi à une diversité des situations et des jouissances. Mais au regard de l'état présent, où le droit successoral, les différences de classe, l'accumulation du capital et l'ensemble des chances offertes par la conjoncture engendrent des écarts bien plus grands que ceux relevant des différences d'activité individuelles — non seulement ce serait là une compensation essentielle à tout point de vue, mais il me paraît qu'aujourd'hui encore l'égalisation des facteurs de possession et de jouissance constitue pour les masses le moyen réellement efficace. Si le matérialisme historique a servi d'argument scientifique à la doctrine socialiste, ici comme bien souvent la construction du système a suivi la voie inverse du raisonnement créateur, et loin que la théorie socialiste ait été logiquement déduite du matérialisme historique défini indépendamment d'elle, on a vu la tendance socialo-communiste pratiquement établie se donner après coup l'unique base possible pour elle en proclamant les intérêts économiques comme le lieu d'origine et le commun dénominateur de tous les autres. Cela étant fait, la même tendance se prolongera forcément au sein du domaine économique en tant que tel, réduisant le multiple de ses contenus à ce genre d'unité qui met au-dessus de toute performance individuelle la possibilité d'une égalité ainsi que d'une justice extérieurement attestable.

Pour atteindre ce but, il ne suffit pas encore d'affirmer que la valeur de tout objet précieux réside dans le travail qu'il a coûté. En effet, on pourrait toujours y associer la diversité qualitative du travail, une moindre quantité de travail supérieur

créant une même ou une plus grande valeur qu'une forte quantité de travail inférieur. Cela dit, on verrait alors s'introduire une échelle de valeurs tout autre que ce qu'on recherchait. Les qualités combien décisives de finesse, d'esprit, de complexité seraient certes toujours produites avec et sur le travail, se réaliseraient uniquement comme les attributs de celui-ci ; mais le facteur axiologique ne reposerait plus désormais sur le travail en tant que tel, il reposerait sur un ordre de qualités obéissant à un principe tout à fait indépendant, et dont le travail comme tel, qui est le général de toutes les qualités de travail, ne serait que le porteur, en soi encore sans importance. Ainsi la théorie du travail s'exposerait-elle au même dilemme que connaît la philosophie morale quand elle soutient que la production de sentiments de bonheur constitue la valeur éthique absolue. Si en effet l'action est morale dans la mesure où elle engendre le bonheur, c'est déjà rompre le principe et faire jouer de nouveaux facteurs axiologiques en définitive que d'estimer plus précieux un bonheur plus épuré, plus spirituel, plus distingué. Car le cas pourrait alors se présenter qu'un pareil bonheur, quantitativement moindre en tant que tel qu'un autre d'essence basse, sensuelle, égoïste, mérite moralement plus d'efforts en comparaison. C'est pourquoi l'éthique de la félicité ne reste conséquente que si toutes les différences morales entre bonheur sensuel et spirituel, épicurien et ascétique, égoïste et altruiste, s'avèrent en dernier ressort — avec tous les phénomènes concomitants et consécutifs — de simples différences de degré au sein d'un seul et même bonheur, qualitativement toujours semblable. Pareillement, une théorie conséquente du travail devra faire en sorte que toutes les différences de valeur nettement ressenties, et impossibles à contester, entre deux prestations qui en tant que *travail* paraissent extensivement et intensivement identiques — que toutes ces différences donc signifient simplement qu'il y a plus de travail condensé dans une prestation que dans l'autre, que seul un premier regard rapide voit là des quantités de travail égales, mais qu'en allant plus loin on découvre effectivement un plus ou un moins de travail à l'origine d'un plus ou moins de valeur.

Et cette conception n'est pas aussi indigente qu'elle paraît d'abord. Il suffit d'ouvrir assez largement la notion de travail. Commence-t-on par considérer le travail dans sa limitation aux

agents individuels, alors il va de soi que dans tout produit « supérieur » n'est pas seulement investie la somme de labeur directement dépensée pour cette prestation-là. Il faut y inclure *pro rata*, tel un travail requis par ladite prestation, tous les efforts antérieurs sans lesquels ne pourrait se faire l'actuelle production, relativement plus facile. Sans doute le « travail » d'un virtuose un soir de concert demeure-t-il souvent minime au regard de son estimation économique ou idéale ; mais il en va tout autrement si on ajoute, à la quantité de travail que représente la prestation immédiate, tout le labeur et toute la préparation qui conditionnent celle-là. Le travail supérieur signifiera donc, dans d'innombrables autres cas également, un travail supplémentaire ; sauf que ce dernier ne se perçoit pas dans l'effort fourni sur le moment, mais réside dans la condensation et l'emmagasinage d'efforts antérieurs, qui conditionnent l'actuelle prestation : ainsi, dans l'aisance ludique avec laquelle le maître résout ses tâches, vient s'incorporer infiniment plus de peine qu'il n'y en a dans l'inévitable sueur répandue — ne serait-ce que pour un résultat bien inférieur — par quelque bousilleur. Or cette façon d'interpréter les différences qualitatives comme des différences quantitatives peut s'étendre bien au-delà des préalables strictement personnels. Car ceux-ci, évidemment, ne suffisent point à réduire de la manière indiquée ces propriétés du travail qui doivent leur excellence à un talent inné, ou à la faveur des conditions objectives. On est obligé alors de recourir à l'hypothèse de l'hérédité, laquelle n'offre ici qu'une possibilité générale de réflexion, comme chaque fois où elle inclut en particulier les caractères acquis. Si on veut bien admettre l'explication répandue de l'instinct, qui résulterait des expériences accumulées par les ancêtres, suscitant elles-mêmes des coordinations nerveuses et musculaires adaptées, se transmettant sous cette forme à la descendance, chez laquelle le mouvement approprié répond très mécaniquement au *stimulus* sans requérir d'expérience propre ou d'exercice — si on retient donc cela, on pourra considérer le talent inné comme un cas particulièrement réussi de l'instinct. Cas où l'addition de semblables expériences physiquement condensées s'opère très nettement dans une direction affirmée, les éléments venant se déposer de telle façon qu'à l'incitation la plus légère répondra un jeu fructueux de fonctions signifiantes et pertinentes. Si le génie

doit apprendre bien moins que l'homme ordinaire pour effectuer la même performance, s'il sait des choses qu'il n'a pas connues — c'est là un prodige qui suggère une coordination exceptionnellement abondante et facilement mobilisable d'énergies transmises par l'hérédité. Veut-on bien remonter assez loin dans la série héréditaire indiquée là, et donc s'aviser que toutes les expériences et habiletés en son sein n'ont pu s'acquérir et s'épanouir que par le labeur et la pratique réels, alors la spécificité individuelle de la prestation géniale apparaîtra comme le résultat condensé de tout un travail, celui de générations entières. L'homme particulièrement « doué » serait donc celui chez qui s'accumule un maximum de travail ancestral, sous une forme latente qui se prête à une exploitation ultérieure ; aussi la valeur supérieure que, de par sa qualité, possède le travail d'un tel individu, provient-elle d'un surplus quantitatif de travail qu'il n'a pas eu à fournir personnellement, mais dont il permet de prolonger les effets grâce à la spécificité de son organisation propre. Dès lors — en supposant un même labeur actuel de la part des sujets — leur prestation serait différemment élevée dans la proportion où la structure de leur système psycho-physique recèle une somme différente, agissant avec une facilité elle aussi différente, d'expériences et d'habiletés acquises par le travail ancestral. Et lorsqu'on a voulu exprimer le degré de valeur des performances non par le *quantum* de travail requis, mais — toujours dans la même direction — par le « temps de travail socialement nécessaire » à *leur* production, cela non plus n'échappe point à une pareille interprétation. La valeur supérieure des performances dues à un don particulier signifierait alors que la société doit toujours vivre et œuvrer assez longtemps avant de susciter à nouveau un génie ; elle a besoin d'un délai assez grand, qui conditionne la valeur de la prestation, non dans ce cas pour la produire très immédiatement, mais pour en produire les producteurs, lesquels ne se manifestent qu'à des intervalles plutôt espacés.

La même réduction peut aussi s'opérer sous l'angle objectif. La valorisation supérieure d'un produit du travail obtenu par un effort subjectif égal n'est pas seulement l'effet du talent personnel ; il existe certaines catégories de travaux qui *a priori* représentent une valeur supérieure à d'autres, si bien que dans ce cas la prestation individuelle n'a pas besoin de contenir plus

de peines ni de dons que dans d'autres pour occuper un rang plus élevé. Ne savons-nous pas très bien qu'au sein des « professions supérieures » d'innombrables activités n'exigent pas davantage des individus que les professions dites « inférieures », ne savons-nous pas ainsi que les ouvriers des mines et des usines doivent souvent faire preuve d'une circonspection, d'une abnégation, d'un mépris de la mort qui élèvent la valeur subjective de leur prestation bien au-dessus de nombreux métiers de fonctionnaires ou de savants ; que la performance d'un acrobate ou d'un jongleur demande tout autant de patience, d'habileté ou de talent que celle de maint pianiste virtuose, incapable d'ennoblir par quelque profondeur spirituelle son savoir-faire strictement manuel. Malgré cela, non seulement cette deuxième catégorie de travaux sera en fait bien mieux rémunérée que la première, mais encore on verra les appréciations dépourvues de préjugés sociaux emprunter la même voie dans de nombreux cas. Avec la pleine conscience du travail subjectif égal ou supérieur qu'un des produits exige, on accordera néanmoins à l'autre un rang et une valeur plus élevés : d'autres facteurs que la proportion de travail, semble-t-il tout au moins, ont déterminé son évaluation. Mais cette apparence n'est pas définitive. On pourra échelonner les prestations, au sein des civilisations avancées, en fonction du *quantum* de travail déjà accumulé dans les pré-requis objectifs, techniques, à partir desquels les travaux particuliers deviennent en soi faisables. Pour que, à l'intérieur d'une hiérarchie de fonctionnaires, se dégagent des positions plus élevées, il a d'abord fallu, dans l'administration comme dans l'ensemble de la civilisation, un immense travail, dont l'esprit et les résultats viennent se condenser dans la possibilité et la nécessité de tels emplois ; et en second lieu, toute activité de haut fonctionnaire suppose le travail antérieur de nombreux subalternes qui se concentrent en celle-là ; de sorte que la qualité d'une telle activité résulte à vrai dire d'un fort *quantum* de travail déjà fait, qui s'intègre en elle. Mieux encore, le travail dit qualifié, vis-à-vis de celui qui ne l'est pas, repose non seulement sur la formation supérieure du travailleur, mais tout autant sur la structure plus élevée, plus complexe, des conditions de travail objectives, des matériaux, de l'organisation historico-technique. Pour que devienne possible fût-ce le plus médiocre des pianistes, il faut une tradition si vieille et si vaste, un stock supra-individuel si

considérable de productions techniques et artistiques, que ces ressources réunies là mettent son travail bien au-dessus de celui du funambule ou du prestidigitateur, infiniment plus important peut-être du point de vue subjectif. Et de même en général : les prestations que nous estimons supérieures, uniquement d'après la profession et sans que des facteurs personnels n'expliquent leur supériorité, seront celles qui, dans l'édification de la culture, jouent un rôle relativement conclusif, se préparent de longue main, et intègrent comme leur condition technique un maximum de travail fourni par les prédécesseurs et les contemporains — aussi injuste qu'il puisse être de justifier par cette valeur de la prestation objective, émanant de causes entièrement supra-personnelles, une rémunération ou une estimation spécialement élevées au bénéfice du prestataire accidentel. Mais de toute évidence ce critère n'est pas exactement respecté non plus. Les valorisations de travaux et de produits qui sont légitimées par lui se reporteront sur d'autres, dépourvues d'un tel fondement juridique : en raison d'une similitude externe, formelle, ou bien d'une liaison historique entre elles, ou encore parce que les détenteurs des professions intéressées utilisent alors une force sociale venant d'autres sources pour accroître leur taux d'appréciation. Mais, sans négliger de pareilles contingences découlant des complications de la vie historique, on ne peut affirmer aucune connexion de principe dans le domaine des choses sociales. En gros, me semble-t-il, est maintenable l'interprétation suivante : la valorisation différente des qualités de la prestation — alors que demeure identique le labeur subjectif — correspondrait bien aux quantités de travail elles-mêmes différentes, contenues dans la prestation en question sous une forme médiane. Ainsi assurerait-on provisoirement le gain en matière d'unification théorique des valeurs économiques, tel que le recherche la théorie du travail.

Mais c'est uniquement le concept général de travail qui sert là de critère, et la théorie repose alors sur une abstraction très factice. Elle encourt le reproche de s'édifier sur une erreur typique : à savoir que le travail serait fondamentalement d'abord le travail, et qu'ensuite seulement, telle une détermination au deuxième degré, ses qualités spécifiques viendraient par là-dessus faire de lui tel travail déterminé. Comme si donc ces qualités pour lesquelles nous appelons travail une action donnée ne

formaient pas une parfaite unité avec ses autres déterminations, comme si une dissociation et une hiérarchisation pareilles ne reposaient pas sur un partage tout à fait arbitraire ! Autant dire que l'homme, de son côté, serait d'abord l'homme en général, et ensuite seulement, séparé de lui en réalité, un individu déterminé ! Erreur que certes on n'a pas manqué de faire, et qu'on a prise pour base de théories sociales. En vérité, la notion de travail avec laquelle compte toute l'explication qui précède n'est que négativement définie : il s'agit de ce qui reste quand on laisse de côté ce qui peut distinguer toutes les sortes de travail. Or ce reste effectif ne correspond nullement — comme le suggérerait éventuellement une analogie séduisante — au concept physique de l'énergie, laquelle, sans varier quantitativement, se manifestera tantôt par la chaleur, tantôt par l'électricité, tantôt par le mouvement mécanique ; une expression mathématique s'avère là possible, qui présente le trait commun de tous ces phénomènes spécifiques, et les phénomènes en question comme la traduction de ce seul et unique fait de base. Pour sa part, le travail humain, très généralement, ne permet pas de formulation pareillement abstraite et néanmoins déterminée. L'affirmation que le travail serait le travail et rien d'autre paraîtra — cherche-t-on à fonder l'égalité de sa valeur — quelque chose d'aussi impalpable, d'aussi abstraitement vide que la théorie selon laquelle, tout homme étant un homme, tous seraient de même valeur, qualifiés pour les mêmes droits et les mêmes devoirs. Si donc la notion de travail, à laquelle, vu sa généralité jusqu'ici admise, un obscur sentiment plus qu'un ferme contenu pourrait donner sa signification, doit en obtenir vraiment une, il faut alors préciser de plus près le processus réel qu'on met sous ce mot.

Le fameux élément dernier, concret, sur lequel maintenant je reviens, fut souvent identifié au travail musculaire ; et nous questionnons ici la légitimité de cette interprétation, après avoir montré les limites d'une démonstration qui repose sur l'absence de coût du travail intellectuel. Or je l'avouerai d'emblée : je n'exclus pas en soi qu'on ne trouve un jour aussi l'équivalent mécanique de l'activité psychique. Certes la signification de son contenu, la place objectivement définie de celui-ci au sein des relations logiques, morales, esthétiques, sont absolument au-delà de tous les mouvements physiques, à peu près comme la signification d'un mot peut être au-delà de sa sonorité

physiologico-acoustique. Mais l'énergie que doit fournir l'organisme, sous forme de processus cérébral, pour penser un tel contenu, est en principe aussi calculable que celle requise par une prestation musculaire. Si on parvenait un jour à la calculer, alors on pourrait ériger en unité de mesure la valeur énergétique d'une prestation musculaire déterminée, appliquer celle-ci également à la dépense psychique ; et alors le travail intellectuel pourrait se traiter, au regard de ce qui est vraiment travail en lui, sur le même pied que le travail musculaire, les produits du premier se prêteraient à une comparaison de valeur purement quantitative avec ceux de ce dernier. Il s'agit naturellement là d'une utopie scientifique, montrant juste que la réduction de tout travail économiquement estimable au travail musculaire ne présente pas nécessairement, même d'un point de vue sans rapport avec le matérialisme dogmatique, l'absurdité de principe que paraissait lui reprocher victorieusement le dualisme entre le corps et l'esprit.

La représentation que voici semble se rapprocher un peu plus concrètement du même but. Je pars du fait que nos moyens de subsistance sont produits par le travail physique. Sans doute aucun travail n'est-il purement physique, et les activités manuelles doivent toutes leur efficacité à une quelconque intervention de la conscience, si bien que l'activité préparant les conditions du travail intellectuel supérieur contient déjà en elle-même un apport de nature psychique. Mais cette prestation psychique du travailleur manuel, à son tour, dépend des moyens de subsistance ; et plus le travailleur est en position inférieure, autrement dit plus l'élément psychique de son travail se réduit en comparaison de sa prestation musculaire — plus ses moyens de subsistance (dans l'acception la plus large) relèveront d'un travail essentiellement physique, avec une exception relative à la période la plus moderne et qui sera traitée dans le dernier chapitre. Comme la relation en question se reproduit à chaque fois sur les deux catégories de travailleurs, il en résulte alors une série infinie où le travail physique ne peut en aucun cas disparaître, mais recule toujours plus loin. Ainsi les moyens de subsistance des catégories de travailleurs les plus élevées reposent-ils également sur une série de travaux, dans lesquels l'apport psychique de chaque terme dépendra d'un autre terme ayant valeur purement physique, si bien que, au degré ultime,

ledit apport se rapprochera de zéro. Ainsi devient-il concevable que toutes les conditions extérieures du travail intellectuel puissent en principe s'exprimer par des unités de travail musculaire. En supposant alors qu'on admette la vieille théorie du prix de revient, la valeur du travail intellectuel, pour autant qu'elle égale le coût de sa production, égalerait *ipso facto* la valeur de certaines prestations musculaires. Or cette théorie serait peut-être tenable sous une modalité particulière : certes la valeur d'un produit n'égale pas son coût, mais ne se pourrait-il que les valeurs de deux produits soient dans le même rapport entre elles que celles de leurs conditions de production ? Une psyché, nourrie et stimulée par ses moyens de subsistance, donnera des produits qui éventuellement dépasseront plusieurs fois la valeur de ce qu'elle a consommé au préalable ; c'est pourquoi aussi le rapport de valeur entre deux complexes de conditions pourrait être égal à celui qui existe entre deux produits — tout comme la valeur de deux céréales, dont chacune est un multiple de la semence, pourront être dans le même rapport entre elles que la valeur des semences ; car le facteur créateur de plus-value, pour la moyenne des hommes, pourrait de son côté être une constante. Une fois remplis tous ces préalables, la réduction des travaux intellectuels aux travaux physiques s'opérerait, dans le sens où la valeur de chacun des premiers, relative certes et non point absolue, s'exprimerait par une proportion déterminée des seconds.

Que maintenant la valeur des prestations intellectuelles doive être proportionnelle à celle des moyens de subsistance, c'est là une idée qui semblera tout à fait paradoxale, voire inepte. Il n'est pas vain cependant de dégager les points où la réalité du moins s'en rapproche, parce qu'ils mènent au plus profond des rapports intérieurs et culturels que les valeurs de l'esprit entretiennent avec leurs conditions et leurs équivalents économiques. Représentons-nous que le cerveau, en tant que point culminant de l'évolution organique, stocke une quantité très élevée de forces sous tension. Aussi est-il en état, manifestement, de fournir une grosse somme d'énergie, ce qui explique entre autres l'étonnante capacité de rendement que peuvent déployer de faibles muscles, sur des incitations psychiques. L'épuisement de l'organisme entier après des activités ou des altérations intellectuelles indique lui aussi que le travail psychique, vu sous l'angle de son corrélat

physique, consomme beaucoup d'énergie organique. Or le renouvellement de cette force ne s'obtient pas simplement par un surcroît de ces moyens de subsistance dont a besoin le travailleur musculaire : la capacité d'absorption du corps en matière de nourriture est assez restreinte et, quand domine le travail intellectuel, plutôt amoindrie qu'augmentée. C'est pourquoi le renouvellement de l'énergie de même que la stimulation nerveuse imposés par le travail intellectuel exigent normalement une concentration, un affinement et une adaptation individuelle des moyens de subsistance et des conditions générales de vie. Deux facteurs significatifs dans l'histoire de la civilisation prennent ici leur importance. Notre alimentation quotidienne a été choisie et mise au point à une époque où le mode d'existence différait beaucoup de celui que connaissent aujourd'hui les couches intellectuelles ; le travail physique et le grand air l'emportaient sur la tension nerveuse et la sédentarité. Or, d'une part les nombreuses maladies de la digestion, directes ou non, de l'autre la recherche hâtive d'une nourriture concentrée facilement assimilable, annoncent que le juste équilibre entre notre constitution corporelle et nos substances nutritives est largement menacé. Cette observation fort générale permet de comprendre qu'on a bien raison de réclamer une alimentation différenciée pour des individus aux professions elles-mêmes fort différenciées ; et ce n'est pas seulement une affaire de culture palatale, mais de santé nationale, que d'accorder à des travailleurs hautement évolués les moyens d'une alimentation supérieure à la normale, d'une alimentation raffinée qui réponde à des exigences personnelles. Mais il y a une réalité plus essentielle, et en même temps plus dissimulée : le travail intellectuel, en l'occurrence, étend bien davantage que le travail corporel ses conditions à l'ensemble de l'existence, il s'entoure d'une périphérie autrement vaste de rapports indirects. La conversion de la force physique en travail peut s'opérer directement, alors que les énergies spirituelles sous tension ne fournissent en général leur plein travail que si, largement au-delà de leur milieu immédiatement actuel, tout le système complexe des humeurs, impressions et stimulations physico-intellectuelles se trouve organisé, coloré, proportionné d'une certaine manière relativement à la stabilité et au mouvement. Même parmi ceux qui veulent systématiquement niveler le travail intellectuel et

musculaire, c'est pour cette raison déjà une proposition banale que de justifier la rémunération supérieure du travailleur intellectuel par les conditions physiologiques de son activité.

Dans ce contexte, on saisira que l'intellectuel moderne paraisse dépendre tellement plus de son milieu que les hommes d'autrefois — non au sens où il est plus modelable, qualitativement mieux déterminable, mais bien en ceci précisément que le développement de ses forces spécifiques, de sa productivité intrinsèque, de son originalité personnelle requerra des conditions de vie particulièrement favorables, et adaptées à son individu. Les situations incroyablement modestes dans lesquelles s'épanouirent jadis maints esprits éminents, seraient aujourd'hui, pour la grande majorité des travailleurs intellectuels, *a priori* proprement accablantes, ils n'y trouveraient pas les avantages et les stimulants dont ils ont justement besoin — chacun à sa manière bien souvent — pour leur production individuelle. Point n'est besoin d'accuser le moindre épicurisme : au contraire il y a là, comme condition réelle de la prestation, d'un côté peut-être l'irritabilité ainsi que la fragilité accrues des systèmes nerveux, et de l'autre cette individualisation aiguë, qui ne peut réagir aux *stimuli* élémentaires, c'est-à-dire typiquement génériques de la vie, et donc se déploie uniquement lorsque ces excitations s'individualisent parallèlement. Si l'époque contemporaine a très résolument imposé la théorie du milieu historique, là encore les circonstances réelles, en exagérant un élément donné, devraient avoir dégagé le regard sur son influence à des étapes de son moindre développement aussi — de même que l'importance réellement accrue des masses au XIX[e] siècle fut l'occasion de s'aviser scientifiquement de leur rôle à des époques antérieures également. Dans la mesure où règnent les circonstances dites, une certaine proportionnalité existe donc sans conteste entre les valeurs que nous consommons et celles que nous produisons, ces dernières, en tant que prestations intellectuelles, étant fonction des prestations musculaires investies dans les premières.

Mais cette possible réduction des valeurs du travail intellectuel à celles du travail musculaire se heurte très vite à des limites, et de différents côtés. En effet, une telle proportionnalité n'est d'abord pas réversible. Certaines prestations appellent des dépenses personnelles fort considérables, sans que celles-ci, pour

autant, engendrent partout lesdites prestations : l'individu peu doué, mis dans des conditions aussi favorables et raffinées qu'on voudra, ne produira jamais ce à quoi ces mêmes conditions incitent l'individu très doué. La série des produits ne pourrait donc être constamment fonction de la série des dépenses que si ces dernières étaient dans un rapport strict avec les talents naturels et personnels. Même en admettant l'impossible — à savoir qu'ils soient exactement déterminables, et qu'une adaptation idéale, mesurant avec précision les moyens de subsistance d'après les déterminations en question, fasse de la hauteur des prestations l'index de ceux-ci — pareille entreprise trouverait toujours sa limite avec l'inégalité des conditions de subsistance, qui existe aussi entre personnalités qualifiées pour des prestations égales. Là réside un des plus grands obstacles à la justice sociale. Aussi sûrement que la prestation supérieure, intellectuelle, réclame généralement des conditions de vie à leur tour supérieures, les aptitudes humaines restent fort inégales quant aux exigences requises pour l'épanouissement de leurs énergies les plus hautes. Entre deux natures capables d'une même performance objective, la première aura besoin, pour réaliser cette possibilité, d'un tout autre milieu — quant au niveau —, de tout autres facilités matérielles, de tout autres stimulations que la seconde. Ce fait, qui crée une disharmonie insurmontable entre les idéaux de l'égalité, de la justice et de la performance maximale, n'a pas encore été suffisamment noté. La diversité de nos structures psycho-physiques, des relations entre énergies efficientes et entravantes, des interactions entre intellect et volonté, fait que la prestation, produit de la personnalité ainsi que de ses conditions de vie, trouve en celle-là un facteur très inconstant ; de sorte que, pour parvenir au même résultat, il faut que l'autre facteur, de son côté, connaisse des variations symétriques. Et il semble ici que les écarts entre les natures, quant aux conditions de réalisation de leurs possibilités intrinsèques, soient d'autant plus considérables que la prestation relève d'un domaine plus élevé, plus compliqué, plus intellectualisé. Les personnes dotées de la force musculaire nécessaire à tel travail déterminé auront besoin pour l'exécuter d'une alimentation et d'un standing de vie assez identiques ; mais là où il est question d'activités dirigeantes, érudites, artistiques, les différences ci-dessus mentionnées entre ceux qui pourraient

tous en fin de compte fournir la même prestation, ressortent très significativement.

Le talent personnel est si variable que les mêmes circonstances extérieures, agissant sur lui, engendreront les résultats les plus variés ; aussi, dans la comparaison d'individu à individu, devient pleinement illusoire toute proportionnalité de valeur entre les conditions matérielles de subsistance et les prestations psychiques s'appuyant sur elles. Il faut confronter de vastes époques historiques ou des classes de population entières dans leur moyenne, pour que les niveaux relatifs des conditions physiques instaurables puissent se montrer en rapport avec ceux des prestations psychiques. Ainsi observera-t-on par exemple que, les denrées de base étant très bon marché, la civilisation ne progresse au total que très lentement, que donc les articles de luxe où s'investit un travail intellectuel plus important restent extraordinairement chers ; au contraire, la hausse dans le premier secteur va ordinairement de pair avec une baisse dans le second et une plus large diffusion des produits afférents. Il est caractéristique des sociétés peu évoluées que la nourriture indispensable y est très peu coûteuse, le niveau de vie supérieur en revanche fort onéreux, comme en Russie aujourd'hui encore si on la compare à l'Europe centrale. D'un côté, le faible prix du pain, de la viande et de l'habitat n'exerce pas la pression qui oblige le travailleur à lutter pour de meilleurs salaires, tandis que de l'autre la cherté des articles de luxe les met totalement hors de sa visée, empêchant ainsi leur diffusion. C'est d'abord l'augmentation des prix très bas initialement, et la diminution des prix élevés initialement — connexion que j'ai déjà soulignée ci-dessus — qui signalent et entraînent un accroissement des activités intellectuelles. Malgré leur aspect tout à fait incommensurable dans le détail, ces proportions trahissent un rapport général entre travail physique et travail psychique influant jusqu'au sein du détail, rapport qui permettrait d'exprimer la valeur du second par le premier, si son influence n'était éclipsée par celle, bien plus forte, des différences individuelles de talent.

Enfin il existe un troisième point de vue à partir duquel la réduction de la valeur du travail, quel qu'il soit, à celle du travail musculaire se dépouille de son caractère grossièrement plébéien. Regarde-t-on de plus près en quoi le travail musculaire passe

pour valeur et dépense, il s'avère que ce n'est pas du tout à cause de la prestation de force purement physique. Je ne parle pas ici de ce que j'ai déjà mentionné, à savoir que cette prestation-là serait parfaitement inutilisable à des fins humaines sans un certain contrôle intellectuel : l'élément psychique demeure encore un simple complément de valeur, dans ce cas ; et la valeur en soi pourrait toujours résider dans le pur physique, sauf qu'il aurait besoin de ladite adjonction pour trouver la direction nécessaire. Mais je veux plutôt dire que le travail physique doit *toute* sa coloration de valeur et de prix à la dépense d'énergie psychique lui servant de support. Si vu de l'extérieur il signifie vaincre des obstacles, mettre en forme une matière qui n'obéit pas tout bonnement à ce modelage, mais lui oppose d'abord une résistance — intérieurement il se présente de la même façon. Le travail n'est-il pas labeur, fardeau, difficulté, à telle enseigne qu'en l'absence de cela on ne manque pas de souligner qu'il ne s'agit pas là d'un vrai travail ? Dans sa signification affective, le travail consiste à surmonter sans cesse les tendances à l'inertie, à la jouissance et à l'allègement de la vie, et peu importe alors que de telles impulsions, au cas où on s'y abandonnerait continuellement, fassent également de la vie une charge ; car il est tout aussi exceptionnel de ressentir le poids de l'oisiveté que de ne pas ressentir celui du travail. Personne n'assume donc habituellement la peine du travail sans rien obtenir en échange. L'objet proprement dit de la rétribution, le titre juridique permettant d'exiger compensation, n'est autre que la dépense d'énergie psychique nécessaire pour accepter et surmonter les sentiments intérieurs d'inhibition et de déplaisir.

Le langage indique bien cet état de chose en désignant du même mot *Verdienst** tant le profit économique externe de notre action que son résultat moral interne. Car même dans ce dernier sens, il n'y a *Verdienst* qu'à partir du moment où l'impulsion éthique surmonte les obstacles de la tentation, de l'égoïsme, de la sensualité, nullement lorsque l'action morale jaillit d'un instinct en soi évident qui exclut *a priori* la possibilité du contraire ; aussi, pour ne pas devoir refuser tout mérite moral à leurs modèles de moralité, la mythologie des peuples oblige-t-elle partout les fondateurs de religion à vaincre une « tentation », et

* Gain *et* mérite. *(NdT.)*

Tertullien va jusqu'à estimer la gloire de Dieu plus grande *si laboravit*. De même que la valeur proprement éthique est liée à l'obstacle vaincu des impulsions opposées, de même la valeur économique. Si l'homme effectuait son travail comme la fleur son éclosion ou l'oiseau son chant, aucune valeur rémunérable ne s'y attacherait. Cette valeur n'est donc pas dans le phénomène extérieur, dans l'action et dans le succès visible, mais au contraire, y compris s'agissant du travail musculaire, dans la dépense de volonté, dans les réflexes objectifs, bref dans les conditions psychiques. Ainsi se complète à nos yeux la connaissance fondamentale en rapport avec l'autre extrémité des séries économiques : à savoir que tout le prix et tout le sens des objets et de leur possession résident dans les sentiments par eux suscités, que l'avoir, cette relation purement extérieure, serait indifférent et à vrai dire absurde, si ne venaient s'y adjoindre des états intérieurs, des affects de plaisir, un sentiment d'élévation et d'élargissement du moi. Ainsi la réalité visible des biens économiques est-elle bordée — tant du côté du prestataire que de celui du consommateur — par des processus psychiques seuls capables de légitimer qu'on exige et accorde une contre-partie pour la prestation. Et notre propre action deviendrait à nos yeux aussi futile et lointaine qu'un objet possédé ne déclenchant aucune émotion, si elle n'émanait d'un état ressenti de l'intérieur, où seuls le déplaisir et l'impression de sacrifice portent l'exigence d'une rétribution et la mesure de celle-ci. Du point de vue de la valeur, on pourra donc dire que le travail musculaire est psychique. Ne feraient alors exception que les travaux accomplis par l'homme en concurrence avec la machine ou l'animal ; en effet, bien que ces travaux-là soient dans un même rapport que tous les autres avec l'effort interne et la dépense d'énergie psychique, leur bénéficiaire n'a aucun motif d'indemniser cette prestation intérieure, puisque l'effet extérieur, le seul comptant pour lui, peut s'obtenir aussi par l'intermédiaire d'une puissance purement physique, et qu'une production plus coûteuse ne trouve jamais rétribution dès qu'il y a possibilité d'une moins coûteuse. Mais un tout petit pas de plus, et l'exception dont il s'agit là se ramènera peut-être aussi à l'intégration généralisée de l'extérieur dans le psychique. Ce qu'on rétribue dans les prestations d'une machine ou d'un animal, n'est-ce pas la prestation humaine qui réside dans la conception, la fabrication et la direction de la

machine, ou dans l'élevage et le dressage de l'animal ? Et on peut alors dire : loin que les travaux humains soient rétribués comme les travaux physiques d'origine infra-humaine, ce sont ces derniers qui, au contraire, s'évaluent indirectement comme des travaux physiques d'origine humaine. Il n'y aurait jamais là qu'un prolongement, au sein de la pratique, de cette théorie comme quoi finalement nous concevons aussi le mécanisme de la nature inanimée en fonction des sentiments d'énergie et d'efforts qui accompagnent nos propres mouvements. Quand nous insérons notre être dans l'ordre général de la nature, afin de le comprendre au sein de ce contexte, nous sommes bien obligés d'introduire auparavant les formes, les impulsions et les sentiments de notre esprit dans l'universelle nature, réunissant inévitablement l'intervention et l'interprétation en un seul et même acte. Et lorsque, étendant à notre question pratique cette relation au monde, nous n'offrons de contrepartie, s'agissant des prestations de forces infra-humaines, qu'aux prestations de forces humaines investies en elles, il se produit que, du point de vue ici retenu, s'abolit la frontière de principe entre les travaux humains dont le fondement psychique légitime la rétribution et ceux qui, par leur effet identique aux travaux purement extérieurs et mécaniques, paraissaient écarter une telle justification de leur rétribution. On peut donc affirmer maintenant, très généralement, que du côté de la valeur à compenser, la différence entre travail intellectuel et travail musculaire ne recoupe pas celle qui oppose nature psychique et matérielle, et que pour le travail musculaire aussi la rétribution n'est exigée qu'en fonction de l'aspect intérieur, du déplaisir de l'effort, et du déploiement de l'énergie volitive. Certes la part de l'esprit, qui constitue pour ainsi dire la chose en soi derrière le phénomène du travail et la valeur interne de celui-ci, n'est-elle pas réellement intellectuelle, puisque faite de sentiment et de volonté ; d'où il découle que ceux-ci, loin d'être simplement coordonnés avec le travail intellectuel, le fondent aussi. Car en lui, l'exigence de la rétribution n'émane pas du contenu objectif du processus intellectuel, ni de ses résultats détachés de la personnalité, mais bien de la fonction subjective dirigée par la volonté porteuse, du labeur, de la dépense d'énergie nécessités par la production d'un tel contenu intellectuel. Tandis que se dévoile comme la source des valeurs — non seulement du côté du

récepteur, mais aussi du producteur — un acte de l'âme, travail musculaire et travail intellectuel acquièrent un soubassement commun — on pourrait dire : moral — qui sert de fondement axiologique, et en vertu duquel la réduction de la valeur du travail à celle du travail musculaire perd cette apparence de platitude grossièrement matérialiste. De même en va-t-il à peu près avec le matérialisme théorique, qui acquiert une nature toute neuve et se prête plus sérieusement à la discussion lorsqu'on souligne à quel point la matière est une *représentation* elle aussi : loin de constituer un être hors de nous au sens absolu, et s'opposant donc à l'âme, elle est au contraire déterminée, en ce qu'elle a de connaissable, par les formes et les conditions de notre organisation spirituelle. De ce point de vue, où la différence foncière entre phénomènes corporels et spirituels se relativise, le désir de rechercher l'explication des phénomènes spirituels au sens étroit dans la réduction aux phénomènes corporels est bien plus tolérable. Ici comme dans le cas de la valeur pratique, il suffit que l'extérieur soit délivré de sa rigidité, de son isolement et de son opposition à l'intérieur, pour qu'il se manifeste comme l'expression et la mesure la plus simple des faits « spirituels ». Une telle réduction peut réussir ou non ; mais avec son affirmation se concilient maintenant, du moins en principe, les exigences de la méthode et des valorisations fondamentales.

Ces explications prouvent moins la liaison exclusive de l'équivalent du travail avec le *quantum* d'activité musculaire, qu'elles n'écartent certains doutes qu'on nourrit d'ordinaire vis-à-vis d'une pareille liaison. Cette dernière rencontre néanmoins une difficulté qui me paraît insurmontable : il s'agit de l'objection fort triviale qu'il existe aussi un travail sans valeur, superflu. Répondre alors qu'on entend par travail conçu comme valeur fondamentale celui-là seul qui est efficace et donc se justifie par son résultat, c'est faire une concession funeste pour l'ensemble de la théorie. S'il y a en effet un type de travail qui a de la valeur et un autre pas, il existe indubitablement aussi des degrés intermédiaires, des *quanta* de travail fourni comportant quelques éléments de but, de valeur, mais pas uniquement cela ; donc la valeur du produit, déterminée d'après l'hypothèse retenue par le travail qu'on y a investi, sera plus ou moins grande selon l'efficacité de ce travail. Ce qui veut dire : la valeur du travail ne se mesure point à son *quantum*, mais à l'utilité de son résultat !

Et la méthode essayée plus haut relativement à la qualité du travail ne sert plus de rien ici : à savoir que le travail plus noble, plus subtil, plus intellectuel signifierait justement un *surcroît* de travail, une accumulation et une condensation du même « travail » général dont le travail primitif et non qualifié représenterait une dilution accrue, et une potentialité inférieure. Car cette différence au sein du travail était intérieure, elle laissait encore de côté le problème de l'utilité, puisqu'on supposait un degré d'utilité toujours égal aux travaux en question : le travail du balayeur n'est pas moins « utile », dans cette perspective, que celui du violoniste, et son estimation plus faible provient de la moindre quantité de travail proprement dit en lui, de la condensation elle-même plus faible des énergies laborieuses en lui. Or il s'avère qu'un tel présupposé était bien trop simple, et que la diversité des utilités extérieures ne permet pas de faire dépendre les différentes valorisations du travail de ses déterminations purement intérieures. Si on pouvait éliminer le travail inutile, ou plus précisément les différences d'utilité au sein du travail, et faire en sorte que le travail soit plus ou moins utile dans la même mesure exactement qu'il est plus ou moins concentré, plus ou moins dévoreur d'énergie, en un mot plus ou moins assimilable à sa quantité — rien ne prouverait encore, certes, que seul le travail musculaire crée de la valeur ; mais le travail en général pourrait servir à évaluer les objets, puisqu'alors son autre facteur, l'utilité, resterait toujours invariable, et donc n'altérerait plus les relations de valeur. Or justement, les différences d'utilité existent bien, et c'est un sophisme de retourner le postulat peut-être moralement justifiable disant que toute valeur est travail — pour prétendre que tout travail est valeur, c'est-à-dire de *même* valeur.

Ici se révèle le lien profond entre la théorie de la valeur-travail et le socialisme : car ce dernier recherche effectivement un régime social où *la valeur utilitaire des objets, par rapport au temps de travail qui leur est consacré, formerait une constante.* Dans le troisième volume du « *Capital* », Marx développe que la condition de toute valeur, même dans le cadre de la théorie du travail, est la valeur d'usage ; que cela signifierait, néanmoins, que soient consacrées à chaque produit autant de parts du temps de travail global qu'il conviendrait exactement à son degré d'utilité. En quelque sorte, on se représente un besoin global de

la société qualitativement homogène — à la devise de la théorie du travail : le travail est le travail et comme tel d'égale valeur, répond ici l'autre devise : le besoin est le besoin, et comme tel d'égale importance — et alors l'égalité de tous les travaux eu égard à leur utilité est acquise pour autant que, dans chaque sphère de la production, est fourni le travail juste nécessaire pour couvrir la part de ce besoin qu'il circonscrit. Dans ces conditions, à vrai dire, il n'y aurait pas de travail moins utile qu'un autre. Car si aujourd'hui par exemple on tient le jeu de piano pour moins utile que la construction de locomotives, c'est qu'on y consacre plus de temps que nécessaire pour le besoin réel qu'on en a. En supposant que le jeu de piano respecte les limites désignées de la sorte, il aurait autant de valeur que la construction de locomotives — tout comme cette dernière perdrait de son utilité si on lui consacrait plus de temps, c'est-à-dire si on construisait plus de locomotives qu'on en a besoin. En d'autres termes : foncièrement, il n'y a pas de différences tenant à la valeur d'usage ; car si momentanément tel produit possède une valeur d'usage moindre que tel autre (donc si le travail consacré au premier est d'un prix moindre que celui consacré au second), il suffira de diminuer le travail investi dans cette catégorie d'objet, c'est-à-dire la quantité de sa production, jusqu'à ce que le besoin s'oriente vers lui aussi fortement que vers l'autre, donc jusqu'à ce que « l'armée de réserve industrielle » se soit complètement résorbée. C'est à une telle condition que le travail peut exprimer fidèlement le degré de valeur des produits.

Or l'essence de l'argent est son absolue fonctionnalité, cette identité intérieure qui permet de remplacer une pièce par n'importe quelle autre d'après des considérations de quantité. Pour qu'existe une monnaie-travail, il convient alors de conférer cette fonctionnalité au travail lui-même. Ce n'est possible que de la façon à l'instant décrite : en lui procurant un degré d'utilité toujours égal, lequel s'obtient à son tour par réduction dudit travail, dans chaque type de production, à ce niveau où on aura exactement le même besoin de ce produit-là que de n'importe quel autre. Naturellement, l'heure de travail effectif pourrait encore s'évaluer à un prix plus ou moins élevé selon les cas ; mais on serait sûr à ce moment-là que la valeur supérieure, découlant de l'utilité supérieure du produit, indique un *quantum* de travail proportionnellement plus concentré par heure ; ou inversement,

que l'heure renferme un *quantum* d'utilité supérieur dès que lui est attribuée une valeur supérieure en raison de la concentration du travail. Mais la condition de cela est évidemment un ordre économique pleinement rationalisé, providentiel, où chaque travail répondrait à un plan, le tout impliquant l'absolue connaissance du besoin qu'on ressent de chaque produit et du labeur qu'il exige — donc un ordre pareil à celui que recherche le socialisme. Se rapprocher de cet état parfaitement utopique n'est techniquement réalisable que si on produit uniquement le strict indispensable, uniquement la part indiscutable de la vie ; là où c'est exclusivement le cas, en effet, un travail se montre exactement aussi nécessaire, aussi utile que n'importe quel autre. Dès que, en revanche, on s'élève dans des régions supérieures, où inévitablement le besoin et l'appréciation de l'utilité s'individualisent davantage, et où d'un autre côté les niveaux de travail demeurent moins faciles à établir, — aucune régulation des *quanta* de production ne pourra faire que la proportion entre le besoin et le travail dépensé soit partout la même. Ici s'entremêlent toutes les considérations sur le socialisme ; celui-ci permet de voir clairement que la menace culturelle représentée par la monnaie-travail n'est pas aussi *directe* qu'on en juge la plupart du temps ; elle provient plutôt de la difficulté technique à maintenir la constance du rapport entre l'utilité des choses, base de leur évaluation, et le travail en tant que porteur de leur valeur — difficulté qui augmente proportionnellement au niveau culturel des produits, et qu'on ne pourrait éviter sans rabaisser la production au stade des objets les plus primitifs, les plus indispensables, les plus moyens.

Or cet effet de la monnaie-travail éclaire crûment l'essence même du principe de l'argent. Celui-ci a pour sens de constituer l'unité de valeur qui s'habillera de la multiplicité des valeurs ; sinon les différentes quantités de la monnaie unitaire ne seraient pas ressenties comme équivalentes aux différentes qualités des choses. Et certes on fait alors souvent tort à ces dernières, les valeurs personnelles subissent là une violence qui efface leur essence. De ce régime de l'argent, la monnaie-travail cherche justement à s'écarter, elle entend donner au dit argent une base conceptuelle certes encore abstraite, mais néanmoins plus proche de la vie concrète ; avec elle, une valeur éminemment personnelle, voire, pourrait-on dire, la valeur personnelle tout court, est

appelée à fournir le critère des valeurs en général. Or puisque cette monnaie-travail doit bien posséder les propriétés de tout argent, homogénéité, fonctionnalité, validité nulle part en échec — il apparaît justement qu'elle menacerait la différenciation et l'élaboration personnelle des contenus de vie, bien plus que l'argent ne le fit jamais jusqu'alors ! Si c'est une force incomparable de ce dernier que de ne point se soustraire, pour tel effet recherché, à l'effet inverse, si nous le voyons servir d'une part à diminuer les différences personnelles, de l'autre à les augmenter, souvent même extrêmement, la tentative pour le modeler d'une façon plus concrète, bien que très générale toujours, lui enlève en quelque sorte sa position au-dessus des parties, et le range d'un côté de l'alternative, à l'exclusion de l'autre côté. Autant on est obligé de reconnaître à la monnaie-travail sa tendance à rapprocher l'argent des valeurs personnelles, autant le résultat ci-dessus montre combien l'ignorance de ces valeurs-là est liée à son essence.

Sixième chapitre

LE STYLE DE VIE

I

Comme on l'a souvent remarqué au cours de ces recherches, l'énergie psychique portant les phénomènes spécifiques de l'économie monétaire, c'est l'entendement : par opposition aux autres énergies, que l'on désigne en général par les sentiments ou l'âme, lesquelles s'expriment de préférence dans la vie des époques ou provinces d'intérêts non déterminées par l'économie monétaire. Ceci est en premier lieu la conséquence du fait que l'argent est un moyen. Tous les moyens, en tant que tels, signifient que les circonstances et les enchaînements de la réalité sont intégrés dans le processus de notre volonté. Seul un tableau objectif des liens causals réels les rend possibles et, manifestement, un esprit capable de dominer du regard ces liens dans leur totalité, sans une faille, maîtriserait, pour chaque but et quel que soit le point de départ, les moyens les plus appropriés. Mais cet intellect, qui porterait en lui la complète possibilité des moyens, n'en serait pas encore pour autant capable de produire le plus petit morceau de la réalité d'un tel moyen, parce que pour cela il est nécessaire de se poser un but : c'est seulement dans leur rapport à ce but qu'énergies et liaisons réelles prennent la signification de moyens, et un tel but ne peut être créé que par un acte volontaire. Pas plus qu'il n'est de but dans ce monde objectif si aucune volonté ne vient s'y greffer, il n'en est dans

l'intellectualité, qui n'est tout compte fait qu'une présentation plus achevée — ou plus inachevée — du contenu du monde. Et de la volonté on a très justement dit — et le plus souvent faussement interprété — qu'elle est aveugle. Car elle ne l'est pas au sens de Hödhr ou du cyclope aveuglé, qui foncent au hasard ; la volonté n'a pas d'effet déraisonnable au sens du concept axiologique de la raison, et ne peut d'ailleurs absolument avoir aucun effet, à moins de recevoir un *contenu* quelconque qui ne lui est jamais inhérent ; car elle n'est rien d'autre que l'une des formes psychologiques (comme l'être, le devoir, l'espérer, etc.) dans lesquelles des contenus vivent en nous, elle est l'une de ces catégories (qui se réalisent psychiquement semble-t-il dans des sensations musculaires ou autres l'accompagnant), où nous faisons entrer le contenu du monde, en soi purement idéel, afin qu'il prenne pour nous une signification pratique. Ainsi, pas plus que la volonté (simple désignation d'une forme, ayant pris une certaine autonomie) ne choisit d'elle-même un quelconque contenu déterminé, il ne peut sortir de la pure conscience des contenus universels, c'est-à-dire de l'intellectualité, une quelconque assignation de but. Au contraire, à la complète indifférence de ces contenus, n'offrant aucune possibilité de prévision, vient s'ajouter en un point donné la marque de la volonté. Et une fois que cela a eu lieu, se produit alors, d'une manière tout à fait logique, déterminée par les lois objectives, le transfert de la volonté sur d'autres représentations, liées par la causalité à la première, et qui passent désormais pour les « moyens » de ce « but final ». Partout où nous sommes guidés par l'intellect, nous sommes absolument dépendants, car il ne nous guide qu'à travers les connexions objectives des choses, il est la médiation par laquelle le vouloir s'adapte à l'être autonome. Si nous prenons le calcul des moyens dans toute sa rigueur et si nous nous tenons à ce concept, alors nous sommes des êtres purement théoriques, absolument non-pratiques. Le vouloir accompagne la série de nos réflexions simplement comme un point d'orgue ou bien comme le présupposé général d'un domaine, ne pénétrant pas les détails et les circonstances de son contenu, mais faisant cependant affluer vie et réalité.

Le nombre et la longueur des séries de moyens constituant le contenu de notre activité évoluent donc proportionnellement à l'intellectualité, ce représentant subjectif de l'organisation

objective du monde. Etant donné que chaque moyen en tant que tel est totalement indifférent, toutes les valeurs affectives s'attachent, dans la pratique, aux buts, aux points d'arrêt de nos actions, qui, une fois atteints, ne rayonnent plus dans l'activité mais seulement dans la réceptivité de notre âme. Plus notre vie pratique compte de ces stations terminus, plus la fonction de l'affect va donc s'activer, comparé à celle de l'intellect. L'impulsivité et l'abandon aux affects, si souvent évoqués à propos des peuples primitifs, sont sûrement en connexion avec la brièveté de leurs séries téléologiques. Le travail pour la subsistance n'a pas chez eux cette cohésion des éléments que, dans des cultures plus évoluées, crée la « profession » traversant toute une vie et lui conférant une unité ; il consiste en des séries d'intérêts simples qui, pour atteindre leur but, usent de moyens relativement peu nombreux ; à cela contribue tout particulièrement l'immédiateté des efforts pour se procurer la nourriture, laquelle ensuite, dans des conditions plus évoluées, fait place presque toujours à des séries finalisées à éléments multiples. Dans ces circonstances, la représentation et la jouissance des buts finaux sont relativement plus fréquentes, la conscience des liaisons objectives et de la réalité (l'intellectualité) entre plus rarement en fonction que les affects caractéristiques accompagnant et la représentation immédiate, et l'arrivée réelle des buts finaux. Au Moyen Age encore, par l'importance de sa production pour l'autoconsommation, par la nature de ses activités artisanales, par la multiplicité et l'étroitesse des associations, avant tout par l'Eglise, on trouvait dans l'activité finalisée un plus grand nombre de satisfactions définitives qu'à l'époque présente, où les détours et les préparatifs pour y parvenir grandissent à l'infini, où la finalité du moment se situe tellement souvent au-delà du moment lui-même, voire au-delà de l'horizon de l'individu. Pour mener à bien cet allongement des séries, l'argent crée d'abord un intérêt commun, central, au-dessus de séries généralement éloignées les unes des autres, et les met ainsi en liaison, de sorte que l'une peut devenir la préparation d'une autre qui lui est, concrètement, tout à fait étrangère. (Par exemple, quand le bénéfice monétaire de l'une, et donc cette série dans sa totalité, sert à l'entreprise de l'autre.) Mais l'essentiel demeure cette réalité universelle, dont le mode d'apparition a déjà été exposé plus haut, que l'argent est partout ressenti comme fin et rabaisse un nombre extraordinaire

de choses ayant à proprement parler le caractère de fins en soi, au simple rang de moyens. Etant donné que l'argent lui-même est partout et qu'il est moyen pour tout, les contenus de l'existence se trouvent insérés dans d'énormes connexions téléologiques dans lesquelles il n'est pas de premier ni de dernier. Et comme l'argent mesure toutes les choses avec une objectivité impitoyable, que leur mesure axiologique ainsi obtenue détermine leurs associations, cela donne un tissu de contenus vitaux concrets et personnels qui, par ses enchaînements ininterrompus et sa stricte causalité, se rapproche du cosmos régi par les lois de la nature ; la cohésion en est assurée par la valeur monétaire baignant tout dans ses flux, comme celle de la nature est assurée par l'énergie animatrice de toutes choses : cette énergie, tout comme la valeur monétaire, revêt mille formes, mais, par la régularité de son être propre et la réversibilité de chacune de ses conversions, elle met toute chose en liaison avec toutes les autres et fait de chacune la condition de l'autre. Enfin, de même que tous les aspects affectifs ont disparu de l'aperception des processus naturels et ont été remplacés par l'intelligence une et objective, de même les objets et les enchaînements de notre monde pratique, formant de plus en plus de séries connexes, excluent les interventions du sentiment, qui s'insèrent seulement aux points terminaux de la chaîne téléologique ; ils ne sont plus qu'objets de l'intelligence qui nous guide dans leur utilisation. Transformation grandissante de tous les éléments de la vie en moyens, association mutuelle de séries généralement conclusives (avec des buts qui portent en eux leur propre satisfaction) en un complexe d'éléments relatifs : tout cela n'est pas seulement la vue qui correspond, dans la pratique, à la connaissance causale grandissante de la nature et à la métamorphose de son absolu en relativités ; mais en outre, puisque toute structure des moyens est, pour ce qui nous occupe ici, une liaison causale à rebours, le monde de la pratique devient ainsi de plus en plus aussi un problème pour l'intelligence, ou, plus exactement : les éléments de notre agir, dans notre représentation, évoluent, objectivement et subjectivement, en liaisons calculables, rationnelles, excluant ainsi de plus en plus les intonations et les décisions sentimentales, qui n'interviennent que dans les césures du processus vital, dans les buts finaux qui s'y trouvent.

Cette relation entre la signification de l'intellect et de l'argent

pour l'existence permet d'abord de déterminer négativement les époques ou domaines d'intérêts où règnent les deux : à savoir, par une certaine absence de caractère. Si vraiment caractère signifie que des personnes ou des choses sont fixées délibérément sur un mode d'existence individuel, à la différence et à l'exclusion de tous les autres, alors l'intellect en tant que tel ignore tout de cela : car il est le miroir indifférent de la réalité, dans laquelle tous les éléments ont mêmes droits, parce que leur droit consiste uniquement dans leur être réel. Assurément, les intellectualités des hommes présentent aussi des différences de caractère ; mais à y regarder de près, ce sont seulement des différences de niveau (profondeur ou superficialité, étendue ou étroitesse), ou des différences qui naissent avec l'apport d'autres énergies psychiques, le sentir ou le vouloir. L'intellect, d'après son pur concept, est absolument dépourvu de caractère, non pas dans le sens où manquerait une qualité proprement nécessaire, mais parce qu'il est situé tout à fait au-delà de cette partialité opératrice des choix, qui constitue le caractère. Visiblement, c'est justement la même absence de caractère que présente l'argent. De même qu'il est en soi et pour soi le reflet mécanique des rapports de valeur entre les choses et se présente uniformément à toutes les parties, de même à l'intérieur des activités financières toutes les personnes sont d'égale valeur, non pas que chacune ait de la valeur, mais parce qu'aucune n'en a, l'argent étant le seul à en avoir. Cependant, l'absence de caractère de l'intellect, comme celle de l'argent, va en général au-delà de cette pure négativité. Nous exigeons de toutes les choses, sans doute souvent sans droit objectif à le faire, la détermination du caractère, et nous en voulons à l'homme purement théorique de ce que sa compréhension de tout l'incite à tout pardonner : une objectivité qui conviendrait sans doute à un Dieu, mais en aucun cas à un être humain, qui se met ainsi en contradiction flagrante avec les suggestions de sa nature comme avec son rôle dans la société. Ainsi nous en voulons à l'énergie monétaire quand elle met sa valeur centrale à la disposition de la machination la plus misérable, comme un instrument totalement docile ; car, le fait qu'elle ne le prête pas moins à l'entreprise la plus hautement sensée ne répare pas cela : au contraire, il met crûment en lumière la totale contingence dans le rapport entre la série des opérations monétaires et celle de nos concepts axiologiques

supérieurs, l'absurdité de l'un si on le mesure à l'autre. Le singulier aplatissement de la vie affective dont on parle à propos du temps présent, comparé à la vigoureuse et rude partialité des époques antérieures ; la facilité de la compréhension sur le plan intellectuel, même entre humains ayant les natures et les positions les plus divergentes (tandis qu'une personnalité comme Dante, aussi éminente intellectuellement, et aussi intéressée par la théorie, peut encore déclarer qu'à certains défenseurs d'une théorie adverse, on ne répond pas par des arguments mais avec le couteau) ; la tendance à la conciliation, naissant de l'indifférence envers les questions fondamentales de la vie intérieure, au plus haut point envers celles du salut de l'âme qui ne peuvent se trancher par la raison ; jusqu'à l'idée de la paix universelle, particulièrement cultivée dans les sphères libérales, supports historiques de l'intellectualisme et de la circulation monétaire : tout ceci résulte, comme conséquence positive, de ce trait négatif qu'est l'absence de caractère. Au faîte de la circulation monétaire, cette absence de couleur devient pour ainsi dire la couleur des contenus professionnels. Dans les métropoles modernes, il existe nombre de métiers dont l'activité ne présente pas de forme objective bien tranchée : ainsi certaines catégories d'agents, les commissionnaires, toutes ces existences non définies des grandes villes, vivant au fil des occasions les plus diverses de gagner quelque chose, que leur offre le hasard. Chez eux la vie économique, le tissu des séries téléologiques, n'ont absolument aucun contenu précis à indiquer, en dehors de gagner de l'argent : l'argent, cet absolument non déterminé, est pour eux le point ferme autour duquel oscille leur activité, avec une latitude sans limite. C'est là une manière particulière de travail « non qualifié », auprès de quoi ce que l'on désigne ordinairement comme tel se révèle cependant être encore du travail qualifié : en effet, le fait que l'essence de ce dernier consiste purement en un travail musculaire, avec une complète prépondérance du *quantum* d'énergie dépensée sur la forme dans laquelle il se manifeste, donne à ce travail des travailleurs les plus bas placés une coloration spécifique sans laquelle demeureraient simplement impossibles les tentatives (récemment faites en Angleterre) pour les organiser en syndicats. Ces autres existences, en quête d'occasions de gains les plus divergentes, sont bien davantage privées de toute détermination *a priori* de leurs

contenus de vie, à la différence du banquier, chez qui l'argent n'est pas seulement le but final mais aussi le *matériau* de l'activité, ce par quoi il peut tout à fait engendrer des directives particulières, bien fixées, et des intérêts spécifiques, traits caractéristiques d'une profession déterminée. Dans ces existences problématiques, les voies menant à l'argent comme but dernier ont finalement dépouillé toute unité ou parenté concrète. Le nivellement imposé par le but monétaire aux activités et intérêts particuliers est ici à son maximum, la détermination et la coloration que la personnalité pourrait recevoir de par ses activités économiques sont abolies. Or, pour rencontrer quelque succès, manifestement, une telle existence a besoin d'une intellectualité, voire de possibilités inhabituelles, notamment sous la forme appelée « astuce », par quoi on entend une intelligence avisée, indépendante de toute fixation par les normes de la chose ou de l'idée, et inconditionnellement mise au service de l'intérêt personnel respectif. A ces « professions » dépourvues de vocation, c'est-à-dire sans cette ligne idéelle ferme reliant la personne à un contenu de vie, on comprend que soient disposés les humains absolument déracinés et on comprend aussi que pèse sur eux le soupçon de manque de fiabilité ; de même qu'en Inde déjà il arrive que le nom pour commissionnaire, intermédiaire, soit en même temps devenu le nom pour *who lives by cheating his fellow-creatures*. Ces existences des grandes villes qui ne veulent gagner de l'argent que d'une manière quelconque, tout à fait non pré-conçue, et ont d'autant plus besoin pour cela de la fonction générale de l'intellect qu'aucune connaissance objective spécifique n'entre en ligne de compte pour elles, de telles existences fournissent un important contingent à ce type de personnalités peu sûres, difficiles à saisir et à situer parce que leur mobilité et la multiplicité de leurs talents leur épargne pour ainsi dire de se fixer dans une situation quelconque. L'argent et l'intellectualité ont en commun ce caractère non-préconçu ou manque de caractère : c'est la condition préalable des phénomènes qui ne pourraient se développer sur aucun autre terrain que le champ limitrophe de ces deux puissances.

Au regard de ces traits caractéristiques de l'économie monétaire, la violence des luttes économiques modernes, dans lesquelles il n'est pas de pardon, n'est qu'une contradiction apparente, étant donné qu'elles sont déclenchées par l'intérêt

immédiat pour l'argent. En effet, non seulement celles-ci se déroulent dans une sphère objective où la personnalité est importante moins comme caractère que comme support d'une potentialité économique concrète déterminée, et où le concurrent ennemi mortel d'aujourd'hui est le confrère dans le cartel de demain ; mais surtout : les déterminations d'un domaine, vers l'intérieur, peuvent être absolument hétérogènes à ses déterminations vers un extérieur situé sous son influence. Ainsi une religion peut être, parmi ses adeptes et dans sa doctrine, le pacifisme même et cependant extrêmement belliqueuse et cruelle, tant vis-à-vis des hérétiques que des forces vitales qui lui sont proches ; ainsi un être humain peut susciter chez d'autres des sentiments et des pensées totalement hétérogènes à ses propres contenus de vie, de sorte qu'il donne ce qu'il ne possède pas lui-même ; ainsi une tendance artistique peut être tout à fait naturaliste selon sa propre conviction et sa propre idée de l'art, se situant vis-à-vis de la nature dans un rapport d'immédiateté et de reproduction pure et simple ; et cependant, le seul fait qu'il existe un tel fidèle abandon à la réalité phénoménale et un effort artistique pour en rendre le reflet, représente dans les systèmes de la vie un moment d'idéal absolu et, comparé à ses autres composantes, s'élève bien au-delà de toute réalité naturaliste. De même que l'acuité des controverses théorico-logiques ne peut empêcher l'intellectualité d'être un principe de conciliation (en effet, dès que la dispute est passée du contraste des affects, des vouloirs ou des axiomes indémontrables, admissibles seulement affectivement, à la discussion théorique, elle doit en principe pouvoir se régler) ; de même les luttes d'intérêts dans l'économie monétaire n'empêchent pas celle-ci d'être cependant un principe d'indifférence, d'élever les antagonismes au-delà du niveau proprement personnel, et de leur offrir un terrain sur lequel finalement un accord est toujours possible. Assurément, le traitement purement raisonnable des hommes et des objets a quelque chose de cruel : non pas en tant que pulsion positive mais simplement du fait que sa rigueur purement logique demeure étrangère aux égards, à la bienveillance, aux tendresses ; c'est pourquoi aussi, parallèlement, l'homme exclusivement intéressé par l'argent ne comprend généralement pas du tout qu'on lui fasse reproche de cruauté et de brutalité, car il est conscient seulement de la simple logique et de la pure objectivité de son

procédé, dépourvu de toute malveillance. Dans tout cela il faut retenir qu'il s'agit seulement de l'argent en tant que *forme* des mouvements économiques, lesquels pourront donc prendre des traits tout à fait divergents, provenant d'autres contenus et motifs. On peut désigner cet au-delà des déterminations de caractère dans lequel l'intellectualité et l'économie monétaire placent l'existence en dépit de toutes leurs autres conséquences propres à accuser les oppositions, comme l'objectivité du style de vie. Ce n'est pas un trait venu s'ajouter à l'intelligence, mais son essence-même ; c'est la seule manière pour l'être humain de gagner un rapport aux objets qui ne soit pas déterminé par les contingences du sujet. Même en admettant que toute la réalité objective soit déterminée par les fonctions de notre esprit, nous appelons précisément intelligentes les fonctions qui la font apparaître comme objective, au sens spécifique du terme, quand bien même l'intelligence elle-même est animée et dirigée par d'autres forces. Le plus brillant exemple de ces connexions, c'est Spinoza : le comportement par rapport au monde le plus objectif qui soit ; l'exigence que tout acte particulier de l'intériorité soit le prolongement harmonieux des nécessités de l'existence universelle ; partout l'interdiction faite aux mouvements imprévisibles de l'individualité de briser la structure logico-mathématique de l'unité du cosmos ; la fonction qui porte cette image de l'univers et ses normes, purement intellectuelle ; cette conception du monde elle-même bâtie subjectivement sur la simple compréhension des choses, et cela suffisant pour combler ses exigences ; cette intellectualité elle-même en tout cas basée sur un mode de sentir profondément religieux, sur une relation entièrement supra-théorique au fondement des choses, mais qui n'intervient jamais dans le domaine particulier du processus intellectuel clos sur lui-même. En gros, on retrouve cette même connexion chez le peuple indien. On rapporte que, dans les temps reculés comme dans les temps modernes, entre les armées combattantes des Etats indiens, le paysan peut tranquillement cultiver son champ sans être incommodé par l'un des belligérants, car il est le « bienfaiteur commun, pour l'ami et pour l'ennemi ». Manifestement nous avons là le degré extrême dans le traitement objectif des choses pratiques : les pulsions subjectives apparaissant comme naturelles sont entièrement exclues en faveur d'une *praxis* qui correspond uniquement à la

signification objective des éléments, la différenciation du comportement n'obéit plus qu'à une adéquation objective au lieu d'obéir aux pulsions de la passion personnelle. Mais ce peuple était également complètement axé vers l'intellect : par l'acuité logique, par la profondeur méditative de sa construction du monde, voire même par l'austère rationalité jusque dans les gigantesques créations de son imaginaire et dans ses idéaux éthiques les plus sublimes, il l'emportait, dans les temps anciens, sur tous les autres peuples, aussi sûrement qu'il était en retard sur beaucoup d'entre eux, en ce qui concerne la chaleur rayonnante de la vie sentimentale proprement dite et l'énergie de la volonté ; il était devenu simple spectateur et constructeur rationnel du cours du monde — le fait qu'il soit devenu cela, reposait toutefois sur d'ultimes décisions du sentiment, sur une incommensurabilité de la souffrance, grandie jusqu'au sentiment métaphysico-religieux de sa nécessité cosmique, parce que le particulier ne pouvait en venir à bout, ni à l'intérieur de la province sentimentale elle-même, ni par les diversions d'une énergique *praxis* de l'existence.

Cette objectivité de la constitution de la vie ressort précisément elle aussi de sa relation à l'argent. J'ai montré dans un contexte antérieur à quel point le commerce représente déjà une élévation au-dessus de la subjectivité originelle, indifférenciée. Il y a encore aujourd'hui en Afrique ou en Micronésie des peuples qui ne connaissent pas d'autre type de changement de propriété que le vol ou le cadeau. Mais de même que l'homme supérieur voit naître pour lui, à côté et au-dessus des instincts subjectivistes d'égoïsme et d'altruisme (alternative dans laquelle malheureusement l'éthique continue d'enfermer les motivations des humains), des intérêts objectifs : une manière de se sacrifier ou de s'obliger qui n'ont rien à voir avec des rapports subjectifs, mais relèvent d'adéquations et d'idéaux en rapport avec le concret ; de même, au-delà de l'impulsivité égoïste du vol, et de l'altruisme non moins impulsif du cadeau, se développe le changement de propriété répondant aux normes de justesse et de justice objectives : l'échange. Mais l'argent présente le moment de l'objectivité inhérent aux actes d'échanges pour ainsi dire détaché de tout contexte et personnifié dans une figure autonome, puisqu'il est indépendant de toutes qualifications unilatérales propres aux objets particuliers à échanger et qu'il n'a donc, de

lui-même, aucune relation plus décisive à telle subjectivité économique plutôt qu'à telle autre : exactement comme la loi théorique présente l'objectivité du processus naturel dans son être-pour-soi, face à laquelle chaque cas particulier qu'il détermine apparaît comme contingent, le pendant du subjectif dans l'humain. Le fait que les diverses personnalités aient cependant les rapports internes à l'argent les plus divers prouve bien, justement, qu'il se situe au-delà de toute particularité subjective ; et il a cela en commun avec les autres grandes forces historiques, pareilles à de vastes lacs où l'on peut puiser, sur chaque rive, tout ce que la forme et la taille du récipient apporté permet de puiser. L'objectivité dans le comportement réciproque des humains (elle n'est bien sûr que le façonnement d'un matériau livré, à l'origine, par des énergies subjectives, mais qui finalement, de façon autonome, perdure et crée des normes), cette objectivité-là trouve dans les intérêts purement économico-monétaires son expression la plus intégrale. Ce qui est cédé contre argent va à qui en donne le plus, qu'importe ce qu'il est ou qui il est par ailleurs ; mais là où entrent en jeu d'autres équivalents, quand on se défait d'une possession pour l'honneur, pour un service ou pour de la reconnaissance, on regarde la qualité de la personne à laquelle on donne. Et inversement, quand j'achète moi-même pour de l'argent, m'est indifférente la personne à qui j'achète ce que je désire et dont le prix me convient ; mais quand l'acquisition se fait au prix d'un service rendu, d'un engagement personnel dans une relation interne et externe, alors on examine de près à qui on a affaire, car nous n'aimons pas donner de nous au premier venu autre chose que de l'argent. La note figurant sur les bons de caisse, selon laquelle la valeur en est payée au porteur « sans examen de légitimation » est caractéristique de l'objectivité avec laquelle on procède en matière d'argent. Dans ce domaine, on rencontre même chez un peuple bien plus passionné que le peuple indien un phénomène qui correspond à cette exemption du paysan des activités guerrières : chez quelques tribus indiennes, le commerçant peut se déplacer sans être importuné et faire du commerce dans des tribus qui sont sur pied de guerre avec la sienne propre ! L'argent place ainsi certaines activités et relations humaines en dehors de la subjectivité de l'homme, tout comme la vie psychique, dans la mesure où elle est purement intellectuelle, quitte la subjectivité

personnelle pour entrer dans la sphère de l'objectivité que maintenant elle reflète. Alors s'instaure visiblement un rapport de supériorité. Tout comme celui qui a l'argent est supérieur à celui qui a la marchandise, l'homme intellectuel, en tant que tel, possède un certain pouvoir vis-à-vis de celui qui vit davantage dans les affects et les pulsions. En effet, même si la personnalité du second est, dans sa totalité, plus précieuse, même si ses énergies en dernière instance l'emportent sur celles du premier, il est plus unilatéral, plus engagé, il a davantage de préjugés, il ne possède pas le regard souverain et les possibilités d'utiliser sans entrave tous les moyens de la *praxis* dont dispose l'homme purement rationnel. Partant de ce moment de supériorité, où argent et intellectualité coïncident dans leur objectivité en face de chaque contenu de vie individuel, Comte a placé les banquiers à la tête du gouvernement temporel de son Etat futur, parce qu'ils constituaient la classe regroupant les fonctions les plus universelles et les plus abstraites. Cette corrélation se perçoit déjà dans les associations des compagnons du Moyen Age où d'habitude le caissier est en même temps le président de la confrérie.

Mais à cette justification de la corrélation entre intellectualité et économie monétaire, qui se fonde sur l'objectivité et l'indétermination caractérologique communes aux deux, s'oppose résolument une contre-instance. En effet, à côté de cette objectivité impersonnelle propre à l'intelligence en fonction de ses contenus, il existe justement une relation extrêmement étroite entre cette intelligence d'une part et d'autre part l'individualité et tout le principe de l'individualisme ; de son côté l'argent a beau transformer les processus impulsifs et subjectifs en normes supra-personnelles et objectives, il n'en est pas moins le lieu d'implantation de l'individualisme et de l'égoïsme économiques. Ici nous avons manifestement devant nous des ambiguïtés et des imbrications de concepts qu'il convient d'analyser clairement pour comprendre le style de vie qu'ils peuvent dénoter. Ce double rôle joué aussi bien par l'intellect que par l'argent devient compréhensible dès que l'on fait la distinction entre son contenu, la teneur concrète de son être, et la fonction qui le porte, ou encore l'utilisation qui en est faite. Au premier sens, l'intellect a un caractère nivelé, on pourrait dire communiste. D'abord parce que l'essence de ses contenus est qu'ils sont universellement

communicables et que, en supposant qu'ils soient exacts, chaque esprit quelque peu formé doit pouvoir se laisser convaincre par eux — ce qui n'a aucune analogie dans les domaines de la volonté et du sentiment. Dans ces derniers, tout transfert de la même constallation intérieure dépend de la constitution psychique apportée par l'individu et ne cédant pas facilement à toute espèce de contrainte ; face à elle, il n'est pas de *preuves*, comme celles dont dispose l'intellect, du moins en principe, pour répandre la même conviction dans l'ensemble des esprits. La capacité d'apprendre qui lui appartient à lui seul signifie qu'on se trouve à un niveau commun à tous. De plus, les contenus de l'intelligence, abstraction faite de complications tout à fait contingentes, ne connaissent pas cette intolérance jalouse que les contenus de la vie pratique possèdent si souvent. Certains sentiments, par exemple ceux qui dépendent de la relation entre un moi et un toi, se verraient totalement privés d'être et de valeur s'ils devaient de la même façon être livrés en partage au grand nombre ; pour certains buts de la volonté, il est absolument essentiel que les autres personnes soient exclues tant de leur quête que de leur obtention. Par contre, les représentations théoriques ressemblent, comme on l'a si bien dit, à la torche dont la lumière ne diminue pas du fait que l'on s'en sert pour allumer autant de torches que l'on veut ; l'infinité potentielle de leur extension, n'ayant aucune influence sur leur signification, les soustrait plus que tous les autres contenus de la vie à la possession privée. Enfin, par leur solidité, elles se présentent d'une manière qui exclut toutes les contingences individuelles de la réception de leur contenu, du moins en principe. Nous n'avons absolument aucune possibilité de fixer des mouvements affectifs et des énergies volontaires de manière si totale et si claire que chacun à tout instant puisse s'en saisir à nouveau et, guidé par la figure objective, reproduire à tout moment le même processus intérieur ; pour une telle opération nous ne possédons de moyen suffisant, relativement indépendant de la disposition individuelle, que vis-à-vis de contenus intellectuels, avec le langage des concepts et de leur enchaînement logique. Or la signification de l'intellect se développe dans une toute autre direction dès que les forces historiques concrètes se mettent à disposer des réalités et possibilités abstraites de son propre contenu. D'abord, la validité universelle de la connaissance justement, et donc son irrésistible

pénétration, en font une arme terrible à la disposition des intelligences en quelque façon supérieures. Contre une volonté supérieure, peuvent se défendre au moins les natures non influençables ; devant une logique supérieure, on ne peut échapper qu'en répétant obstinément : je ne veux pas, avouant cependant par là-même sa propre faiblesse. En outre, si les grandes décisions interhumaines partent certes des énergies supra-intellectuelles, le combat quotidien pour l'être et l'avoir, lui, est généralement réglé par la quantité d'intelligence qu'on peut y investir. La force d'une intelligence plus grande repose justement sur le caractère communiste de ce qui fait sa qualité : parce que, de par son contenu, elle est l'universellement valable, partout actif et reconnu, un simple *quantum* d'elle, auquel quelqu'un peut avoir accès par ses propres dispositions, procure une avance plus inconditionnelle que ne pourrait le faire une possession qualitativement plus individuelle, cette dernière n'étant pas partout utilisable précisément à cause de son individualité, et ne trouvant donc pas en tout point du monde pratique un domaine quelconque où régner. Ici comme ailleurs, c'est justement sur le terrain des droits égaux pour tous que les différences individuelles sont portées à leur plein développement et à leur pleine utilisation. La représentation et l'ordre purement rationnels des conditions humaines, renonçant aux accents non démontrables du vouloir et du sentir, ne connaissent pas de différence *a priori* entre les individus : aussi n'ont-ils pas de raison de rogner à celle qui apparaît *a posteriori* quoi que ce soit de l'extension qu'elle peut prendre d'elle-même (ce qui arrive si fréquemment, par les obligations sociales comme par les sentiments d'amour et de pitié). C'est pourquoi la conception rationaliste du monde (qui, impartiale comme l'argent, a nourri également la conception socialiste de l'existence) est devenue l'école de l'égoïsme des temps modernes et du triomphe brutal de l'individualité. Pour la conception courante (plutôt superficielle), le moi est, en pratique comme en théorie, la base évidente et l'incontournable intérêt premier ; toute motivation altruiste ne passe pas pour tout aussi naturelle et autochtone, mais pour tardive et quasi artificiellement implantée. Aussi l'action au service de l'intérêt égoïste paraît-elle proprement et simplement « logique ». Tout don ou sacrifice de soi semble avoir sa source dans les forces irrationnelles du sentiment et de la

volonté, à telle enseigne que les hommes de simple raison ont coutume d'ironiser là-dessus, y voyant la preuve d'un manque d'esprit avisé, ou de dénoncer les détours d'un égoïsme dissimulé. Assurément, il y a déjà là une erreur, parce que la volonté égoïste elle aussi est volonté, aussi bien que l'altruiste, et ne peut pas plus que celle-ci être extirpée du simple mode de pensée rationnel ; ce dernier, comme nous l'avons vu, ne peut jamais fournir que les moyens, pour une chose ou l'autre, tout en demeurant complètement indifférent au but pratique qui les choisit et les réalise. Mais cette liaison entre l'intellectualité pure et l'égoïsme pratique est une représentation vraiment fort répandue, elle doit donc avoir quelque réalité, sinon de par cette prétendue logique immédiate, du moins par de quelconques détours psychologiques. Or, ce n'est pas seulement cet égoïsme à proprement parler éthique, mais aussi l'individualisme social qui apparaît comme le corrélat de l'intellectualité. Tout collectivisme, créant une nouvelle unité de vie à partir et au-dessus des individus, semble, à la froide raison, comporter quelque chose de mystique, d'impénétrable pour elle à partir du moment où elle ne peut justement pas le réduire à la simple somme des individus : de même pour elle l'unité vitale de l'organisme, dans la mesure où elle ne peut pas comprendre ce dernier comme un mécanisme résultant de l'addition de ses parties. C'est pourquoi au rationalisme du XVIII[e] siècle, culminant dans la Révolution, est lié un individualisme rigoureux et c'est seulement l'opposition contre le premier, conduisant de Herder au romantisme, qui, en reconnaissant les potentialités affectives supra-individuelles de la vie, a reconnu aussi les collectivités supra-individuelles comme des unités et des réalités historiques. La validité universelle de l'intellectualité en fonction de ses contenus, qui vaut donc pour toute intelligence individuelle, agit dans le sens d'une atomisation de la société ; chaque individu apparaît, tant au moyen d'elle qu'à partir d'elle, comme un élément fermé sur soi auprès de chaque autre individu, sans que cette généralité abstraite puisse de quelque façon passer à une généralité concrète, dans laquelle l'individu pourrait alors former une unité de concert avec les autres. Enfin les connaissances théoriques, avec leur accessibilité intrinsèque et leur capacité à être re-pensées, qui ne peuvent dans leur principe se refuser à personne comme certains affects ou

vouloirs, ont une rigueur logique qui vient complètement inverser leur résultat pratique. D'abord cette accessibilité universelle fait précisément que des circonstances totalement extérieures à la qualification personnelle peuvent décider de l'utilisation pratique de celle-ci : cela conduit à l'énorme prépondérance de l'homme « cultivé », le plus stupide soit-il, sur le plus intelligent des prolétaires. L'égalité apparente avec laquelle le matériau culturel s'offre à tous ceux qui veulent s'en saisir est en réalité une sanglante farce : exactement comme ces autres libertés des doctrines libérales qui, certes, n'interdisent pas au particulier l'accès à des biens de toutes sortes, mais passent sous silence que seul celui qui est déjà favorisé par de quelconques circonstances possède la possibilité de se les approprier. Or, comme les contenus de la culture (malgré, ou plutôt à cause de leur universelle mise à disposition), ne s'approprient que par activité individuelle, ils engendrent l'aristocratie la plus inattaquable parce que la plus insaisissable, une différence entre le haut et le bas qui ne peut, à l'instar d'une différence socio-économique, s'effacer par décret ou par révolution, pas plus que par la bonne volonté des gens concernés ; Jésus a pu dire à son riche disciple : donne ton bien aux pauvres, mais non pas : donne ta culture aux humbles. Il n'est pas de privilège qui apparaisse aussi inquiétant à l'infériorisé, et en présence duquel il se sente intimement aussi brimé et désarmé, que le privilège de la culture ; c'est pourquoi aussi certains efforts vers l'égalité pratique ont, si souvent et en de si nombreuses variations, abhorré la culture intellectuelle : depuis Bouddha, les Cyniques, certains phénomènes du christianisme, jusqu'à ce mot de Robespierre : « Nous n'avons pas besoin de savants*. » A cela s'ajoute ce fait très essentiel que la fixation des connaissances par la langue et l'écriture (qui sont, dans l'abstrait, le support de leur nature communiste) rend possible leur accumulation et notamment leur intensification, à tel point que sous ce rapport le fossé entre le haut et le bas ne cesse de s'élargir. L'homme doué intellectuellement et libéré des soucis matériels aura d'autant plus de chances de s'élever au-dessus de la masse que la matière culturelle disponible est plus importante et plus condensée. Certes le prolétaire a aujourd'hui accès à maint confort et maintes jouissances culturelles autrefois

* En français dans le texte. *(NdT.)*

interdites pour lui, mais en même temps, surtout si nous regardons plusieurs siècles ou millénaires en arrière, le fossé qui sépare son mode de vie de celui des classes supérieures est devenu bien plus profond : ainsi l'élévation générale du niveau des connaissances ne produit aucun nivellement général, mais tout le contraire de cela.

Si je suis entré dans le détail de toutes ces explications, c'est que les contradictions présentées par le concept de l'intellectualité trouvent leur analogie exacte dans l'argent. Ainsi aident à comprendre l'argent, non seulement son interaction avec l'intelligibilité, par quoi leurs formes deviennent entre elles ressemblantes, mais aussi sans doute la référence implicite à un principe commun aux deux, situé plus profond, sur quoi est fondée l'égalité de leur évolution : il s'agirait de cette constitution ou atmosphère fondamentale des éléments historiques, qui les modèle, et fait leur style. Dans les chapitres précédents, il a été décrit combien l'argent, sur la base de son omni-accessibilité et de son objectivité fondamentales, sert cependant à la formation de l'individualité et de la subjectivité ; et comment justement, de par son omni-égalité constante, son caractère qualitativement communiste, toute différence quantitative conduit aussitôt avec lui à des différences qualitatives. Mais il se montre également ici dans toute l'extension de sa puissance, incomparable à tout autre facteur culturel, procurant les mêmes droits aux tendances vitales les plus opposées : en tant que concentration de l'énergie culturelle purement formelle, pouvant venir s'ajouter à n'importe quel contenu pour l'intensifier dans sa direction propre et le mener à sa présentation la plus pure. C'est pourquoi je ne relèverai que quelques-unes de ses analogies spécifiques avec l'intellectualité, par exemple : dès que sa fonction et son utilisation entrent en jeu, l'impersonnalité et l'universalité de son être abstrait, objectif, se mettent au service de l'égoïsme et de la différenciation. La rationalité et la logique qui sont apparues dans l'égoïsme caractérisent aussi l'exploitation totale et brutale de la possession monétaire. Nous avons constaté plus haut, comme caractéristique de l'argent comparé aux autres possessions, qu'il ne comporte en lui aucune indication d'une quelconque manière déterminée d'être utilisé et donc pas la moindre retenue susceptible de lui rendre telle ou telle utilisation plus lointaine, ou plus difficile qu'une autre ; dans chacune de

celles qui se présentent, il s'investit intégralement, sans qu'un rapport entre sa qualité et celle des objets réels puisse spécialement le stimuler ou le détourner ; en cela il est comparable aux formes logiques, se prêtant de la même façon à n'importe quel contenu, à son évolution et à ses combinaisons, pour accorder ainsi autant de chance de recevoir présentation et exactitude formelle à la chose objectivement la plus insensée et la plus pernicieuse, qu'à la plus précieuse ; et il est non moins analogue aux schémas du droit, à qui trop souvent manquent les garde-fous pour empêcher que la plus grande injustice matérielle ne se pare des attributs d'une justice formelle inattaquable. Et cette possibilité absolue d'utiliser les énergies de l'argent jusqu'à l'extrême, n'apparaît pas seulement comme une justification, mais pour ainsi dire comme une nécessité réelle inhérente à son concept logique. Etant donné qu'il ne comporte en soi ni directives ni inhibitions, il suit la pulsion subjective respectivement la plus forte, laquelle, dans les domaines de l'utilisation monétaire, est généralement aussi la pulsion égoïste. Ces représentations inhibantes : qu'à un certain argent « le sang colle » ou une malédiction s'attache, sont des sentimentalités que l'indifférence grandissante de l'argent (c'est-à-dire à mesure qu'il devient de plus en plus argent pur) va dépouiller de toute leur signification. La détermination purement négative selon laquelle l'utilisation de l'argent n'a aucune espèce de ménagements à prendre, d'ordre concret ou éthique (comme il découle d'autres types de possessions) évolue tout simplement vers une totale absence de ménagements comme mode de comportement tout à fait positif. Sa docilité, provenant de son complet détachement vis-à-vis d'intérêts, d'origines et de rapports particuliers, comporte comme conséquence apparemment logique l'invitation à ne s'imposer aucune contrainte dans les provinces de vie dominées par lui. Dans son absolue objectivité, qui provient justement de l'exclusion de toute unilatéralité, l'égoïsme rencontre table rase, comme il l'avait aussi rencontrée dans la pure intellectualité, pour la seule raison que ce mobile est logiquement le plus simple, le plus facile ; ainsi les puissances vitales purement formelles et indifférentes trouvent-elles en lui leur premier accomplissement pour ainsi dire par nature et affinité élective.

Non seulement, comme je l'ai évoqué plus haut, la forme

juridique en soi se rencontre avec la pure intellectualité et avec le trafic monétaire pour ne pas se refuser aux contenus objectivement et moralement les plus pervers ; mais encore, c'est le principe même de l'égalité des droits qui le premier culmine dans cette divergence entre forme et contenu réel. Tous trois, droit, intellectualité et argent se caractérisent par l'indifférence vis-à-vis de la particularité individuelle ; tous trois extraient, de la totalité concrète des mouvements vitaux, un facteur abstrait, général, qui se développe d'après des normes spécifiques et autonomes, et intervient depuis celles-ci dans le faisceau des intérêts existentiels, leur imposant sa propre détermination. En ayant ainsi le pouvoir de prescrire des formes et des directions à des contenus qui par nature leur sont indifférents, ils introduisent tous trois, inévitablement, dans la totalité de la vie, les contradictions qui nous occupent ici. Quand l'égalité s'empare des fondements formels des relations interhumaines, elle devient le moyen d'exprimer de la façon la plus aiguë et la plus fructueuse les inégalités individuelles ; en respectant les limites de l'égalité formelle, l'égoïsme a pris son parti des obstacles internes et externes et possède désormais, avec la validité universelle de ces déterminations, une arme qui, servant à chacun, sert aussi contre chacun. Les formes de l'égalité des droits caractérisent bien ce type-là, repris d'un côté par l'intellectualité dans la signification dépeinte plus haut, et de l'autre par l'argent : son accessibilité et sa validité universelles, son communisme potentiel écartent, pour ceux qui se trouvent en haut ou en bas ou au même niveau de l'échelle sociale, certaines barrières résultant de la séparation *a priori*, conformément aux classes sociales, des différentes sortes de possession. Tant que la propriété foncière et les métiers ou professions appartenaient à des classes déterminées, cela entraînait des obligations envers les inférieurs, des solidarités entre compagnons, des limitations allant de soi aux désirs des exclus : toutes choses qui ne se justifient plus aux yeux d'un rationalisme « éclairé », à partir du moment où toute possession est convertible en une valeur dont personne, en principe, ne peut se voir refuser l'acquisition illimitée, ce qui naturellement ne tranche absolument pas la question de l'accroissement ou de la diminution de l'égoïsme, globalement au cours de l'histoire.

Enfin, j'en viens à ce fait extrêmement caractéristique :

l'accumulation d'acquis intellectuels, accordant à celui qui est déjà favorisé de l'une ou l'autre façon une avance tout à fait disproportionnée qui ne cesse de se creuser, a elle aussi son analogie dans les accumulations du capital financier. La structure de l'économie monétaire, la manière dont l'argent obtient rentes et profits ont pour effet qu'à partir d'un certain niveau, il s'accroît comme de lui-même, sans que son propriétaire ait besoin de le faire fructifier par un travail proportionnel. Cela correspond à la structure des connaissances dans le monde culturel, qui, à partir d'un certain point, exigent du particulier une acquisition personnelle de plus en plus minime, parce que les contenus de savoir se présentent sous une forme condensée et de plus en plus concentrée à mesure qu'ils s'élèvent. Sur les sommets de la culture, tout nouveau pas en avant demande souvent, par rapport au rythme des acquisitions aux niveaux inférieurs, beaucoup moins de peine tout en apportant un bénéfice bien plus élevé de connaissances. L'objectivité de l'argent lui permet finalement un « travail » relativement indépendant des énergies de la personne, et dont les bénéfices, s'accumulant, conduisent comme automatiquement à d'autres accumulations, en proportions croissantes : de même l'objectivation des connaissances, l'affranchissement des résultats de l'intelligence vis-à-vis du procès de cette dernière, font que ces résultats s'accumulent en abstractions condensées, et que, est-on déjà assez haut placé, l'on peut cueillir comme des fruits ayant accompli leur procès de maturation sans notre aide.

Le résultat de tout cela, c'est que l'argent (qui, d'après son être immanent et ses déterminations conceptuelles, est une figure absolument démocratique, nivelée, excluant toute relation individuelle spéciale) se trouve précisément rejeté, de la façon la plus catégorique, par les efforts vers l'égalité universelle — la même conséquence à partir des mêmes présupposés, que nous avons déjà pu observer vis-à-vis de l'intellectualité. Dans ces deux provinces, universalité au sens du contenu logique et universalité au sens de la pratique sociale, se séparent. Ailleurs, elles vont souvent de pair : ainsi on a désigné comme l'essence de l'art (de manière exhaustive ou non) que son contenu présente les traits universels typiques des phénomènes, mais que par-là il en appelle aussi en nous aux mouvements psychiques typiques de l'espèce, et fonde son exigence fondamentale d'une reconnaissance

subjective universelle sur l'exclusion de tout l'individuel contingent inhérent à son objet. Ainsi, d'après leur concept, les figures de la religion transcendent toute particularité d'un façonnement terrestre, s'élevant à l'universel absolu, et acquièrent précisément par-là une relation à ce qu'il a de plus général, unissant tous les individus, dans le monde des humains ; elles nous délivrent du purement individuel en nous, en le ramenant par l'unité universelle de leur contenu aux traits fondamentaux ressentis comme les racines communes de tout l'humain. Il en est de même avec la morale au sens kantien : le mode d'agir qui supporte une généralisation logique sans entrer en contradiction avec soi-même, doit être en même temps un commandement moral, valable pour tout être humain sans considération de la personne ; le critère selon lequel on doit pouvoir penser la maxime pratique en tant que loi de la nature, c'est-à-dire son universalité conceptuelle objective, est ce qui décide de son universalité en tant qu'exigence morale pour tous les sujets. Dans d'autres figures, à l'opposé de celles-là, la vie moderne semble justement engendrer une tension entre l'universalité du contenu objectif et celle de la pratique personnelle. Certains éléments acquièrent une universalité de plus en plus grande de leur contenu, leur signification maîtrise un nombre de plus en plus élevé de particularités et de relations, leur concept englobe, indirectement ou directement, une part de plus en plus importante de la réalité ; ainsi le droit, les processus et les résultats de l'intellectualité, l'argent. Mais, allant de pair avec cela, c'est aussi leur accentuation en formes de vies subjectivement différenciées, c'est l'exploitation pour la *praxis* de l'égoïsme de leur signification expansive qui s'empare de toute manière d'intérêt, c'est le complet développement des différences personnelles grâce à ce matériau nivelé, universellement accessible et valable, qui n'offre donc aucune résistance à la volonté spécifique. La confusion et le sentiment d'une contradiction interne secrète, qui caractérisent sur tant de points le style de l'époque présente, relèvent en partie de ce déséquilibre, de cette opposition entre d'une part le contenu factuel, la signification objective de ces domaines et d'autre part leur utilisation et leur façonnement personnels du point de vue de l'universalité et de l'égalité.

A propos du style du temps présent, j'en arrive à un dernier

trait dont la rationalité rend visible l'influence de l'argent. Les fonctions spirituelles (qui permettent à l'époque moderne de composer avec le monde et de régler ses relations intimes, individuelles et sociales, avec lui) peuvent en grande partie se qualifier de calculatrices. Leur idéal cognitif est de concevoir le monde comme un grand exemple de calcul, de saisir les processus et les qualités des choses dans un système de chiffres, et Kant croit trouver dans les sciences de la nature autant de scientificité qu'on peut leur appliquer de mathématique. Or, non seulement le monde physique doit être dominé par l'intellect, au moyen de pesées et de mesures, mais c'est aussi la valeur même de la vie que le pessimisme et l'optimisme entendent définir à l'aide d'un calcul réciproque de la joie et de la douleur, aspirant, au moins comme à un idéal, à la fixation chiffrée de ces deux facteurs. Dans la même direction, on trouve la détermination fréquente de la vie publique par des décisions majoritaires. La mise en minorité de l'individu, parce que d'autres (cependant au départ simplement ses égaux en droits) sont d'un autre avis que lui, n'est nullement aussi évidente qu'il nous apparaît aujourd'hui ; d'anciennes règles du droit germanique ne la connaissent pas : celui qui ne se rallie pas à la décision de la communauté, n'est pas non plus lié par elle ; dans le conseil de la tribu des Iroquois, dans les Cortes aragonaises jusqu'au milieu du XVI[e] siècle, dans la diète polonaise et d'autres communautés encore, la mise en minorité n'existait pas ; toute décision ne faisant pas l'unanimité était sans valeur. Le principe que la minorité doit s'incliner signifie que la valeur absolue ou qualitative de la voix individuelle est réduite à celle d'une unité purement quantitative. Le nivellement démocratique, aux yeux duquel chacun vaut pour un seul et personne pour plus d'un seul, est le corrélat ou le postulat de ce processus calculateur dans lequel un nombre arithmétique plus ou moins grand d'unités demeurant anonymes exprime la réalité interne d'un groupe et dirige sa réalité externe. Cet être des temps modernes, qui mesure, pèse et calcule exactement, est la forme la plus pure de leur intellectualisme, suscitant là aussi, par-delà l'égalité abstraite, le développement des éléments spécifiques le plus égoïste qui soit : et en effet, avec son intuition, la langue entend par un homme « qui calcule » tout simplement quelqu'un qui calcule *égoïstement*. De même, dans l'utilisation des mots

« compréhensif » ou « raisonnable » on a pu démasquer le formalisme tout à fait impartial en apparence de ce concept, avec sa disposition à se remplir précisément d'un contenu unilatéral bien précis.

Ce trait psychologique de notre époque, que je viens de caractériser ainsi, contrastant de façon si catégorique avec la nature affective, plus impulsive et ouverte sur la totalité d'époques antérieures, me semble être en étroite liaison causale avec l'économie monétaire. Celle-ci crée par elle-même la nécessité de procéder quotidiennement à des opérations mathématiques. La vie de beaucoup d'hommes est entièrement occupée à ces activités qui consistent à déterminer, peser, calculer, réduire des valeurs qualitatives en quantitatives. La pénétration de l'estimation monétaire devait introduire une bien plus grande précision et délimitation dans les contenus de la vie, elle qui nous a appris à déterminer et à spécifier toute valeur au pfennig près. Là où les choses sont appréhendées directement dans leur rapport mutuel (c'est-à-dire sans être réduites à leur dénominateur commun), on a plus souvent tendance à arrondir, à poser unité contre unité. L'exactitude, la rigueur, la précision dans les relations économiques de l'existence, qui déteignent naturellement sur ses autres contenus, vont de pair avec le développement de l'argent — non pas, certes, pour promouvoir le grand train de vie ! C'est l'économie monétaire qui est venue introduire dans la vie pratique (et qui sait, peut-être aussi dans la théorie) l'idéal de l'expression chiffrée. De ce point de vue là aussi, le monétaire se présente comme l'intensification et la sublimation pures et simples de l'économique. A propos des transactions entre le peuple anglais et ses souverains, par lesquelles, spécialement au XIIIe et au XIVe siècles, le premier a racheté aux seconds toutes sortes de droits et de libertés, cette remarque d'un historien : « La chose a permis de trancher dans la pratique des problèmes difficiles, insolubles en théorie. Le roi possède des droits, en tant que seigneur de son peuple, le peuple possède des droits, étant composé des hommes libres et des ordres du royaume personnifié par le roi. La vérification des droits d'un chacun, extrêmement difficile dans le principe, devint facile dans la pratique dès qu'elle fut ramenée à une question d'achat et de vente. » Ainsi donc, dès qu'un rapport qualitatif entre des éléments de la pratique est entièrement représenté par

celle de ses significations qui permet de le traiter comme une affaire commerciale, alors il acquiert une précision et une aptitude à être fixé qui demeurent interdites à toute expression directe de lui incluant l'ensemble de ses qualités. Or pour cela il n'est pas encore absolument nécessaire d'utiliser de l'argent, de telles transactions en effet ont souvent été conclues par la cession de valeurs en nature, de laine par exemple. Mais, manifestement, ce que les affaires commerciales ont réalisé par la précision des valeurs et des droits, peut se réaliser de façon bien plus rigoureuse et plus exacte au moyen de l'argent. De ce point de vue aussi, on peut dire peut-être que les affaires financières sont par rapport aux affaires commerciales ce qu'étaient ces dernières par rapport à l'ancienne détermination — ou rapport entre les choses — prééchangiste ; elles expriment le commerce pur dans les choses traitées commercialement comme la logique présente le conceptuel pur dans les choses concevables. Et tandis que l'image abstraite qui constitue la valeur extraite des choses, possède la forme de la précision arithmétique et par-là la détermination rationnelle absolue, ce caractère rayonne nécessairement sur les choses elles-mêmes. S'il est vrai que tout art détermine peu à peu, respectivement, notre façon de voir la nature, si l'abstraction spontanée et subjective de la réalité, accomplie par l'artiste, façonne l'image sensorielle, apparemment immédiate, que prend cette réalité pour notre conscience — alors la superstructure des relations monétaires, au-dessus de la réalité qualitative, va assurément, de façon plus pénétrante encore, déterminer selon ses propres formes l'image intérieure que nous avons de cette réalité. La nature calculatrice de l'argent a introduit dans les rapports entre les éléments de la vie une précision et une sûreté dans la détermination des égalités et des inégalités, une non-ambiguïté dans les engagements et les accords, comparables à ce qu'apporte dans le domaine extérieur la généralisation des montres de poche. La détermination du temps abstrait par les montres comme celle de la valeur abstraite par l'argent fournissent un schéma de divisions et de mesures extrêmement fines et sûres : ce dernier, absorbant en soi les contenus de la vie, leur prête, du moins pour leur traitement pratico-extérieur, une transparence, une calculabilité inaccessibles autrement. L'intellectualité calculatrice qui vit dans ces formes tire sans doute à son tour de celles-ci une partie des forces par quoi

elle domine la vie moderne. Toutes ces relations se trouvent comme rassemblées en un point focal par l'instance négative suivante : prenons le type d'esprits qui seraient le plus éloignés et le plus ennemis de la considération et de la justification économiques des choses humaines, un Goethe, un Carlyle, un Nietzsche, — nous constatons à la fois, d'une part, qu'ils sont, dans le principe, anti-intellectuels et, d'autre part, qu'ils refusent totalement cette interprétation de la nature en calculs exacts, dans laquelle nous avons reconnu le pendant théorique du principe monétaire.

II

Quand nous appelons culture les formes spiritualisées de la vie, les résultats du travail intérieur et extérieur effectué sur cette dernière, nous rangeons lesdites valeurs dans une perspective où elles n'entrent pas encore tout uniment par la vertu de leur signification propre et concrète. Ce sont pour nous des contenus de culture dans la mesure où nous y voyons l'épanouissement accentué de germes et de tendances naturels, dépassant le degré d'évolution, de plénitude et de différenciation accessible à leur seule nature. Une force ou un signe fournis par la nature — mais destinés à rester en deça de l'évolution réelle — constituent le présupposé du concept de culture. Car vues de là, les valeurs de la vie sont justement *nature* cultivée, elles n'ont point cette signifiance isolée, qui se mesure comme par en haut à l'idéal du bonheur, de l'intelligence ou de la beauté ; elles se donnent au contraire comme les développements d'un fond baptisé nature, dont elles débordent les énergies et la substance idéelle pour autant qu'elles deviennent justement culture. Si donc un fruit de verger qu'on affine ou une statue sont l'un comme l'autre des produits culturels, le langage indique néanmoins subtilement la relation évoquée ci-dessus en disant « cultivé » l'arbre fruitier lui-même, tandis que jamais il n'appliquera ce terme au bloc de marbre brut où l'on taille une statue. Car dans le premier cas, on admet une disposition et une motricité naturelles de l'arbre orienté vers ces fruits, qu'une influence avisée pousse au-delà des limites imparties à leur nature, tandis que dans le deuxième, nul ne présume au sein du bloc de marbre une tendance analogue en direction de la statue ; la culture venant se réaliser en elle signifie l'élévation et l'épuration de certaines énergies humaines, dont les expressions originaires sont qualifiées par nous de « naturelles ».

Or il paraît d'abord évident que les choses impersonnelles ne puissent être dites cultivées que métaphoriquement. Car en fin de compte, cet épanouissement du donné au-delà des limites de son expansion vitale strictement naturelle, tel qu'il est provoqué par l'intellect et la volonté, nous ne le suscitons que sur nous-même, ou sur les choses dont les développements se rattachent à nos impulsions et excitent en retour nos sentiments. Les

richesses matérielles de la civilisation : meubles et plantes cultivées, œuvres d'art et machines, outils et livres, où des matériaux naturels aboutissent à des formes certes accessibles pour eux, mais ne se réalisant jamais en vertu de leurs forces à eux — ces richesses, donc, représentent notre vouloir et notre sentir, épanouis par les idées, intégrant le potentiel évolutif des choses pourvu qu'elles se trouvent sur son chemin ; et il en est pareillement de la culture modelant le rapport de l'homme à autrui et à soi : langue, mœurs, religion, droit. Dans la mesure où nous considérons de telles valeurs comme culturelles, nous les distinguons des stades de formation que peuvent atteindre spontanément, si l'on peut dire, les énergies actives en elles, et qui pour le processus de production culturelle demeurent de simples matériaux, à l'égal du bois et du métal, des végétaux ou de l'électricité. En cultivant les choses, donc en augmentant leur valeur au-delà de celle qui nous est acquise de par leur mécanisme naturel, nous nous cultivons à notre tour : c'est le même processus créateur de plus-value qui, émanant de nous et revenant à nous, saisit la nature hors de nous aussi bien que la nature en nous. Les arts plastiques présentent ce concept de culture dans sa plus grande pureté, parce que dans la plus grande tension des contraires qui le constituent. Ici en effet, le modelage de l'objet paraît d'abord échapper entièrement à une telle insertion dans le processus de notre subjectivité. L'œuvre d'art n'éclaire-t-elle pas le sens propre des phénomènes réels, que celui-ci réside dans la structuration de l'espace, dans l'harmonie des couleurs, dans la spiritualité vivant ainsi au sein du visible ou par-derrière lui ? Il s'agit toujours là de capter l'importance et le mystère des choses, afin de les présenter sous une forme plus limpide ou plus distincte que celle atteinte par leur évolution naturelle — et cela non point dans l'esprit technologique de la chimie ou de la physique, explorant les lois qui régissent les choses pour intégrer ces dernières dans nos séries téléologiques, situées en dehors d'elles ; au contraire, le processus artistique se conclut dès qu'il a développé la signification la plus spécifique de l'objet. Ainsi satisfait-on également à l'idéal strictement artistique, car pour celui-ci l'achèvement de l'œuvre comme telle représente une valeur objective, tout à fait indépendante de l'effet produit sur notre sensibilité subjective : le mot d'ordre de l'art pour l'art désigne bien l'auto-suffisance de la tendance purement

artistique. Mais il en va autrement du point de vue de l'idéal culturel. L'essentiel est alors que ce dernier abolit la valeur autonome des prestations esthétique, scientifique, morale, eudémoniste, voire religieuse, pour les insérer toutes, tels des éléments de base ou des pierres à bâtir, dans le dépassement par l'être humain de son état de nature ; ou plus exactement, il s'agit là de trajets que parcourt ce développement. Un développement qui à chaque instant chemine sur l'un d'eux ; et qui jamais ne peut s'effectuer sur le mode formel, comme en soi-même, donc sans un contenu. Mais il n'est pas pour autant identique à ce seul contenu. Les contenus culturels sont faits de ces figures, dont chacune obéit à un idéal autonome, mais cela vu alors dans la perspective du développement, assumé par elles et propulsé à travers elles, tant de nos forces que de notre être au-delà des normes qui passent pour strictement naturelles. Cultivant les objets, l'homme en crée des images : dans la mesure où le déploiement méta-naturel de leurs énergies a valeur de processus culturel, celui-là n'est que la manifestation visible ou corporelle d'un déploiement identique de nos énergies à nous. Certes, dans l'évolution des contenus de vie particuliers, la limite où la forme naturelle passe dans la culturelle se montrera-t-elle fluctuante, et l'unanimité ne se fera point à son sujet. Mais ce n'est jamais qu'une des difficultés les plus générales de la pensée qui s'annonce là. Les catégories auxquelles sont ramenées les phénomènes particuliers pour satisfaire la connaissance, ses normes et ses rapports, sont nettement démarquées les unes des autres, et reçoivent réciproquement leur sens, bien souvent, de ces contrastes, constituant des séries aux gradations discontinues. Mais les particularités appelées à venir se ranger sous ces concepts n'y trouvent ordinairement pas leur place avec une netteté aussi univoque ; au contraire, ce sont fréquemment leurs déterminations quantitatives qui décident de leur appartenance à tel ou tel concept, si bien que face à la continuité de tout ce qui est quantitatif, et à la possibilité constante d'un milieu entre deux degrés dont chacun répond à une catégorie tranchée, le phénomène singulier est attribuable tantôt à l'un tantôt à l'autre, et se montre donc indéterminé par rapport aux deux, apparaissant même comme un mélange de concepts qui s'excluent au regard de leur sens propre. La certitude de principe avec laquelle nature et culture se délimitent, la seconde

commençant exactement là où finit la première, souffre donc aussi peu de l'incertitude affectant le classement des phénomènes singuliers, que ne se confondent le jour et la nuit parce qu'une heure crépusculaire est imputable tantôt à l'un tantôt à l'autre.

A l'explication de ce concept universel de culture, j'opposerai maintenant un type de relation spécifique dans la culture d'aujourd'hui. Compare-t-on cette dernière avec l'état d'il y a un siècle — en réservant le cas de nombreuses exceptions individuelles —, on pourra dire ce qui suit : les choses qui emplissent et entourent concrètement notre vie, outils, moyens de circulation, produits de la science, de la technique, de l'art, sont indiciblement cultivées ; par contre la culture des individus, au sein des classes supérieures du moins, n'a pas progressé en proportion, elle a même régressé à de multiples titres. Il y a là une corrélation qui ne nécessite guère une démonstration détaillée. Aussi n'en relèverai-je que peu d'exemples. Depuis un siècle, en allemand comme en français, les possibilités d'expression se sont enrichies et nuancées de façon extraordinaire ; non seulement nous est maintenant offerte la langue de Goethe, mais encore s'y sont ajoutés bon nombre de finesses, de graduations, de tours individuels. Néanmoins, soumet-on à examen l'expression écrite et orale des individus, elle devient globalement de plus en plus incorrecte, relâchée, triviale. Et pour ce qui est du contenu : l'horizon où la conversation puise ses sujets, dans le même intervalle de temps, s'est objectivement élargi de manière considérable, grâce aux progrès de la théorie et de la pratique ; cependant, il semble que les échanges — aussi bien sociaux qu'intimes ou épistolaires — soient aujourd'hui bien plus plats, bien moins intéressants, bien plus futiles qu'à la fin du XVIII[e] siècle. Dans cette même catégorie de faits, la machine s'est beaucoup plus intellectualisée que les ouvriers. Combien d'entre eux, en dessous même de la grande industrie proprement dite, peuvent-ils aujourd'hui comprendre la machine à laquelle ils ont affaire, c'est-à-dire l'esprit investi en elle ? Idem pour la culture militaire. La prestation du soldat isolé n'a pas varié depuis longtemps pour l'essentiel, ou a été rabaissée à plus d'un titre par la stratégie moderne. Par contre, les instruments matériels de la guerre, et surtout l'organisation générale de l'armée au-delà des individus, se sont incroyablement raffinés : un véritable triomphe de la culture objective. Et considère-t-on

le domaine de la pure intellectualité — alors les penseurs les plus savants et les plus profonds opèrent avec un nombre toujours accru de notions, de concepts, de principes, dont ils ne connaissent que très imparfaitement le sens et le contenu exacts. L'immense extension du savoir objectivement disponible permet ou impose l'usage de formules qui passent de mains en mains tels des récipients hermétiques, sans que s'ouvre pour l'utilisateur isolé la teneur idéelle condensée en elles. De même que notre vie extérieure est toujours plus environnée d'objets dont nous sommes loin d'imaginer tout l'esprit objectif qu'il a fallu dépenser pour les produire, de même notre vie spirituelle, en son intérieur et en ses échanges, est-elle emplie — je le soulignais déjà plus haut dans un autre contexte — de figures devenues symboliques où est stocké un vaste capital intellectuel, alors que l'esprit individuel n'en utilise d'ordinaire qu'un minimum. D'une certaine manière, la prépondérance que la culture objective a prise sur la culture subjective au XIXe siècle se résumera ainsi : l'idéal éducatif du XVIIIe visait une formation de l'homme lui-même, donc la valeur personnelle et intérieure, mais il fut évincé au XIXe par une « formation » entendue comme une somme de connaissances et de comportements objectifs. Cette discrépance paraît bien s'accentuer constamment. Chaque jour et de tous côtés s'accroît le trésor de la culture concrète, mais les esprits individuels ne peuvent élargir les formes et les contenus de leur formation qu'en suivant loin derrière, à une vitesse peu accélérable.

Comment s'explique alors pareil phénomène ? Si toute culture des choses, on l'a vu, est une culture des hommes, à telle enseigne qu'en formant les choses nous ne formons rien d'autre que nous-mêmes — que signifient donc cette évolution, ce développement, cette spiritualisation des objets à partir de leurs forces et de leurs normes intrinsèques, sans que parallèlement les âmes personnelles s'épanouissent dans ce processus ou à son contact ? Là s'accentue l'énigmatique relation entre la vie de la société, les produits indispensables à celle-ci, et d'autre part les contenus fragmentaires des existences individuelles. Dans la langue et la coutume, dans le régime politique et les doctrines religieuses, dans la littérature et la technique se dépose le travail d'innombrables générations, esprit objectivé dont chacun prend ce qu'il veut ou ce qu'il peut, mais que nul individu ne saurait

épuiser ; entre la dimension du trésor et celle de ce qui est pris dedans, s'établissent les proportions les plus diverses et les plus accidentelles ; quant aux quotes-parts individuelles, leur inimportance ou leur irrationalité laissent la teneur et l'honneur de ce patrimoine générique aussi intacts que peut le rester n'importe quel être corporel relativement au fait qu'il soit perçu ou non isolément. De même que la teneur et le sens d'un livre donné restent indifférents comme tels à la plus ou moins grande importance du cercle des lecteurs ou à la plus ou moins grande compréhension de ceux-ci, de même tout autre produit culturel vis-à-vis du milieu cultivé : prêt à se laisser appréhender par chacun, sa disponibilité ne trouve jamais qu'un accueil sporadique. Le travail intellectuel de la communauté culturelle ainsi condensé est donc, par rapport à sa faculté de vie dans les esprits individuels, ce que la profusion du possible est par rapport à la limitation de la réalité. Pour saisir le mode d'existence de ces contenus spirituels objectivés, il faut les inclure dans l'organisation spécifique des catégories avec lesquelles nous concevons le monde. Au sein de cette organisation trouve sa place la relation discordante des cultures objective et subjective, qui constitue notre problème propre.

Si le mythe platonicien veut que l'âme, dans sa préexistence, contemple la pure essence, l'absolue signification des choses, son savoir ultérieur n'étant qu'une *réminiscence* de cette vérité-là, surgissant chez elle à l'occasion d'excitations sensibles — la cause immédiate en est la difficulté d'assigner une origine à nos connaissances dès qu'on leur refuse, comme Platon, de prendre source dans l'expérience. Mais au-delà des raisons occasionnelles de sa naissance, une telle spéculation métaphysique suggère avec profondeur un certain comportement épistémologique de notre esprit. Que nous prenions la connaissance pour l'effet direct d'objets extérieurs, ou bien pour un processus strictement intérieur, au sein duquel toute extériorité revient à une formation ou relation immanente d'éléments psychiques — nous voyons toujours notre pensée, pour autant que nous la croyons vraie, comme l'accomplissement d'une exigence objective, comme la reproduction d'un préfiguré idéel. Cela dit, même si un exact reflètement des choses, telles qu'elles sont en soi, constituait notre activité de représentation, l'unité, la justesse et la perfection desquelles se rapproche l'infini notre connaissance, en

conquérant fragment après fragment, ne seraient pas imputables aux objets eux-mêmes. Au contraire, notre idéal cognitif resterait toujours le contenu de ceux-ci *sous la forme de la représentation*, car le réalisme le plus poussé ne prétend pas encore s'emparer des choses, mais de leur connaissance. Si donc nous devons référer la somme des fragments, qui font à tout instant donné le trésor de notre savoir, à l'évolution vers laquelle tend ce dernier et à laquelle chaque phase présente mesure sa signification — nous ne le pourrons nous aussi qu'en acceptant le postulat qui fonde cette doctrine platonicienne : postulat comme quoi il existe un royaume idéal des valeurs théoriques, de la signifiance et de la cohérence intellectuelles abouties, ne coïncidant ni avec les objets — puisqu'ils sont ses *objets* — ni avec la connaissance à chaque fois atteinte, psychologiquement réelle. Cette dernière, au contraire, ne recouvre que progressivement et toujours imparfaitement le royaume en question, lequel inclut toute vérité possible ; elle est vraie dans la mesure où elle y parvient. L'essentiel de ce sentiment : que notre connaissance soit à tout moment une part de tout un complexe de connaissances idéellement présentes, offertes à nous pour être réalisées psychiquement, exigeant une telle réalisation — cette donnée fondamentale, donc, paraît bien avoir existé pour Platon ; sauf qu'il l'exprimait comme une séparation de la connaissance réelle par rapport à la possession antérieure de cette totalité, comme un « ne plus » qu'il nous faut comprendre aujourd'hui tel un « pas encore ». Mais en soi la relation peut évidemment se retrouver au fondement des deux interprétations, n'étant pas moins ressentie par l'une que par l'autre — de même qu'une somme identique s'obtient en soustrayant par en-haut non moins qu'en additionnant par en-bas. Le mode d'existence propre à cet idéal cognitif, s'opposant comme la norme ou la totalité à nos connaissances réelles, est celui qu'on impute aussi à l'ensemble des valeurs et préceptes moraux, par comparaison avec l'action réelle des individus. Sur ce terrain de l'éthique, nous apercevons couramment que notre action réalise soit plus complètement soit plus défectueusement une norme qui a sa validité en soi. Cette norme — dont le contenu peut différer pour chaque homme et à chaque époque de chaque vie — n'est pas plus discernable dans l'espace et le temps qu'elle ne recouvre la conscience morale, laquelle éprouve bien plutôt sa dépendance à son égard. Et

finalement la formule de notre existence, depuis la banale pratique de la journée jusqu'aux cimes de la spiritualité, se résume ainsi : en toute action, nous avons au-dessus de nous une norme, une mesure, une totalité idéellement préfigurée, qui de par cet agir passe justement à la forme de la réalité — ce qui ne veut pas seulement dire cette chose élémentaire et générale que le vouloir est toujours guidé par un quelconque idéal. Au contraire, il y a là en jeu un caractère déterminé de notre action, plus ou moins distinct, s'exprimant par le fait que nous accomplissons dans cet agir, même contraire à l'idéal du point de vue de sa valeur, une possibilité en quelque sorte pré-tracée, un programme idéel. Notre existence pratique, insuffisante et fragmentaire comme elle est, tire une signifiance et une cohérence de ce qu'elle réalise partiellement une totalité. Notre agir, mieux tout notre être, beau ou laid, droit ou égaré, grand ou mesquin, paraît puisé dans une réserve de possibilités, si bien qu'à tout moment il a le même rapport à son contenu idéellement déterminé que la chose concrète et singulière au concept qui traduit sa loi intérieure et son essence logique, sans dépendre, pour la signification de ce contenu, ni du si, ni du comment, ni du combien de ses réalisations. Nous ne pouvons imaginer la connaissance autrement que réalisant au sein de la conscience ces représentations, qui pour ainsi dire n'attendaient que cela au lieu juste en question. Que nous disions nécessaires nos connaissances, donc qu'elles ne puissent se présenter avec leur contenu que sur un seul mode, cela revient à exprimer autrement le fait mental de les ressentir comme les réalisations psychiques de ce contenu déjà idéellement établi. Néanmoins ce mode unique ne signifie nullement qu'il existe une vérité unique pour la multiplicité des esprits. Au contraire : quand d'un côté existe un intellect organisé de façon déterminée, de l'autre une objectivité elle aussi déterminée, on trouve là concrètement préformé ce qu'est la « vérité » pour cet esprit-là, comme est aussi préformé le résultat d'un calcul une fois ses facteurs donnés ; chaque modification de la structure intellectuelle qu'on apporte avec soi modifie également le contenu de cette vérité, sans qu'il soit établi pour autant avec moins d'objectivité ou moins d'autonomie par rapport aux processus de conscience à l'œuvre dans ledit esprit. L'irrécusable indication émanant des savoirs déterminés, comme quoi sont à postuler d'autres savoirs déterminés, n'est que la

cause occasionnelle manifestant la nature de nos connaissances : chacune d'entre elles suscite la conscience de quelque chose ayant déjà validité et solidité dans la chaîne objectivement déterminée des contenus cognitifs. Vu enfin sous l'angle psychologique, cela renvoie à la théorie selon laquelle tout jugement de vérité est un sentiment qui accompagne des contenus mentaux ; démontrer, comme nous disons, n'est rien d'autre que provoquer une constellation psychologique produisant un tel sentiment. Ni la perception sensible ni la déduction logique ne convainquent immédiatement d'une réalité ; ce ne sont encore que des conditions aptes à susciter le sentiment supra-théorique d'une affirmation, d'un acquiescement, ou quel que soit le nom qui puisse être donné à ce sentiment de réalité proprement indescriptible. Ce dernier est le véhicule psychologique reliant les deux catégories épistémologiques : le sens des choses avec sa validité, sa cohérence interne, son contenu assignant sa place à chaque élément, et d'autre part notre représentation de ces mêmes choses, qui désigne leur réalité chez un sujet.

Cette relation universelle et fondamentale a maintenant son analogue en dimension réduite dans la relation entre l'esprit et la culture objectivés d'une part, et le sujet individuel d'autre part. De même que nous empruntons nos contenus de vie, d'un point de vue épistémologique, à un royaume de validités objectives, de même puisons-nous la majorité d'entre eux, d'un point de vue historique, dans cette réserve de travail intellectuel accumulée par l'espèce ; il y a également de ce côté des contenus préformés, s'offrant à se réaliser dans les esprits individuels, mais conservant aussi leur déterminité au-delà de ceux-ci, sans qu'elle soit là non plus celle d'un objet matériel ; car même lorsque l'esprit est lié à des matériaux — outils, œuvres d'art, livres — il ne coïncide jamais avec ce qui, dans ces choses, tombe sous les sens. Il habite en elles sous une forme potentielle impossible à mieux définir, partant de quoi la conscience individuelle peut l'actualiser. La culture objective est la présentation historique ou la condensation plus ou moins parfaite de cette vérité valide en soi, dont notre connaissance est une reproduction. Si nous sommes autorisés à dire que la loi de la gravitation avait sa validité avant que Newton ne la formule, elle ne loge pourtant point comme telle dans les masses réelles de la matière,

puisqu'elle renvoie seulement à la manière dont apparaissent leurs relations dans un esprit organisé d'une certaine façon, sa validité ne dépendant nullement du fait qu'il y ait ou non de la matière dans la réalité. Cette loi n'est alors ni dans les choses objectives, ni dans les esprits subjectifs, mais bien dans cette sphère de l'esprit objectif que va condenser en lui, segment après segment, notre conscience de la vérité. Or, si tel est bien ce qui s'est produit avec la loi qui porte le nom de Newton, c'est maintenant intégré dans l'esprit historique objectif, et la signification idéelle de la chose, au sein de ce dernier, est devenue en principe indépendante à son tour de sa répétition chez les individus isolés.

En acquérant cette catégorie de l'esprit objectif entendu comme présentation historique de la teneur intellectuelle des choses en ce qu'elle a de valide, nous apercevons à quel point le processus culturel, que nous avions reconnu comme un développement subjectif — la culture des choses en tant que culture des hommes — peut se dissocier de son contenu ; ce contenu va constituer, en s'intégrant à cette catégorie, un autre type d'agrégat, et ainsi se crée la base première du phénomène appréhendé par nous comme l'évolution séparée de la culture objective et de la culture personnelle. Avec l'objectivation de l'esprit est donnée la forme qui permet la conservation et l'accumulation du travail mental ; c'est la plus signifiante et la plus conséquente des catégories proprement historiques de l'humanité. Car elle érige en fait historique ce qui reste si douteux en tant que fait biologique : l'hérédité de l'acquis. Quand on dit que l'homme a par rapport aux animaux l'avantage d'être un héritier et pas seulement un descendant, l'objectivation de l'esprit dans les paroles et les œuvres, dans les traditions et les organisations, forme le support de cette distinction qui offre à l'homme son monde, mieux encore : un monde.

Néanmoins, si cet esprit objectif de la société historique est son contenu culturel dans l'acception la plus large, l'importance culturelle de ses éléments isolés se mesure pratiquement à leur capacité plus ou moins grande à devenir des facteurs d'évolution pour les individus eux-mêmes. Car en supposant que la fameuse découverte de Newton soit couchée dans un livre que tous ignorent, elle serait toujours, certes, esprit objectivé, propriété potentielle de la société, mais non plus valeur culturelle. Comme

ce cas extrême peut connaître d'innombrables gradations, il en résulte aussitôt que dans une assez grande société, seule une partie des valeurs culturelles objectives deviendra subjective. Si on prend la société comme un tout et qu'on situe dans un complexe temporel concret l'esprit venant s'objectiver là, alors l'évolution culturelle globale, qu'on attribue fictivement à un porteur unitaire, sera plus riche en contenu que chacun de ses éléments. Car la prestation de chaque élément remonte dans le patrimoine commun, mais celui-ci ne descend pas dans chaque élément. Le style de vie entier d'une communauté dépend de la proportion qui existe entre la culture devenue objective et la culture des sujets eux-mêmes. J'ai déjà signalé l'importance des données numériques. Dans une étroite sphère de culture inférieure, cette proportion sera presque égale, les possibilités culturelles objectives ne dépasseront guère les réalités culturelles subjectives. Une élévation du niveau culturel — surtout si elle s'accompagne d'un élargissement de la sphère — favorisera le décalage entre les unes et les autres : ce fut l'incomparable situation d'Athènes, en son âge d'or, que d'avoir su éviter un tel décalage malgré son haut niveau de culture — sauf peut-être s'agissant des mouvements philosophiques les plus éminents. Mais la dimension de la sphère intéressée ne permet pas encore en soi de comprendre la distorsion entre les facteurs subjectif et objectif. C'est maintenant le lieu de rechercher les causes concrètes, actives, de ce dernier phénomène.

S'il faut condenser en un seul concept ces causes et la force qui est la leur aujourd'hui, ce sera celui de la *division du travail*, pour ce qu'il signifie tant au sein de la production que de la consommation. Du premier point de vue, on a déjà suffisamment relevé combien le produit se perfectionnait aux dépens du producteur et de son développement. L'augmentation des énergies et des capacités physico-psychiques ainsi due à une activité unilatérale profite d'ordinaire bien peu à la personne unitaire globale : elle la fait même dépérir à maints égards en lui prenant des forces indispensables à la formation harmonieuse du moi, ou alors l'évolution se fait, dans d'autres cas du moins, en se coupant du noyau de la personnalité, à l'image d'une province dotée d'une autonomie sans limite, dont les bénéfices ne vont point à l'organe central. L'expérience paraît montrer que le moi, en tant que globalité intérieure, se construit pour l'essentiel dans l'interaction avec l'homogénéité close et ronde des tâches vitales.

De même que l'unité d'un objet s'établit du fait que nous projetons en lui notre façon de ressentir notre « moi » et modelons cet objet à notre image, où la pluralité des déterminations aboutit à l'homogénéité du « moi » — de même l'unité de l'objet que nous créons, ou bien son défaut, agissent-ils à leur tour, en termes de psychologie pratique, sur le modelage de notre personnalité. Quand notre force ne produit pas un tout sur quoi elle puisse se dépenser conformément à l'unité qui est la sienne, alors il manque le rapport nécessaire de l'un à l'autre, les tendances internes de la prestation tirent celle-ci vers les prestations externes d'autrui seules capables de former une totalité avec elle, mais rien n'est renvoyé au producteur lui-même. Résultant de la spécialisation poussée, l'inadéquation entre la forme d'existence du travailleur et celle de son produit fait que ce dernier se détache facilement et foncièrement du premier, le sens qu'il a n'émane point de la psyché du travailleur, mais de son rapport à d'autres produits venant d'ailleurs, il lui manque à cause de son caractère fragmentaire cette quintessence spirituelle si facilement ressentie dans le produit du travail dès qu'il apparaît entièrement comme l'œuvre d'un seul et même individu. Il ne peut chercher alors sa signifiance ni dans l'image donnée d'une subjectivité, ni dans le reflet que, expression d'une âme créatrice, il jetterait en retour sur elle ; cette signifiance, il la trouve exclusivement à titre de prestation objective, dans sa rupture avec le sujet. Pareil rapport ressort tout aussi bien sur l'exemple diamétralement opposé de l'œuvre d'art. L'œuvre d'art répugne par nature à un partage du travail entre une multiplicité de travailleurs, dont aucun en soi ne fournit de prestation globale. Elle est, de toutes les œuvres humaines, l'unité la plus complète, la totalité qui se suffit le mieux — sans excepter même l'Etat. Car l'Etat peut bien, dans des circonstances particulières, ne faire que par lui seul, il n'ingère pas assez complètement ses divers éléments pour que chacun d'eux ne continue à mener une vie à part ayant ses intérêts à part : nous ne sommes jamais liés à l'Etat que par un aspect de notre personnalité, les autres aspects se tournent vers d'autres centres. Par contre, l'art ne concède à aucun élément intégré de sens extérieur au cadre dans lequel il l'insère, une œuvre annule la polysémie des mots et des sons, des couleurs et des formes, ne laissant subsister au regard de la conscience que les aspects tournés vers elle. Or cette clôture

veut dire que s'exprime là l'unité subjective d'une âme ; l'œuvre d'art n'exige qu'un seul individu, mais celui-ci intégralement et dans son intériorité la plus centrale : la contrepartie en est que sa forme lui permet alors d'être le miroir du sujet, son expression pure entre toutes. Le complet rejet de la division du travail est donc à la fois origine et symptôme de la corrélation entre la totalité achevée de l'œuvre et l'unité psychique de l'âme. Inversement, la division du travail crée, là où elle règne, une distance incommensurable entre le prestataire et la prestation, celui-ci ne se voit plus dans son action, qui revêt une forme étrangère à tout psychisme personnel, telle une partialité de notre être unilatéralement développée, indifférente à l'unité globale qu'il peut présenter. La prestation ainsi très morcelée, accomplie avec la conscience de ce morcèlement, pénètre donc d'elle-même déjà dans la catégorie de l'objectivité ; de plus en plus, l'interprétation et l'efficience de cette prestation en tant que pur fait anonyme deviennent plausibles pour le travailleur lui-même, qui ne la sent plus descendre jusqu'à la racine de son système de vie global.

Plus un ensemble fait d'apports subjectifs absorbe ses diverses parties, chacune ayant pour trait de valoir et d'agir réellement tel un fragment du tout, et plus cet ensemble sera objectif, aura une vie au-delà des sujets qui le constituent. Globalement répond, à la spécialisation de la production, un élargissement de la consommation : par exemple, notre contemporain le plus spécialisé dans son existence intellectuelle, le plus voué à l'unilatéralité de par sa profession, lira néanmoins son journal, ayant ainsi une abondante consommation intellectuelle, comme elle était interdite cent ans plus tôt à ceux dont l'activité mentale était la plus diverse et la plus étendue. Or l'élargissement de la consommation dépend de l'accroissement de la culture *objective*, car plus un produit est neutre et impersonnel, et plus il convient au grand nombre. Pour que la consommation individuelle trouve un aussi vaste matériau, il faut le rendre accessible et attractif pour beaucoup ; il ne peut donc être adapté à la différenciation subjective du désir, tandis que par ailleurs la différenciation extrême de la production permet seule la fabrication d'objets en masse et à bas prix, comme l'exige l'importance de la consommation. Cette dernière fait donc lien à son tour entre l'objectivité de la culture et la division du travail.

Enfin agit dans le même sens le processus qu'on qualifie de séparation entre le travailleur et ses moyens de travail, processus relevant aussi de la division du travail. Puisque c'est alors la fonction du capitaliste d'acquérir, d'organiser, de répartir les moyens de travail, ces derniers présentent une tout autre objectivité pour le travailleur qu'ils n'en ont forcément pour qui œuvre sur son propre matériau et avec ses propres outils. La différenciation capitaliste entraîne une dissociation radicale entre les conditions subjectives et objectives du travail — dissociation qui n'avait pas de raison d'être psychologiquement lorsque les unes et les autres étaient encore réunies dans une même main. Dès que le travail et son objet immédiat relèvent de personnes *diverses*, le caractère objectif des deux ne peut que se renforcer à l'extrême dans l'esprit de l'ouvrier, et cela d'autant plus que le travail et son matériau, d'un autre côté, reforment leur unité, que donc leur contiguïté rend plus que jamais sensibles leurs oppositions présentes. A cela, il y a encore un prolongement et un contrepoint : outre les moyens du travail, c'est le travail lui-même qui se sépare aussi du travailleur ; n'est-ce pas le sens du phénomène visé quand on dit que la force de travail est devenue à son tour une marchandise ? Aussi longtemps que le travailleur fait avec son propre matériau, son travail reste dans la sphère de sa personnalité, il ne quitte celle-ci qu'avec la vente de l'œuvre finie. Mais faute de pouvoir exploiter son travail ainsi, il le met au prix du marché à disposition d'autrui, se sépare donc de lui dès l'instant que ce travail se détache de sa source. Qu'alors il partage le caractère, le mode d'évaluation, le destin réservés à toutes les marchandises, signifie justement qu'il est devenu par rapport au travailleur lui-même une réalité objective, quelque chose que non seulement ce dernier n'est plus, mais encore n'a plus en propre. Car dès que sa quantité de travail potentielle se convertit en un travail réel, ce n'est plus elle qui lui appartient, mais son équivalent monétaire ; et elle relève comme telle d'un autre, ou plus exactement d'une organisation objective du travail. La mercantilisation du travail n'est donc aussi qu'un aspect du procès de différenciation étendu qui dissocie de la personnalité ses contenus particuliers, pour les lui opposer comme des objets dotés d'une déterminité ainsi que d'un mouvement propres. Finalement, le résultat du sort qui est fait aux moyens du travail et à la force de travail apparaît avec le produit. Que le produit

du travail à l'époque capitaliste soit un objet ayant un être-pour-soi bien tranché, des lois cinétiques propres, un caractère étranger au sujet producteur lui-même, voilà une représentation qui s'imposera vivement à partir du moment où le travailleur sera contraint d'acheter le produit de son travail s'il veut le posséder. Nous tenons là un schéma général de l'évolution, qui déborde largement le cas de l'ouvrier salarié. La gigantesque division du travail dans la science, par exemple, fait que très peu de chercheurs peuvent se procurer eux-mêmes les bases de leur travail ; d'innombrables faits et méthodes sont forcément reçus de l'extérieur comme un matériau objectif, une propriété spirituelle d'autrui sur laquelle s'effectue ensuite le travail propre. Dans l'ordre de la technique, je rappellerai qu'au début encore du XIX[e] siècle, quand se succédèrent rapidement les plus grandioses inventions, surtout dans l'industrie textile et métallurgique, les inventeurs durent non seulement fabriquer les machines de leur invention avec leurs propres mains et sans l'aide d'autres machines, mais encore imaginer et confectionner le plus souvent aussi les outils nécessaires pour cela. Le présent de la science peut se définir par la dissociation entre le travailleur et ses moyens de travail, au sens large et en tout cas au sens ici en question. Car on voit bien désormais, dans le processus de la production scientifique, un matériel objectif eu égard au producteur se disjoindre du déroulement subjectif de son travail. Plus l'activité scientifique était encore indifférenciée, plus le chercheur devait élaborer en personne les préalables et les matériaux de son travail, et moins il y avait pour lui de contradictions entre sa prestation subjective et un monde de données scientifiques objectivement établies. Là encore, cette contradiction pénètre maintenant jusque dans le produit du travail : le résultat aussi, comme tel fruit de l'effort subjectif, rentrera d'autant mieux dans la catégorie des faits objectifs indépendants du producteur qu'un plus grand nombre de produits du travail d'autrui seront en lui réunis et agissants. C'est pourquoi également, dans la discipline où la division du travail reste la plus minime, à savoir la philosophie, au sens de la métaphysique surtout, nous voyons que d'un côté le matériel objectif emprunté joue un rôle tout à fait secondaire, et que de l'autre côté le produit s'est le moins détaché de son origine subjective, et se présente au contraire entièrement comme la prestation de cette unique personnalité.

Quand ainsi la division du travail — que j'entends là au sens le plus large, incluant la dispersion de la production comme le morcèlement du travail et la spécialisation — dissocie donc la personnalité créatrice de l'œuvre créée et confère à cette dernière une indépendance objective, un rapport analogue s'instaure entre la production dirigée par la division du travail et le consommateur. Il s'agit là de déduire les conséquences intrinsèques de faits extérieurs connus de tous. Le travail à la commande du client, qui dominait l'artisanat médiéval et n'a connu de régression accélérée qu'au siècle dernier, laissait au consommateur un rapport personnel envers la marchandise : spécialement préparée à son intention, elle représentait en sorte une interaction entre client et producteur, appartenait intérieurement au premier d'une façon quelque peu analogue à celle dont elle appartenait au second. De même qu'on a concilié théoriquement l'opposition tranchante du sujet et de l'objet en laissant celui-ci dans celui-là comme sa représentation propre, de même l'opposition similaire dans la praxis ne se développe-t-elle pas, tant que l'objet ne naît que par un sujet ou pour un sujet. La division du travail détruisant la production à la commande, d'abord parce que l'acheteur peut bien se mettre en contact avec un producteur unique, mais point avec une douzaine de travailleurs parcellisés — on voit disparaître la coloration subjective du produit également du côté du consommateur, car dès lors ce produit naît indépendamment de lui, la marchandise devient une donnée objective, qu'il aborde de l'extérieur et qui lui oppose l'autonomie de son être-là et de son être-ainsi. La différence, par exemple, entre le magasin d'habillement moderne, construit sur la plus extrême spécialisation, et d'autre part le travail du tailleur que l'on faisait venir à la maison, caractérise de façon aigüe l'objectivité accrue du cosmos économique, son indépendance supra-personnelle par rapport au sujet consommateur, avec lequel il était originairement confondu. On a souligné qu'avec l'émiettement du travail en prestations morcelées toujours plus spéciales, les rapports d'échange deviennent de plus en plus complexes, médiats, si bien que l'économie comporte forcément de plus en plus de relations et d'obligations qui ne sont pas immédiatement réciproques. Il va de soi que le caractère global du trafic en est fortement objectif, que la subjectivité doit se briser, passer à une réserve froide et

à une objectivité anonyme, lorsqu'entre le producteur et le récepteur du produit s'intercalent tant et tant d'instances intermédiaires, qui mettent l'un totalement hors de vue de l'autre.

A cette autonomie de la production vis-à-vis du client se lie un aspect de la division du travail qui est maintenant aussi quotidien que mal connu dans sa signification. Des formes antérieures de la production vient la représentation simple, dominante dans l'ensemble, que les basses couches de la société travaillent pour les plus élevées ; que les plantes vivent du sol, les animaux des plantes, l'homme des animaux, et que cela se reproduit, moralement à tort ou à raison, dans l'édifice de la société : plus les individus se trouvent à un niveau élevé socialement et intellectuellement, plus leur existence se fonde sur le travail des inférieurs, que de leur côté ils récompensent non par leur travail pour eux, mais seulement par leur argent. Or cette représentation est tout à fait inexacte depuis que les besoins des masses inférieures sont couverts par la grande entreprise, qui a mis à son service les innombrables énergies scientifiques, techniques, organisationnelles des couches les plus élevées. Le grand chimiste, qui réfléchit dans son laboratoire sur la description des colorants dérivés de goudrons, travaille pour la paysanne, qui cherche un foulard bien bariolé chez le petit commerçant ; quand le gros négociant de son côté, spéculant à l'échelle mondiale, importe en Allemagne du blé américain, il se fait le serviteur du prolétaire le plus indigent ; l'exploitation d'une filature de coton où sont employées des intelligences de haut rang est dépendante de la clientèle de la plus basse couche sociale. Cette réversibilité des services, en vertu de quoi les classes inférieures achètent le travail des classes supérieures, comporte dès maintenant d'innombrables exemples qui déterminent toute notre civilisation. Mais ce phénomène n'est permis que par l'objectivation qui a envahi la production, tant pour le sujet producteur que pour le sujet consommateur, et qui installe cette production au-delà des différences sociales ou autres entre le premier et le second. Que les producteurs culturels situés en haut de l'échelle soient mis au service des consommateurs situés en bas, cela signifie précisément qu'ils n'ont pas de relation ensemble, et qu'un objet s'est juste glissé entre eux, les uns travaillent sur un côté de cet objet, tandis que les autres le consomment du côté opposé, objet qui donc sépare les deux en

les reliant. Le fait fondamental est évidemment une division du travail : la technique de la production est tellement spécialisée que le maniement de ses différentes parties est remis non seulement à toujours plus de personnes, mais aussi à toujours plus de personnes différentes — jusqu'à ce qu'on aboutisse enfin à ce qu'une partie du travail sur les articles courants les plus bas soit fournie par les individus les plus haut situés, tout comme inversement, avec une objectivation parfaitement similaire, le morcèlement mécano-technique du travail entraîne que les mains les plus rudes travaillent aussi sur les produits les plus raffinés de la culture la plus élevée (qu'on pense à une imprimerie d'aujourd'hui par rapport à la fabrication des livres avant l'invention de l'imprimerie !). Cette inversion du rapport estimé typique entre les couches sociales supérieures et inférieures montre donc le plus clairement qui soit la chose suivante : la division du travail fait que les premiers œuvrent pour les seconds, mais la seule forme qui le rende possible est la totale objectivation de la prestation productive, vis-à-vis des uns et des autres considérés comme sujets. Pareille inversion n'est que la conséquence extrême du rapport qui existe entre la division du travail et l'objectivation des contenus culturels.

Si la division du travail a jusqu'ici passé pour une spécialisation des activités personnelles, la spécialisation des objets eux-mêmes ne contribue pas moins à les mettre à cette distance du sujet qui paraît traduire l'autonomie de l'objet, l'incapacité du sujet à s'assimiler celui-ci et à le soumettre à son propre rythme. Cela s'applique d'abord aux moyens de travail. Plus ils se différencient et se constituent d'un grand nombre de parties spéciales, moins pourra s'exprimer à travers eux la personnalité du travailleur, moins sa main se reconnaîtra dans le produit. Les outils de l'art sont en comparaison fort indifférenciés, ils offrent donc à la personnalité l'espace de jeu maximal pour s'épanouir avec leur aide ; ils ne s'opposent point à elle comme la machine industrielle, qui par la complexité de sa spécialisation prend quasiment à son tour une cohésion et un contour personnels, si bien que l'ouvrier ne peut plus la pénétrer de son individualité comme d'autres instruments plus indéterminés. Les outils du sculpteur n'ont pas évolué depuis des millénaires, ils conservent leur absence de spécialisation totale ; quant aux moyens artistiques où ce n'est plus le cas, voire où

c'est résolument le contraire comme le piano, alors il prend lui aussi un caractère très objectif ; déjà beaucoup trop occupé de lui-même, il impose à l'expression subjective une barrière bien plus forte que par exemple le violon, techniquement moins différencié. L'automaticité des machines modernes résulte d'un morcèlement, d'une spécialisation très poussée des matériaux et des énergies, de même qu'une administration d'Etat très développée prendra une nature similaire à condition de s'établir sur la base d'une division raffinée du travail entre ses agents. Or la machine, en devenant une totalité, en se chargeant d'une part toujours plus grande du travail, s'oppose au travailleur comme une puissance autonome, de même que lui agit, face à elle, non comme une personnalité individualisée, mais comme l'exécutant d'une prestation objectivement prescrite. Comparons par exemple l'ouvrier d'une fabrique de chaussures avec le cordonnier répondant à la commande, on verra combien la spécialisation de l'outil paralyse l'efficience des qualités personnelles, d'une valeur élevée ou non, et laisse se développer l'objet et le sujet telles des potentialités indépendantes l'une de l'autre dans leur essence. Tandis que l'outil indifférencié est réellement un simple prolongement du bras, l'outil spécialisé accède à la catégorie de l'objet pur. D'une façon typique autant qu'évidente, ce processus s'accomplit aussi sur les instruments de guerre ; le sommet en est le navire de guerre, la machine la plus spécialisée de toutes et en tant que telle la plus perfectionnée ; l'objectivation est poussée là si loin que dans une guerre navale aujourd'hui, l'unique facteur décisif ou presque est la simple proportion numérique des bâtiments de même qualité.

Enfin, le procès d'objectivation des contenus culturels qui, porté par leur spécialisation, instaure entre le sujet et ses créations une altérité grandissante, va descendre jusque dans l'intimité de la vie quotidienne. Dans les premières décennies du XIX[e] siècle, les aménagements intérieurs, les objets dont nous nous entourons à des fins utilitaires ou décoratives, étaient encore — qu'il s'agisse là des besoins des couches inférieures ou de celles qui sont hautement cultivées — marqués par une simplicité, une durabilité assez grandes. Il en découlera le « mariage » de personnalités avec les objets de leur environnement, qui apparaît à la génération intermédiaire, aujourd'hui déjà, comme une bizarrerie des grands-parents. La

différenciation des objets devait rompre cet état dans trois directions diverses, et toujours avec le même résultat. La pluralité des objets très spécifiquement façonnés, à elle seule, rend déjà difficile le rapport étroit, *quasi* personnel, aux singularités : un petit nombre d'ustensiles élémentaires est plus facilement assimilable par la personnalité, tandis qu'une multiplicité profuse se constitue pour ainsi dire en parti face au moi ; le fait s'exprime dans les plaintes des ménagères, déplorant que l'entretien de leur intérieur exige d'elles un service fétichiste, aussi bien que dans la haine, explosant à l'occasion, de natures plus graves et plus profondes envers les innombrables détails dont nous garnissons notre vie. Le premier cas est fort significatif culturellement, parce que l'activité de prévoyance et de maintenance des ménagères était jadis plus importante et plus astreignante qu'aujourd'hui. Mais il n'y avait point ce sentiment de servitude face aux objets, parce qu'ils étaient plus étroitement liés à la personnalité. Le petit nombre de ces objets moins différenciés était pénétrable par elle, ils ne lui opposaient pas leur autonomie, tel un monceau de choses spécialisées. Ce sont ces dernières que nous ressentons comme une force hostile, dès que nous devons les servir. De même que la liberté n'est rien de négatif, mais l'extension positive du moi en direction d'objets prêts à lui céder, inversement l'objet pour nous est ce sur quoi notre liberté se bloque, c'est-à-dire ce qui a un rapport avec nous sans que nous puissions l'assimiler à nous. Le sentiment d'être accablé par les extériorités dont nous entoure la vie moderne, n'est pas seulement la conséquence mais aussi l'origine du fait qu'ils nous font face comme des objets autonomes. Le pénible est que ces multiples choses si harcelantes nous indiffèrent au fond, et cela pour des raisons tenant spécifiquement à l'économie monétaire, à savoir leur genèse impersonnelle et la facilité à les remplacer. Que la grande industrie alimente la pensée socialiste ne repose pas seulement sur les relations entre ses ouvriers, mais aussi sur la nature objective de leurs produits : l'homme moderne est à ce point environné de choses impersonnelles qu'il voit s'approcher continuellement l'image d'un régime de vie anti-individuel — mais aussi l'opposition à celui-ci. Les objets culturels s'érigent de plus en plus en un univers doté de sa cohérence propre, qui touche de moins en moins l'âme subjective, son vouloir et son sentir. Et cette cohérence est portée par une

mobilité spontanée des objets. On a déjà relevé que le marchand, l'artisan, le savant sont aujourd'hui beaucoup moins mobiles que par exemple à l'époque de la Réforme. C'est que les objets matériels et spirituels se déplacent à présent de manière autonome, sans personne qui les porte ou les transporte. Les êtres et les choses se sont dissociés. La pensée, le labeur, l'habileté ont acquis, en s'investissant de plus en plus dans des figures, des livres et des marchandises objectifs, la possibilité d'un mouvement propre, dont l'actuel progrès des moyens de transport n'est que la réalisation ou l'expression. Cette mobilité impersonnelle de caractère spontané fait que les objets achèvent leur différenciation par rapport aux humains en opérant leur jonction autonome. L'exemple illustrant parfaitement cet aspect mécanique de l'économie moderne est le distributeur automatique ; il élimine totalement aussi la médiation humaine de la vente au détail, où les transactions de personne à personne ont le plus longtemps subsisté, transformant mécaniquement ainsi l'équivalent monétaire en marchandise. A un autre niveau, le même principe délivre ses effets aussi avec le bazar à cinquante *pfennig* et les commerces similaires, où le processus psycho-économique ne se développe point de la marchandise vers le prix, mais du prix vers la marchandise. Alors en effet, étant donné l'égalité *a priori* des prix entre toutes les marchandises, deviendront inutiles chez l'acheteur toutes sortes de réflexions et de considérations, chez le vendeur toute sortes de tentatives et d'explications ; ainsi l'acte économique traversera-t-il les instances personnelles avec autant de rapidité que d'indifférence.

La différenciation dans l'ordre de la succession conduit au même résultat que dans l'ordre de la contiguïté. Le changement de mode interrompt entre le sujet et l'objet ce processus intérieur d'appropriation et d'enracinement qui fait obstacle à leur discrépance. La mode est une de ces figures sociales qui joignent, selon un dosage particulier, le charme de la différence et de l'alternance à celui de la similitude et de la convergence. Toute mode est dans son essence une mode de classe, elle caractérise à chaque fois une couche sociale qui, par l'uniformité de son apparition, se groupe intérieurement tout autant qu'elle se ferme à l'extérieur en s'isolant d'autres classes. Dès que la couche inférieure, qui cherche à imiter la supérieure, adopte à son tour la mode, cette mode est abandonnée par la couche supérieure et

une nouvelle se crée. C'est pourquoi il y a des modes chaque fois que les différences sociales cherchent à s'exprimer visiblement. Mais depuis un siècle, le mouvement social leur a conféré une cadence très spéciale. Et cela, d'une part en raison de la fluidification des barrières de classe, des multiples ascensions individuelles d'une couche à l'autre, quand il ne s'agit pas de groupes entiers parfois, et d'autre part en raison de la prévalence de la classe moyenne. La première donnée fait que les modes des couches à cet égard dirigeantes doivent changer extrêmement vite, car la poussée des couches inférieures, qui enlève à la mode existante et son sens et son attrait, se produit maintenant très vite. Le deuxième facteur a pour effet que la classe moyenne et la population urbaine, par opposition au conservatisme des couches les plus élevées ainsi que de la paysannerie, seront le lieu de la variabilité proprement dite. Les classes et les individus mobiles, poussant à l'alternance, retrouvent dans la mode, forme changeante et contrastée de la vie, la cadence de leurs propres mouvements psychiques. Si les modes d'aujourd'hui sont bien moins extravagantes et onéreuses que celles des siècles précédents, mais ont par contre une existence bien plus courte, c'est dû au fait qu'elles captivent des milieux bien plus vastes, que les couches inférieures doivent pouvoir se les approprier bien plus aisément, et que leur lieu propre est devenu la bourgeoisie aisée. Le résultat de cette propagation de la mode, tant du point de vue de son extension que de sa cadence, est qu'elle apparaît comme un mouvement autonome : une puissance objective se développant par ses propres forces, qui suit sa voie indépendamment de chaque individu. Tant que les modes — et il ne s'agit aucunement ici des seules modes vestimentaires — duraient encore relativement longtemps et retenaient des milieux assez restreints, il pouvait s'établir une relation *quasi* personnelle entre le sujet et leurs contenus particuliers. Mais les rapides changements de mode — la différenciation dans l'ordre de la succession — et leur vaste extension brisent cette relation ; il en va là comme de maint *palladium* social à l'époque moderne : la mode en est moins réduite à l'individu, l'individu en est moins réduit à la mode, leurs contenus se développent comme un monde évolutif en soi.

Si la différenciation selon les aspects formels de la succession et de la contiguïté contribue à façonner les contenus culturels

universellement répandus en autant d'objectivités autonomes, je citerai maintenant, en troisième lieu, un facteur particulier entre tous ceux dont les contenus agissent dans un tel sens. Je pense ici à la pluralité des styles que nous offrent les objets quotidiennement visibles — de l'architecture à la présentation des livres, des arts plastiques à l'aménagement des jardins et des intérieurs, où se côtoient Renaissance et japonisme, Baroque et Empire, préraphaélitisme et fonctionnalité réaliste. Tout cela résulte de l'extension de notre savoir historique, à son tour en interaction avec la variabilité déjà soulignée de l'homme moderne. Toute compréhension historique requiert une flexibilité de l'âme, une capacité de pénétrer dans les états psychiques les plus éloignés du nôtre et de les restituer en soi — car toute histoire a beau traiter de données bien concrètes, elle ne présente de sens intelligible que comme l'histoire des intérêts, des sentiments et des aspirations qui en forment la base : même le matérialisme historique n'est rien d'autre qu'une hypothèse psychologique. Pour que le contenu de l'histoire devienne propriété de quelqu'un, il faut donc à l'esprit qui la conçoit une souplesse et une capacité de restitution, une sublimation intérieure de la variabilité. Les tendances historisantes de notre siècle, son incomparable faculté de reproduire et de revivifier le plus lointain — dans l'ordre aussi bien temporel que spatial — ne sont que l'aspect intérieur d'un fait général : l'accroissement de sa faculté d'adaptation et de sa mobilité extensive. D'où la multiplicité troublante des styles que notre culture accueille, présente, investit de sa sensibilité. Or si chaque style est en soi une langue qui a des sons, des flexions, une syntaxe bien à elle, les styles ne se poseront manifestement point, face à notre conscience, telles des puissances autonomes ayant leur vie propre, tant que nous en connaîtrons un seul et unique pour nous modeler, nous et notre environnement. L'individu ne ressentira pas non plus dans sa langue maternelle, tant qu'il la parle naïvement, de lois objectives auxquelles il devrait se référer, comme si elles existaient au-delà de son propre sujet, pour leur emprunter une traduction possible de son intériorité qui soit conforme à des normes indépendantes. Au contraire, dans ce cas, l'expression se confond avec la chose exprimée, tandis que nous ressentirons tel un être autonome vis-à-vis de nous non seulement notre langue maternelle, mais aussi tout langage, dès que nous

apprendrons les langues étrangères. Ceux dont la vie entière baigne dans un style homogène imagineront également celui-ci en parfaite symbiose avec les contenus de leur existence. Puisqu'en ce style s'exprime très naturellement tout ce qu'ils forment ou voient, nulle raison psychologique n'existe de le dissocier mentalement des matériaux ainsi formés ou vus, ni de l'opposer au moi comme une figure ayant son origine propre. Seule la pluralité offerte détachera tel style particulier de son contenu, de sorte qu'à son autonomie, à sa signifiance intrinsèque, fera pendant notre liberté de le choisir, lui ou un autre. De par la différenciation des styles, chacun d'entre eux et donc le style en général deviennent quelque chose d'objectif, dont la validité ne dépend pas du sujet, de ses intérêts ou de ses efficiences, de son plaisir ou de son déplaisir. Que tous les contenus perceptibles de notre vie culturelle se soient dissociés en une pluralité de styles, voilà qui brise cette relation originaire envers eux où sujet et objet reposent encore dans l'indivision, voilà qui nous confronte à un monde de possibilités expressives se développant selon ses propres normes, un monde de formes pour exprimer la vie, de sorte que ces formes d'un côté, le sujet de l'autre, sont là comme deux parties face à face, entre lesquelles règne un rapport purement accidentel de contact, d'harmonie et de dissonance.

Telle est donc approximativement la sphère dans laquelle la division du travail et la spécialisation, au sens personnel aussi bien que factuel, impulsent le vaste processus d'objectivation de la culture la plus moderne. De tous ces phénomènes va se composer le tableau général dans lequel le contenu culturel devient de plus en plus fortement et consciemment un esprit *objectif*, vis-à-vis non seulement de ceux qui le reçoivent, mais aussi de ceux qui le produisent. Au fur et à mesure que cette objectivation progresse, l'étrange phénomène dont nous sommes partis se comprend mieux : à savoir que la croissance culturelle des individus peut prendre un retard sensible par rapport à celle des choses — qu'elles soient tangibles, fonctionnelles ou spirituelles.

Qu'à l'occasion l'inverse se produise, cela démontre tout autant l'autonomisation respective de ces deux formes d'esprit. En témoigne par exemple, d'une manière quelque peu dissimulée ou transformée, le phénomène suivant. En Allemagne du Nord, l'économie rurale ne paraît pouvoir se maintenir à la longue que

par le droit d'héritage principal, donc à la condition qu'un des héritiers reprenne la ferme et dédommage les co-héritiers avec des parts moindres qu'ils n'en auraient d'après la stricte valeur vénale. En calculant d'après cette dernière — qui pour le moment dépasse de loin la valeur productive — la ferme est à ce point hypothéquée par un tel arrangement qu'une exploitation de moindre valeur reste seule viable. Cependant la conscience juridique moderne, individualiste, exige cette égalité de droits mécanique, monétaire, entre tous les héritiers, elle ne donne pas à tel enfant l'avantage qui serait pourtant la condition d'une exploitation objectivement parfaite. Sans doute la promotion culturelle des sujets individuels s'est-elle faite ainsi, aux dépens de la civilisation de l'objet qui est restée relativement arriérée. Pareille divergence se marque avec une grande netteté dans les institutions proprement sociales, dont l'évolution suit une cadence plus pesante, plus conservatrice que celle des individus. Dans ce schéma rentrent les cas se résumant à ceci que les rapports de production, après s'être maintenus pendant une époque déterminée, sont dépassés par les forces productives qu'ils ont eux-mêmes développées, si bien qu'ils ne permettent plus l'expression et l'usage adéquats de ces dernières. Ces forces sont pour une grande part de nature personnelle : ce que les personnalités sont capables de fournir ou en état de vouloir ne trouve plus sa place dans les formes objectives des entreprises. L'indispensable transformation de celles-ci se produit seulement lorsque s'accumulent en masse les facteurs poussant de ce côté ; jusque là, l'organisation de la production reste en retard sur l'évolution des énergies économiques individuelles. D'après ce schéma, nombre de motifs mènent au mouvement des femmes. Les progrès de la technique industrielle moderne ont déplacé une somme extraordinaire d'activités ménagères, incombant jadis aux femmes, hors de la maison elle-même, et leurs objets se fabriquent alors moins onéreusement et plus efficacement. Or par là, de très nombreuses femmes de la classe bourgeoise se voient enlever leur contenu de vie actif, sans que d'autres activités, d'autres buts remplissent le vide ; les multiples « insatisfactions » des femmes modernes, l'inemploi de leurs forces, qui en refluant provoquent toutes sortes de perturbations ou de destructions, leur recherche en partie saine, en partie morbide, de justifications en dehors du foyer — résultent donc

de ce fait que la technique a pris dans son objectivité une allure propre, plus rapide que les possibilités d'évolution des personnes. C'est d'un type de relation parallèle que doit découler le caractère fort insatisfaisant des mariages modernes. Les formes et les habitudes de vie conjugales, solidifiées, contraignantes pour les individus, tendraient à s'opposer à l'évolution personnelle des contractants, en particulier à celle de la femme, qui est bien au-delà. Les individus viseraient maintenant une liberté, une compréhension, une égalité des droits et des formations auxquelles la vie conjugale, telle qu'elle s'est établie traditionnellement et objectivement, ne laisserait aucun véritable espace. L'esprit objectif du mariage, ainsi pourrait-on formuler la chose, aurait pris du retard, dans son évolution, sur les esprits subjectifs. De même le droit : logiquement développé à partir de certains faits fondamentaux, couché dans un code de lois fixes, porté par une certaine classe, il manifeste, vis-à-vis des autres rapports et besoins de l'existence ressentis par les personnes, cette rigidité par laquelle, à la fin, il se transmet héréditairement comme une éternelle maladie, la raison devenant absurdité, le bienfait un tourment. Dès que les impulsions religieuses se cristallisent en une somme de dogmes bien définis et que ceux-ci, en vertu de la division du travail, sont pris en charge par une corporation séparée des fidèles, la religion ne se porte pas mieux elle non plus. Si on garde en vue cette relative autonomie de la vie, avec laquelle les figures culturelles devenues objectives, condensation des mouvements historiques élémentaires, s'opposent là aux sujets, la question du progrès dans l'histoire ne devrait plus susciter tout cet embarras. Que la preuve et la contre-preuve confortent chaque manière d'y répondre avec autant de plausibilité, tient peut-être à ce que l'une et l'autre n'ont aucunement le même objet. Ainsi pourra-t-on par exemple affirmer avec une égale légitimité le progrès et la fixité de la moralité, selon qu'on voudra bien considérer d'un côté les principes solidifiés, les organisations, et les impératifs ayant pénétré la conscience collective, ou de l'autre la relation des individus à ces idéaux de nature objective, la suffisance ou l'insuffisance avec laquelle le sujet se conduit moralement. Progrès et stagnation pourront ainsi coexister directement, et cela non seulement dans les diverses provinces de la vie historique, mais au sein d'une seule et même, selon qu'on prendra

en compte l'évolution des sujets ou celle des figures créées, certes venues des apports des individus, mais dotées d'une vie propre, objectivement spirituelle.

Maintenant que la possibilité de voir l'esprit objectif dépasser dans son évolution l'esprit subjectif coexiste avec la possibilité inverse, je reviendrai encore une fois sur l'importance de la division du travail relativement à la réalisation de la première. La double possibilité, en somme, se présente de la manière suivante. Si l'esprit objectivé dans de quelconques productions l'emporte sur l'individu isolé, c'est dû à la complication des modes de fabrication, qui supposent un nombre extraordinaire de conditions historiques et factuelles, de travailleurs préalables ou associés. Ainsi le produit rassemble-t-il des énergies, des qualités, des intensités parfaitement extérieures au producteur isolé. Et cela se manifestera surtout avec la technique spécifiquement moderne, conséquence de la division du travail. Aussi longtemps que le produit était fabriqué pour l'essentiel par un producteur isolé ou à travers une coopération moins spécialisée, la teneur objectivée en lui ne pouvait considérablement dépasser en esprit et en force celle des sujets. Seule une division du travail raffinée fera du produit un lieu de rassemblement des énergies, sélectionnées auprès d'un très grand nombre d'individus ; si bien que, vu comme unité, il l'emportera forcément sur tout individu isolé auquel on le compare, du moins dans toute une série de directions ; et cette accumulation de qualités et de perfections sur l'objet formant leur synthèse s'en va à l'infini, tandis que la construction des individualités, à chaque phase de l'histoire, trouve une limite infrangible dans leur détermination naturelle. Mais si l'œuvre objective, du fait qu'elle absorbe ainsi certains aspects isolés de très nombreuses personnalités, se voit accorder une possibilité de développement supérieure objectivement, elle se voit refuser aussi les perfections qui ne se réalisent que par la synthèse des énergies *en un seul sujet*. L'Etat, et en particulier l'Etat moderne, est ici l'exemple le plus important. Si en effet le rationalisme a stigmatisé comme une contradiction logique le fait que le monarque, qui n'est jamais qu'un individu, règne sur une immense quantité d'autres individus, on omet là que ces derniers, dans la mesure où justement ils forment cet Etat en dessous du monarque, ne sont pas des « hommes » au même sens que lui. Ils ne donnent à l'Etat

qu'une certaine fraction de leur être et de leur force, et ils pénètrent par certaines autres dans des milieux autres, la totalité de leur personnalité n'étant saisie par aucun. Mais le monarque, lui, engage entièrement la sienne dans la relation, et donc plus que chacun de ses sujets en soi. Tant que le pouvoir est absolu au sens où le souverain peut directement disposer des personnes dans toutes les dimensions de leur être, ce genre de disproportion peut subsister. L'Etat de droit moderne, par contre, délimite exactement le domaine où les personnes tombent dans la sphère de l'Etat, il les différencie pour se constituer lui-même à partir de certains éléments prélevés sur elles. Plus se marque cette différenciation, et plus l'Etat va s'opposer à l'individu comme une figure objective, dépourvue de la forme appropriée à l'âme individuelle. Qu'il soit ainsi une synthèse d'éléments différenciés provenant des sujets, fait manifestement de lui un être à la fois *infra*-personnel et *supra*-personnel. Mais il en va de l'Etat comme de toutes les figures de l'esprit objectif, créées par assemblage de prestations individuelles différenciées. Car autant elles dépassent, de par leur teneur intellectuelle objective et sa capacité à se développer, chaque intellect individuel, autant les ressentons-nous, en proportion même de la différenciation et de la multiplication des éléments morcelés, comme un pur mécanisme auquel manque l'âme. Ici ressort le plus clairement la distinction entre ce qu'on peut appeler l'esprit et l'âme. L'esprit est le contenu objectif de ce qui, à l'intérieur de l'âme, devient conscient à titre de fonction vivante ; l'âme est en sorte la forme que l'esprit, c'est-à-dire le contenu logico-abstrait de la pensée, prend pour notre subjectivité en tant que telle. Cet esprit, en ce sens, n'est donc pas lié à la constitution de l'unité sans laquelle il n'y a point d'âme. Tout se passe comme si les contenus intellectuels étaient disséminés là, et que l'âme seule les réunisse en elle unitairement, de même à peu près que les substances non vivantes sont intégrées dans l'organisme et dans l'unité de sa vie. Ici résident la grandeur et la limite de l'âme face aux contenus particuliers de sa conscience, considérés dans leur validité autonome et leur signifiance objective. Platon peut bien doter le royaume des idées d'une lumineuse perfection et d'une totale suffisance, ces idées n'étant autres que les contenus objectifs de la pensée, dégagés de toutes les contingences de la représentation ; il a beau voir l'âme humaine imparfaite,

conditionnée, crépusculaire, avec son reflet de ces pures signifiances, reflet pâle, estompé, à peine saisi — il reste que pour nous cette clarté plastique et cette rigueur logique ne sont pas l'unique critère de valeur applicable aux idéaux et aux réalités. D'un incomparable prix, à nos yeux, l'unité personnelle à laquelle la conscience ramène le sens intellectuel des choses : alors seulement celles-ci connaissent les frictions mutuelles, qui sont vie et force, alors seulement se développe l'obscur rayonnement thermique de l'âme, pour laquelle la perfection limpide des idées, n'ayant de détermination qu'objective, n'a ni place ni cœur. Et ainsi en va-t-il également de l'esprit qui, par l'objectivation de notre intelligence, s'oppose à l'âme, tel l'objet. La distance de l'un à l'autre s'accroît manifestement dans la même proportion que s'élève le nombre des personnalités associées par la division du travail pour fabriquer le produit ; car dans la même mesure très exactement, il sera impossible d'imprimer à l'œuvre, par un investissement de travail et de vie, l'unité de la personne à quoi se rattachent justement pour nous la valeur, la chaleur, la spécificité de l'âme. Ce défaut d'âme qui affecte l'esprit objectif en raison de la différenciation moderne de sa réalisation — étroitement liée à l'essence mécanique de nos produits culturels — peut bien être la cause dernière de l'hostilité avec laquelle les natures très individualistes, profondes, s'opposent si fréquemment aujourd'hui au « progrès de la civilisation ». Et ce d'autant plus que cette évolution de la culture objective, déterminée par la division du travail, est un aspect ou un effet du phénomène universel qu'on formule d'ordinaire ainsi : à l'époque présente, l'important n'advient plus par les individus, mais par les masses. La division du travail, en effet, entraîne ceci que l'objet particulier est déjà un produit de la masse ; le morcèlement des individus en leurs énergies particulières, définissant notre organisation du travail, et le rassemblement de ce qui s'est ainsi différencié en un produit culturel objectif a pour conséquence que, dans ce produit particulier, il y a d'autant moins d'âme qu'un plus grand nombre d'âmes était associé à sa fabrication. La splendeur et la grandeur de la culture moderne présente ainsi quelque analogie avec ce lumineux royaume des idées chez Platon, où l'esprit objectif des choses est là dans sa perfection immaculée, mais auquel manquent les valeurs de la personnalité proprement dite, non dissolvables en factualités —

un manque que ne saurait masquer la pleine conscience du caractère fragmentaire, irrationnel, éphémère de ladite personnalité. Oui, l'âme personnelle, en tant que pure forme, possède une valeur qui s'affirme à côté de l'infériorité, de l'anti-idéalité de ses contenus respectifs ; elle subsiste comme une signifiance propre de l'existence face à toute l'objectivité de celle-ci, même dans les cas dont nous sommes partis, où la culture individuelle subjective marque une régression, alors que progresse l'objective.

Pour toute communauté culturelle, le rapport qui existe entre son esprit objectivé, le développement de celui-ci, et d'autre part les esprits subjectifs, revêt une extrême importance, et cela justement au regard du style de vie : car si le sens d'un style est d'exprimer sous une forme identique une quelconque diversité de contenus, la relation ente l'esprit objectif et subjectif peut néanmoins rester la même — s'agissant de quantité, d'intensité, de rythme évolutif — alors que varieront énormément les contenus de l'esprit culturel. La manière générale dont la vie se déroule, le cadre que la culture sociale offre aux impulsions de l'individu, sont justement circonscrits par des questions comme celles-ci : l'individu sait-il sa vie intérieure apparentée ou étrangère au mouvement culturel objectif, ressent-il la supériorité de ce dernier, comme s'il ne pouvait toucher en quelque sorte que le bord de son vêtement, ou ressent-il au contraire celle de sa valeur personnelle vis-à-vis de tout esprit réifié ; est-ce que, au sein de sa propre vie spirituelle, les éléments objectifs, historiquement donnés, représentent une puissance ayant sa propre légalité, si bien que celle-ci et le noyau de sa personnalité se développent indépendamment l'un de l'autre, ou bien est-ce que l'âme est pour ainsi dire maître de sa propre maison ou du moins établit, entre sa vie la plus intime et ce qu'elle doit y intégrer de contenus impersonnels, une harmonie quant à l'intensité, au sens et au rythme. Ces formulations abstraites donnent le schéma d'innombrables intérêts et ambiances concrets marquant la journée comme la vie, et donc ainsi la mesure dans laquelle les rapports entre culture objective et subjective déterminent le style de l'existence.

Or si la présente analyse de cette relation était portée par la division du travail, elle dérive aussi par ailleurs de l'économie monétaire. Et d'abord parce que le morcèlement de la production

en un grand nombre de prestations partielles exige une organisation fonctionnant avec une précision et une sûreté absolus, comme on ne pense l'obtenir, depuis la fin de l'esclavage, que par la rétribution monétaire des travailleurs. Tout rapport différemment médiatisé entre le chef d'entreprise et l'ouvrier comporterait des éléments imprévisibles, parce que d'une part la rémunération en nature n'est pas si simplement obtenable ni si exactement déterminable, et que d'autre part seule la pure relation monétaire a ce caractère strictement factuel, automatique, sans lequel les organisations très différenciées, très complexes, ne peuvent se tirer d'affaire. Et ensuite parce que la raison essentielle de l'argent se fait d'autant mieux valoir, en général, que la production se spécialise davantage. Le trafic économique n'a-t-il pas pour loi que l'un cède ce que l'autre désire, à condition que cet autre renvoie la pareille ? La règle morale : faire aux hommes ce qu'on souhaite qu'ils vous fassent — trouve dans l'économie le plus vaste exemple de sa réalisation formelle. Quand donc un producteur trouve, pour l'objet A qu'il veut donner en échange, un client disposé, bien souvent l'objet B que ce dernier est en état de lui donner là-contre ne sera pas du tout souhaité par le premier. Comme ainsi, entre deux personnes, la diversité des désirs ne coïncide pas toujours avec la diversité des produits qu'elles ont à offrir, il faut interposer, comme on sait, un moyen d'échange ; de sorte que, si les propriétaires de A et B ne peuvent s'entendre sur un échange direct, le premier cède son A pour de l'argent, avec lequel il peut alors se procurer le C qu'il souhaite, tandis que le propriétaire de B se procure l'argent pour l'achat de A en procédant de la même façon avec son B vis-à-vis d'un tiers. Puisque la *diversité* des produits, ou des désirs se portant vers eux, est la cause pour laquelle on en vient à l'argent, le rôle de celui-ci deviendra évidemment d'autant plus grand, d'autant plus indispensable, que le trafic incluera des objets plus variés ; ou vu de l'autre côté : il n'y aura de spécification notable des prestations qu'à partir du moment où on n'en sera plus réduit à l'échange direct. La chance que le preneur d'un produit ait justement de son côté un objet à offrir qui soit agréable au producteur, va diminuer dans la mesure où augmente la spécialisation des produits ainsi que des désirs. En ce sens, ce n'est donc pas un facteur nouveau qui rattache la différenciation moderne à la souveraineté absolue de l'argent ; au

contraire, la liaison entre les deux valeurs culturelles s'opère déjà dans les profondeurs où elles s'enracinent, et si les rapports de spécialisation que je décris forment en économie monétaire, par interaction, une complète unité historique avec cette dernière — ce n'est jamais que le renforcement graduel d'une synthèse déjà donnée dans l'essence de l'une et de l'autre.

Par cette médiation, le style de la vie se relie donc, pour autant qu'il dépend de la relation entre culture objective et subjective, à la circulation monétaire. Et l'essence de cette circulation se dévoile en ceci qu'elle favorisera aussi bien la prépondérance de l'esprit objectif sur l'esprit subjectif, que la mise en réserve, l'augmentation indépendante et le développement spécifique de ce dernier. Ce qui érige la culture des choses en une puissance tellement supérieure vis-à-vis de celle des personnes, c'est l'unité, l'autonomie close où elle parvient à l'époque moderne. La production, avec sa technique et ses résultats, paraît être un cosmos avec des déterminations et des évolutions fermes, pour ainsi dire logiques, qui s'oppose à l'individu comme le destin à l'instabilité et à l'irrégularité de notre vouloir. Cette suffisance formelle, cette nécessité intérieure qui unifie les contenus culturels en réplique à la cohérence naturelle, ne sont permises que par l'argent. D'un côté, l'argent fonctionne comme le système d'articulation de cet organisme ; il permet que ses éléments se déplacent les uns par rapport aux autres, il institue entre toutes les impulsions une relation de dépendance et de relaiement réciproques. D'un autre côté il est comparable au sang, dont le flux continu irrigue les membres jusque dans toutes les ramifications et garantit ainsi, en les nourrissant tous également, l'unité de leurs fonctions. En ce qui concerne le deuxième point : l'argent, parce qu'il s'interpose entre les choses et l'homme, permet à celui-ci une existence *quasi* abstraite, libre de tout égard direct pour les choses, de tout rapport direct avec elles, liberté sans laquelle notre intériorité ne saisirait point certaines chances de développement ; si l'homme moderne se ménage, pourvu que les circonstances s'y prêtent, une réserve de subjectivité, préserve de haute lutte le secret et le retrait de son être le plus personnel, entendu ici non au sens social mais au sens plus profond de la métaphysique — autant de traits remplaçant un peu le style de vie religieux des époques antérieures —, tout cela est conditionné par le fait que l'argent

nous épargne de plus en plus les contacts directs avec les objets, tandis qu'en même temps il nous facilite infiniment leur maîtrise, et la sélection de ce qui nous agrée.

Aussi ces directions opposées, maintenant qu'on s'y est engagé, tendent-elles idéalement à une séparation absolument nette : la teneur concrète de l'existence devient de plus en plus objective, impersonnelle, pour que se personnalise toujours davantage le reste non réifiable de celle-ci, propriété d'autant moins contestable du moi. Un exemple fort typique de cette évolution est la machine à écrire ; l'écriture, cet acte extérieur et objectif, qui présente néanmoins dans tous les cas une forme individuelle caractéristique, rejette désormais cette dernière au profit de l'uniformité mécanique. Mais par ailleurs un double résultat est ainsi obtenu : d'abord l'écrit agit maintenant par son pur contenu, sans trouver dans son apparence visible de gêne ou de soutien ; ensuite est évitée la trahison des réalités les plus personnelles qu'entraîne souvent l'écriture à la main, par le jeu des communications les plus extérieures et les plus indifférentes aussi bien que des plus intimes. Aussi socialisantes que puissent donc être toutes ces mécanisations, elles transforment en exclusivité jalouse la propriété privée demeurant au moi spirituel. Cette expulsion de l'âme subjective chassée de tout le monde extérieur peut autant nuire à l'idéal de vie esthétique, certes, que bénéficier à la pure intériorité — combinaison expliquant le désespoir des personnalités d'humeur esthétisante face aux réalités d'aujourd'hui, de même que la légère tension prête à croître entre ces personnalités et celles qui sont tournées vers le salut intérieur, tension prenant des formes plus souterraines, tout autres qu'à l'époque de Savonarole. Comme l'argent est à la fois symbole et cause de l'extériorisation indifférente de tout ce qui se laisse avec indifférence extérioriser, il devient aussi le gardien de l'intimité profonde, qui peut maintenant s'aménager à l'intérieur de ses frontières.

S'il en résulte alors cet affinement, cette particularité, cette intériorisation du sujet, ou si inversement les objets soumis deviennent à leur tour, vu la facilité à les acquérir, maîtres des hommes — voilà qui ne dépend plus de l'argent, mais justement de la personne. Ici encore, l'économie monétaire montre sa relation formelle aux données du socialisme ; car ce qu'on attend de lui : une délivrance de la lutte individuelle pour l'existence la

garantie des valeurs économiques les plus basses et l'accès commode aux plus hautes — tout cela donc devrait aussi exercer une action différenciante, une certaine fraction de la société s'élevant alors à une hauteur spirituelle jusque là inédite, fort éloignée de toutes les pensées terrestres, tandis qu'une autre fraction, au contraire, tomberait dans un matérialisme pratique non moins inédit.

En somme, l'argent se montre sans doute le plus efficace dans les aspects de notre vie dont le style est déterminé par la prépondérance de la culture objective sur la subjective. Mais qu'il ne se refuse point non plus à favoriser le cas inverse, cela met en pleine lumière la nature et la dimension de son pouvoir historique. Dans mainte direction, ou pourrait au mieux le comparer au langage, lequel se prête également aux orientations les plus divergentes de la pensée ou du sentiment — appuyant, clarifiant, dégageant les unes et les autres par son travail. Il fait partie de ces puissances dont la spécificité, justement, réside dans le manque de spécificité, mais qui peuvent néanmoins colorer très diversement la vie, parce que l'élément formel, fonctionnel, quantitatif qui fait son être rencontre des directions et contenus de vie qualitativement déterminés, qu'il détermine à engendrer encore des formations nouvelles. Son importance pour le style de la vie n'est pas supprimée mais augmentée, n'est pas réfutée mais démontrée par le fait qu'il aide à croître et à mûrir deux types de relations possibles entre l'esprit objectif et l'esprit subjectif.

III

Nous avons rarement conscience à quel point nos représentations des processus psychiques possèdent une signification de pur symbole. Les nécessités primitives de l'existence nous ont contraints à prendre l'extériorité comme premier objet de notre attention ; aussi, à ses contenus et à ses relations vont d'abord s'appliquer les concepts valables pour se représenter une existence observée à l'extérieur du sujet observant ; ce monde est le type même de l'objet, et toute représentation appelée à devenir objet pour nous doit s'adapter à ses formes. Cette exigence s'empare de l'âme elle-même quand celle-ci se prend pour objet de sa propre observation. Toutefois, il semble bien qu'intervienne auparavant l'observation du *toi*, visiblement l'exigence la plus pressante dans toute vie en société et dans toute affirmation individuelle de soi. Mais comme nous ne pouvons jamais observer directement l'âme de l'autre, puisqu'il n'accorde jamais autre chose à notre perception que des impressions sensorielles extérieures, toute connaissance psychologique d'autrui est exclusivement la projection d'une interprétation de processus conscients que nous percevons dans notre propre psychisme et transférons sur l'autre, incités par des impressions physiques émanant de lui — bien que dans ce transfert, exclusivement intéressé à son propre but, le point de départ ne soit guère pris en compte. Dès que l'âme se fait elle-même objet de sa représentation, cela ne peut être qu'à travers l'image de processus spatiaux. Quand nous parlons de représentations, de leur liaison, de leur montée dans la conscience et de leur plongée sous le seuil de cette dernière, d'inclinations et de résistances intimes, de disposition mentale, avec ses hauts et ses bas, les innombrables expressions de ce même domaine sont visiblement toutes empruntées à des perceptions extérieures. Nous sommes, certes, profondément convaincus que les lois de notre vie psychique sont par nature totalement différentes de celle d'un mécanisme extérieur (principalement parce qu'elle n'offre pas dans ses éléments particuliers ces contours nets et ce caractère reconnaissable à coup sûr), et pourtant, immanquablement, nous nous représentons les « représentations » comme un type d'êtres

entrant dans des rapports mécaniques mutuels, de liaisons et de séparations, d'élévations et d'abaissements. En même temps nous sommes aussi persuadés (et la *praxis* nous donne raison) que cette interprétation de l'intériorité, selon le mode des processus visibles, représente valablement la réalité de cette intériorité : tout comme le calcul de l'astronomie, sur le papier, figure si parfaitement les mouvements des astres que son résultat présente l'image exacte de ce qui va être attesté par le résultat des forces réelles.

Mais ce rapport est également valable à rebours, comme interprétation des événements extérieurs d'après les contenus de la vie intérieure. Je ne veux pas dire ici que ces événements ne sont, *a priori*, qu'un monde de représentations : mais qu'une fois posé (sur une quelconque base épistémologique) un au-dehors relatif face à un au-dedans relatif, les phénomènes spécifiques de ce dernier servent à donner du premier une image intelligible. Ainsi l'objet unifié ne se constitue à partir de la somme de ses propriétés (par lui seul pourtant à nous offertes) que parce que nous lui prêtons la forme unifiée de notre moi, dans laquelle nous puisons cette profonde expérience d'une abondance de déterminations et de destinations, capable cependant de demeurer attachée à une unité persistante. Il ne devrait pas en être autrement, on l'a souvent souligné, de l'énergie et de la causalité des choses extérieures : nous projetons dans les choses les sentiments dûs à la tension physico-physique, aux pulsions, à l'action volontaire, et quand nous posons, derrière leur perceptibilité immédiate, ces catégories interprétatives, nous nous orientons en elles justement d'après les expériences affectives de notre intériorité. Et ainsi peut-être, aussitôt découverte sous cette première symbolisation de l'intériorité par le corporel une couche plus profonde, se heurte-t-on à la corrélation opposée. Définir un processus spirituel comme le lien entre des représentations, c'était assurément le connaître sous des catégories spatiales ; mais cette catégorie du lien n'a peut-être elle même son sens et sa signification que dans un processus purement intérieur, pas du tout visible. Ce que nous disons lié dans le monde extérieur, c'est-à-dire unifié ou imbriqué de quelque façon, demeure pourtant éternellement juxtaposé dans ce monde extérieur, et, en parlant de lien, nous évoquons quelque chose qui ne peut qu'être introduit dans les objets par notre

sentir, à partir de notre en-dedans, incomparable à tout en-dehors : en tant que symbole de ce qu'il nous est impossible de constater, absolument impossible d'exprimer directement dans ces objets : ainsi existe-t-il un relativisme, une sorte de processus à l'infini entre l'au-dedans et l'au-dehors, qui, se symbolisant l'un l'autre, se rendent mutuellement représentables et présentables, sans qu'il y ait entre eux ni premier ni second, mais l'unité de leur être, c'est-à-dire celle du nôtre, se réalisant dans leur interdépendance.

A cette mutuelle interprétation symbolisante, les contenus psychiques et physiques de notre existence se prêtent d'autant plus aisément qu'ils sont plus simples. Dans les processus simples où s'opèrent fusion, liaison, reproduction des représentations, nous pouvons encore quelque peu maintenir l'idée des lois formelles universelles, prescrivant au monde du dedans comme au monde du dehors un comportement analogue, et rendant ainsi l'un propre à servir de représentant à l'autre. Dans les figures spirituelles plus compliquées, plus singulières, la désignation au moyen d'analogies empruntées à la visibilité spatiale devient de plus en plus malaisée ; elle dépend de plus en plus étroitement de son utilisabilité dans une multiplicité de cas, si elle entend posséder une relation solide, encore que purement symbolique, à la réalité psychique. Et, partant d'elle-même, cette dernière va trouver le chemin qui mène aux objets (en interprétant leur sens et leur importance d'après elle), chemin d'autant plus ardu et plus incertain que les phénomènes sont des deux côtés plus spécifiques ou plus concentrés ; en effet, d'autant plus invraisemblable et plus difficile à discerner devient alors la mystérieuse égalité de forme entre phénomènes internes et externes, qui fournit à l'âme le pont menant des uns aux autres. Ici nous devons introduire des réflexions réunissant une série de phénomènes culturels internes, très divers, qui, du fait qu'ils permettent tous une interprétation respectivement à partir d'une seule et même analogie visible, doivent montrer à l'évidence qu'ils appartiennent tous à un seul et même style de vie.

L'une des images les plus couramment utilisées pour se représenter l'organisation des contenus de la vie, c'est leur disposition en un cercle dont le centre est occupé par le moi proprement dit. Il est un mode de rapport entre ce moi d'une part et d'autre part les choses, hommes, idées, intérêts, etc., que nous

ne pouvons désigner autrement que comme *distance* entre les deux. Ce qui devient objet pour nous peut, alors que rien ne change dans son contenu, s'avancer vers le centre ou dériver jusqu'à la périphérie du cercle balayé par nos regards et nos intérêts, sans que cela ait pour effet de changer notre rapport interne à cet objet ; à l'inverse, il est certains rapports du moi à ses contenus que nous pouvons seulement désigner au moyen du symbole visible d'une distance entre les deux, déterminée ou variable. D'emblée, nous utilisons une expression symbolique pour un complexe factuel en soi indicible quand nous distinguons dans notre existence un moi au centre et des contenus disposés autour ; et devant les différences énormes entre nos impressions sensorielles extérieures des choses, résultant de leur distance respective à nos organes (différences non seulement de netteté, mais de qualité et d'aspect général des images reçues), nous sommes tentés d'étendre encore la symbolisation : même la diversité dans les rapports les plus intimes aux choses est interprétée comme diversité dans leur distance à nous.

Parmi les phénomènes qui constituent de ce point de vue-là une série unitaire, je citerai d'abord les esthétiques. La signifiance inhérente aux différents styles artistiques peut s'interpréter comme l'effet des différences de distance qu'ils établissent entre nous et les choses. Tout art modifie la portée originelle, naturelle, de notre regard sur la réalité. D'une part il rapproche celle-ci, nous place dans un rapport plus direct avec sa signification la plus intime, nous révèle, derrière la froide étrangeté du monde extérieur, que l'être a une âme, par quoi il nous devient parent et transparent. Mais à côté de cela, tout art crée une distance par rapport à l'immédiateté des choses, il fait reculer le concret des excitations également fortes ; les tensions entre elles, se répartissant sur la diversité des exigences posées à l'œuvre d'art, c'est ce qui donne à chaque style sa propre marque. Le simple fait qu'il y a un style est même déjà en soi un cas de distanciation des plus significatifs. Le style dans l'extériorisation de nos processus internes veut dire que ces derniers ne jaillissent plus directement, mais qu'au moment de se manifester ils se drapent dans un vêtement. Le style en tant que façonnement général de l'individuel constitue pour lui une enveloppe, une barrière dressée, une distanciation face à l'autre, qui est le récepteur de cette extériorisation. A ce principe vital

de tout art, qui consiste à nous rapprocher des choses en nous distanciant d'elles, l'art naturaliste n'échappe pas plus qu'un autre, lui dont le sens paraît pourtant exclusivement orienté vers la suppression de l'écart entre nous et la réalité. Il faut que le naturalisme se fasse illusion sur lui-même pour méconnaître qu'il est lui aussi un style, c'est-à-dire que lui aussi décompose et transforme l'immédiateté de l'impression à partir de présupposés et d'exigences bien précis, comme le prouve de manière irréfutable l'histoire de l'art : au cours de son évolution, dans tout ce qu'une époque avait tenu pour l'image même de la réalité, comme étant d'une fidélité littérale et d'un réalisme minutieux, l'époque ultérieure a toujours reconnu le fruit de préjugés et de falsifications, elle même présentant les choses enfin telles qu'elles sont *réellement*. Le réalisme artistique commet la même erreur que le réalisme scientifique croyant pouvoir se passer d'un *a priori*, d'une forme qui, ayant sa source dans les dispositions et les besoins de notre nature, apporte à la réalité sensible un habillage ou un changement. Ce modelage que la réalité subit sur le chemin qui mène à notre conscience est sans doute une barrière entre nous et son être immédiat, mais en même temps la condition qui la rend représentable et présentable. En un certain sens même, on peut dire que le naturalisme opère une distanciation toute particulière des choses, si nous tenons compte de sa prédilection à chercher ses objets dans la vie la plus quotidienne, dans le bas et le banal. Car puisqu'il est lui-même aussi sans aucun doute stylisation, cette dernière, pour une sensibilité plus affinée (celle qui voit dans l'œuvre l'art et non son objet, lequel peut se présenter de mille autres façons), se percevra d'autant mieux qu'elle s'accomplit sur un matériau plus proche, plus brut, plus terrestre.

En somme, l'intérêt esthétique de l'époque récente s'attache à accroître la distance envers les choses due à leur transformation en objets d'art. Rappelons l'énorme attrait exercé par des styles très éloignés dans le temps et dans l'espace sur le sentiment esthétique du temps présent. Le lointain suscite de très nombreuses représentations qui viennent et passent vivement, satisfaisant ainsi notre besoin d'incitations multiples ; cependant chacune de ces représentations étrangères et lointaines, à cause de leur absence de relation avec nos intérêts les plus personnels et les plus immédiats, n'a qu'une faible résonance et ne peut donc

apporter à des nerfs affaiblis qu'une simple incitation agréable. Peut-être « l'esprit historique » (comme on dit à notre époque) ne crée-t-il pas seulement les conditions favorables à ce phénomène mais encore puise-t-il à la même source que lui ? Et, dans une interaction, grâce à l'abondance des relations internes qu'il nous procure avec des intérêts très éloignés de nous dans l'espace et dans le temps, il nous rend de plus en plus sensibles aux collisions et confusions qui nous viennent de la proximité et du contact directs des hommes et des choses. La fuite dans le non-présent est rendue plus facile, garantie sans pertes, elle est d'une certaine façon légitimée quand elle mène à la représentation et à la jouissance de réalités concrètes — mais qui sont justement très éloignées, et seulement perceptibles de façon tout à fait médiate. De là aussi cet attrait, si vivement éprouvé de nos jours, pour le fragment, la simple ébauche, l'aphorisme, le symbole, les styles d'art non évolués. Toutes ces formes, qui se retrouvent dans tous les arts, nous mettent à distance de la totalité achevée des choses, elles nous parlent « comme de loin », en elles la réalité ne se montre pas avec une ferme assurance, mais avec un doigté hyperléger. Le dernier raffinement de notre style littéraire évite la désignation directe des objets, la parole n'effleure qu'un recoin éloigné de ceux-ci et ne saisit, au lieu des choses, que les voiles qui les entourent. La preuve la plus décisive en est la tendance symboliste en arts plastiques et en poésie. Ici la distance que l'art, en tant que tel, place déjà entre nous et les choses est encore allongée d'une station ; en effet, les représentations constituant le contenu du processus psychique qui doit être finalement suscité, n'ont absolument plus d'image sensible correspondante au sein de l'œuvre d'art elle-même, mais elles sont seulement amenées à résonance par le biais de perceptions d'un contenu tout différent. Dans tous cela on voit agir un trait de la sensibilité dont la dégénérescence pathologique est ce qu'on appelle la « crainte du contact », la peur d'entrer en contact trop étroit avec les objets, un effet de l'hyperesthésie pour laquelle tout contact direct et vigoureux est souffrance. C'est pourquoi aussi la délicatesse, la spiritualité, la sensibilité différenciée, chez une si grande majorité de nos contemporains, s'expriment dans des goûts négatifs, c'est-à-dire dans la facilité à être blessé par ce qui déplaît, dans l'exclusion résolue de ce qui est antipathique, dans la répulsion pour beaucoup de choses,

souvent même pour la plus grande partie du cercle des excitations offertes ; tandis que les goûts positifs, dire oui vigoureusement, se saisir joyeusement et sans retenue de ce qui plaît, bref les énergies d'appropriation active, sont grandement déficitaires.

Mais cette tendance interne que nous étudions sous le symbole de la distance, s'étend bien au-delà du domaine esthétique. Aussi le matérialisme philosophique, qui croyait saisir la réalité directement, doit lui aussi aujourd'hui reculer devant des théories subjectivistes ou néo-kantiennes qui font se réfracter ou distiller les choses à travers le médium de l'âme avant de les muer en connaissances. Le subjectivisme de l'époque moderne a le même mobile fondamental que ce qui nous est apparu comme le support de l'art : rendre notre rapport aux choses plus intime et plus vrai du fait que, nous retirant en nous-mêmes, nous nous écartons d'elles ou que nous reconnaissons désormais consciemment la distance qui ne cesse de nous en séparer. Et si ce subjectivisme, avec cette conscience plus forte de notre intériorité, nous la fait inévitablement souligner ou évoquer plus souvent, il existe cependant, d'autre part, liées à lui, une pudeur nouvelle, plus profonde, plus consciente, une secrète crainte de s'exprimer sans réserve, ou même de donner à une relation la forme naturaliste qui rendrait constamment visible son fondement le plus intime. Et si nous passons à d'autres domaines scientifiques : au sein des réflexions éthiques, la plate utilité recule de plus en plus en tant que critère axiologique du vouloir, on voit que ce caractère-là de l'agir ne concerne justement que sa relation au plus proche, et que par conséquent sa directive spécifique, faite pour l'élever au-dessus de sa simple technique comme moyen, il doit la recevoir de principes qui regardent plus haut, religieux souvent, à peine apparentés à l'immédiateté sensorielle. Et pour finir : au-dessus du travail de détail, spécialisé, s'élève de tous côtés un appel à la synthèse et à la généralisation, donc à une prise de distance vis-à-vis des détails concrets permettant de les dominer, appel à une image éloignée où s'abolirait toute l'inquiétude créée par l'action de près, et où ce qui n'était encore que préhensible deviendrait aussi compréhensible.

Peut-être cette tendance ne serait-elle pas aussi agissante et notable si elle ne s'accompagnait pas de la tendance opposée Le

rapport intellectuel au monde créé par la science moderne peut effectivement s'interpréter sous les deux aspects. Certes, rien qu'avec le microscope et le télescope, des distances infinies entre nous et les choses ont pu être surmontées ; mais celles-ci ne naissaient à la conscience qu'à l'instant même où elle les surmontait. Si l'on ajoute que toute solution à une énigme ne fait qu'en poser mainte autre, et qu'à se rapprocher des choses on s'aperçoit très souvent à quel point elles sont encore loin de nous, alors il faut dire ceci : dans les époques mythologiques, celles des connaissances tout à fait générales et superficielles et de l'anthropomorphisation de la nature, il y avait, du point de vue subjectif, du point de vue du sentiment et de la foi (si erronée soit-elle), moins de distance entre les hommes et les choses qu'à notre époque. Toutes nos méthodes raffinées pour pénétrer à l'intérieur de la nature ne remplacent que très lentement et incomplètement la proximité, l'intime familiarité avec elle que les dieux de la Grèce, l'interprétation du monde d'après les pulsions et les sentiments humains, la conduite de celui-ci par l'intervention personnelle d'un Dieu, son orientation téléologique pour le bien des hommes, avaient accordées à l'âme. Nous pouvons donc décrire ceci tout d'abord en disant que l'évolution vers une suppression de la distance d'un point de vue relativement extérieur tendrait vers une augmentation de celle-ci du point de vue intérieur. Ici encore le bien fondé de cette expression symbolique peut se révéler dans son applicabilité à un tout autre contenu. Les rapports de l'homme moderne à son environnement évoluent globalement de telle sorte qu'il s'éloigne des cercles les plus proches pour se rapprocher des plus éloignés. Le relâchement grandissant des liens familiaux, le sentiment d'étroitesse insupportable dans l'attachement au cercle le plus proche vis-à-vis duquel souvent le dévouement a des effets aussi tragiques que l'affranchissement, l'accent mis de plus en plus fortement sur l'individualité qui justement se démarque le plus nettement de son entourage direct — toute cette distanciation va de pair avec l'établissement de relations en direction du plus lointain, avec l'intérêt porté à ce qui est très éloigné, avec une communauté de pensée partagée avec des cercles dont les relations tiennent lieu de proximité spatiale. L'image globale qui ressort de tout cela équivaut donc à un allongement de la distance dans les relations à proprement parler internes, à un raccourcissement de celle-ci dans les relations plutôt extérieures.

De même que l'évolution culturelle a un double effet : ce qui arrivait autrefois inconsciemment et instinctivement arrive plus tard accompagné de grande clarté et d'analyse consciente, tandis que, de l'autre côté, maintes choses nécessitant d'habitude une attention soutenue et des efforts conscients deviennent accoutumance mécanique et vont instinctivement de soi — de même, parallèlement, le très éloigné devient plus proche au prix de l'augmentation de la distance vis-à-vis du plus proche.

L'ampleur et l'intensité du rôle joué par l'argent dans ce double processus se montrent d'abord en tant que *victoire* sur la distance. Nul besoin de développer que seule la conversion monétaire des valeurs rend possibles ces liaisons d'intérêts qui ne posent absolument plus la question de la distance spatiale entre les intéressés. Elle seule, pour prendre un exemple parmi cent autres, fait qu'un capitaliste allemand, tout comme un ouvrier allemand, peut prendre part à un changement de ministre en Espagne, au bénéfice des champs aurifères d'Afrique, à l'issue d'une révolution en Amérique du Sud. Mais l'argent me paraît plus significatif en tant que support de la tendance opposée. En effet, le relâchement des liens familiaux vient du fait que les membres particuliers ont des intérêts économiques spécifiques, ce qui n'est possible qu'en économie monétaire. Il en résulte que l'existence peut s'axer sur les dons propres à l'individu ; car seule la forme monétaire de leur équivalent permet l'exploitation de prestations très spécialisées, qui, sans cette conversion en une valeur universelle, pourraient difficilement entrer dans un échange réciproque. En outre, en facilitant également la liaison de l'individu vers l'extérieur, son entrée dans des cercles étrangers qui ne demandent à leurs membres qu'une prestation équivalent à de l'argent ou une cotisation, la forme monétaire fait de la famille tout le contraire de la structure que la propriété plutôt collective, spécialement dans la forme foncière, lui conférait. Cette dernière créait une solidarité d'intérêts qui offrait sociologiquement une continuité dans la cohésion entre les membres de la famille, tandis que l'économie monétaire leur permet, voire même leur impose, une distanciation réciproque. Certaines autres formes de la vie moderne, au-delà de la vie familiale, reposent justement sur la distanciation due à la circulation monétaire. En effet, elle dresse une barrière entre les personnes, étant donné qu'à chaque fois un seul des deux

contractants reçoit ce qu'il veut *réellement* et qui déclenche ses sensations spécifiques, tandis que l'autre, qui n'a tout d'abord reçu que de l'argent, est obligé d'aller chercher tout cela chez un tiers. Le fait que chacun d'eux vienne à la transaction avec un intérêt totalement différent de l'autre, ajoute d'emblée, à l'antagonisme qui résulte déjà de cette opposition de leurs intérêts, une nouvelle étrangeté. Nous avions déjà exposé plus haut le fait que l'argent entraîne avec lui généralement une objectivation de la circulation, l'exclusion de toute coloration et direction personnelles : il agit dans le même sens, et en union avec cet autre fait que le nombre des rapports fondés sur l'argent ne cesse de croître et que la signification de l'homme pour l'homme se ramène de plus en plus, bien que souvent de façon très dissimulée, à des intérêts d'argent. Ainsi, comme nous l'avons dit, se crée intérieurement une séparation entre les hommes, mais sans laquelle la forme de vie moderne ne serait pas possible. Car toutes les bousculades et les encombrements dans les grandes villes seraient tout simplement insupportables sans cette distanciation psychologique. Une aussi étroite promiscuité avec un nombre aussi énorme d'êtres humains, telle que la crée l'actuelle culture citadine avec tout son trafic commercial, professionnel, social, serait capable de plonger complètement dans le désespoir l'homme moderne, plein de sensibilité, de nervosité, si cette objectivation de l'aspect trafic en tant que tel ne portait en elle-même ses propres limites et réserves intérieures. La monétarisation des relations, manifeste ou déguisée, glisse une distance invisible, fonctionnelle entre les hommes, qui est en fait une protection intérieure et une compensation pour cette proximité bien trop étroite, pour ces frottements inhérents à la vie dans notre civilisation.

Or cette même fonction exercée par l'argent sur le style de vie pénètre encore plus profond dans le sujet particulier lui-même, exerçant une distanciation non vis-à-vis d'autres personnes, mais vis-à-vis des contenus factuels de la vie. Le simple fait qu'une fortune aujourd'hui consiste en moyens de production et non en moyens de consommation comme dans des époques primitives, c'est déjà une énorme distanciation. De même que dans la fabrication des objets de civilisation eux-mêmes interviennent des stations de plus en plus nombreuses (le produit étant de plus en plus éloigné de la matière première), de même, l'actuelle forme

de la possession place son propriétaire, techniquement et donc aussi intérieurement, dans un éloignement bien plus grand vis-à-vis du but définitif de toute fortune, que dans les époques où la fortune signifiait simplement abondance de possibilités immédiates de consommation. Dans le domaine de la production, le même résultat interne est favorisé par la division du travail qui, réciproquement, est conditionnée par le système de l'argent. Moins le particulier crée la totalité d'un objet, plus son action apparaît comme simple stade préparatoire, plus la source de ses agissements semble éloignée de leur embouchure, du sens et du but de son travail. Disons-le maintenant directement : tout comme il se glisse entre l'homme et l'homme, l'argent se glisse entre l'homme et la marchandise. Depuis l'économie monétaire, les objets du trafic économique ne sont plus directement face à nous, notre intérêt pour eux est d'abord brisé par le *médium* argent, leur propre signification concrète s'éloigne de la conscience parce que leur valeur monétaire l'évince plus ou moins de la place qu'elle occupait dans le complexe de nos intérêts. Rappelons-nous les constats antérieurs : combien de fois la conscience téléologique ne s'arrête-t-elle pas au stade de l'argent, et alors il s'avère qu'à mesure que le rôle de l'argent grandit, il nous place à une distance psychique des objets de plus en plus grande, souvent telle que leur être qualitatif en sort complètement de notre champ de vision, et que le contact intime avec leur être propre dans sa plénitude en est brisé. Et cela ne vaut pas seulement pour les objets de civilisation. Toute notre existence est marquée aussi par l'éloignement de la nature, imposé par l'économie monétaire et la vie citadine qui en dépend. Mais peut-être que sans lui ce sentiment proprement esthétique et romantique de la nature ne serait pas possible. Celui qui ne connaît que la vie au contact direct de la nature en peut sans doute subjectivement goûter les charmes, mais il lui manque cette distance qui seule en permet la contemplation esthétique et qui en outre engendre ce deuil silencieux, ce sentiment d'étrangeté nostalgique et de paradis perdus, qui caractérisent le sentiment romantique de la nature. Si l'homme moderne a coutume de trouver sa suprême jouissance de la nature dans les régions neigeuses des Alpes ou au bord de la mer du Nord, cela ne s'explique pas seulement par le besoin accru d'excitations ; c'est aussi parce que ce monde inaccessible, qui à proprement

parler nous rejette, présente le degré et la stylisation les plus extrêmes de ce que la nature est encore pour nous : une image psychique lointaine qui, même dans les instants de proximité physique se dresse devant nous comme quelque chose d'intérieurement inaccessible, une promesse jamais entièrement tenue, opposant, même à notre admiration la plus passionnée, refus silencieux et altérité. Il a fallu l'époque moderne pour développer la peinture paysagiste (qui, en tant qu'art, ne peut vivre qu'à distance de l'objet et dans la rupture de l'unité organique avec lui), comme pour connaître le sentiment romantique de la nature ; telles sont les conséquences de cette distanciation vis-à-vis de la nature, de cette existence proprement abstraite à nous imposée par la vie citadine, bâtie sur l'économie monétaire. Et cela n'est pas en contradiction avec le fait que la possession d'argent nous permet justement la fuite dans la nature. Car précisément, si le citadin ne peut jouir de la nature qu'à cette seule condition, c'est bien que s'est introduite entre lui et elle (dans toutes les transpositions imaginables) cette instance qui ne relie qu'en séparant du même coup.

Cette signification du régime de l'argent apparaît à une plus grande échelle dans sa propre intensification, le crédit. Le crédit allonge encore davantage la série des représentations, avec une conscience encore plus nette de l'impossibilité de la raccourcir, que ne le fait l'instance intermédiaire de l'argent comptant. Le pivot du rapport entre créditeur et débiteur est fixé pour ainsi dire à partir et au-delà de leur liaison directe, et à une grande distance d'eux : l'activité du particulier de même que les transactions prennent de ce fait un caractère de vision à long terme et de symbolisme accru. En représentant les valeurs d'objets très éloignés, la lettre de change ou même d'une manière générale le concept de dette monétaire, condense ces valeurs en lui, tout comme le regard, par delà l'éloignement dans l'espace, rassemble les contenus des étapes dans le raccourci de la perspective. Et de même que l'argent nous éloigne des choses en nous les rapprochant (montrant bien dans ces actions opposées son indifférence spécifique), de même l'effet de crédit a une double relation à notre patrimoine. On a dit de la circulation des chèques qu'elle constitue un palliatif contre les dilapidations : maintes personnes se laisseraient plus facilement entraîner dans des dépenses inutiles au vu de leurs liquidités que lorsqu'elles ont

le même montant en dépôt chez un tiers et doivent faire un virement pour en disposer. De l'autre côté pourtant, l'incitation à la légèreté me paraît justement séduisante quand on n'a pas sous les yeux tout cet argent à dépenser, mais qu'on en dispose d'un simple trait de plume. D'un côté la forme de la circulation des chèques, par le truchement de ce mécanisme à plusieurs éléments, placé entre nous et l'argent et que nous devons à chaque fois mettre d'abord en branle, nous écarte de l'argent ; mais de l'autre, elle nous en facilite l'utilisation, non seulement grâce à la commodité technique, mais aussi psychologiquement, parce que l'argent liquide nous met sa propre valeur concrètement sous les yeux, nous rendant ainsi plus difficile la séparation d'avec lui.

Parmi les significations afférentes de la circulation fiduciaire, j'en prends une seule qui n'est peut-être pas générale, mais très caractéristique. Un voyageur raconte qu'un marchand anglais lui avait un jour donné la définition suivante : « un homme ordinaire, c'est celui qui achète des marchandises contre de l'argent liquide, un gentleman, c'est celui à qui je fais crédit et qui me paye tous les six mois par chèque. » A remarquer d'abord ce sentiment fondamental : on ne suppose pas un gentleman pour ensuite lui faire crédit en tant que tel, mais celui qui prétend à ce qu'on lui fasse crédit, est précisément gentleman. Que ce trafic à crédit passe ainsi pour *plus distingué*, s'explique par deux sortes de tendances affectives. D'abord il exige la confiance. L'essence même de la distinction est moins de faire à l'avance la démonstration de sa propre disposition morale et de sa valeur, que de présupposer tout simplement la croyance en elles. C'est pourquoi aussi, parallèlement, toute manifestation ostentatoire de richesse est si spécifiquement non distinguée. Certes toute confiance comporte un danger ; l'homme distingué réclame qu'en le fréquentant on prenne sur soi ce risque, avec, certes, cette nuance que lui-même, étant absolument sûr de lui, ne reconnaît aucun danger dans cela et n'accorde aucune prime de risque en échange ; c'est le même sentiment fondamental qui fait dire à Schiller, dans un épigramme, que les nobles natures ne payent pas avec ce qu'elles font mais avec ce qu'elles sont. On comprend que le paiement au comptant, au coup par coup, ait eu quelque chose de petit-bourgeois pour ce marchand ; il comprime dans une anxieuse étroitesse les moments de la chaîne économique,

tandis que le crédit déploie entre eux une distance qu'il maîtrise au moyen de la confiance. Le schéma des stades supérieurs d'évolution, c'est partout que la promiscuité originelle et l'unité immédiate des éléments se défassent afin que, autonomisés, éloignés les uns des autres, ils se retrouvent unifiés dans une nouvelle synthèse, plus abstraite, plus globalisante. Dans la circulation du crédit, à la place de l'immédiateté des compensations de valeurs, une distance est posée, dont les pôles sont tenus ensemble par la foi : ainsi la religiosité est d'autant plus haute qu'est plus incommensurable (au contraire de tout anthropomorphisme et de toutes preuves sensibles) la distance qu'elle laisse entre Dieu et l'âme particulière, pour ensuite faire appel à la mesure la plus extrême de la *foi*, capable de surmonter cette distance. Si, par l'accroissement du trafic dans l'univers marchand, le motif de la distinction n'est plus sensible dans le crédit, c'est que ce dernier est devenu ici organisation impersonnelle, que la confiance a perdu ce caractère proprement individuel (en dehors duquel la catégorie de la distinction n'est pas applicable) : le crédit est donc désormais une technique de circulation sans connotations psychologiques, ou alors très émoussées. Et deuxièmement : cette accumulation de petites dettes, jusqu'à leur acquittement par chèque à la fin, a pour effet une certaine réserve du débiteur vis-à-vis du commerçant ; l'interaction constante, directe dans le paiement en liquide de tout achat, se trouve supprimée, la livraison du vendeur prend, vu de l'extérieur, esthétiquement pour ainsi dire, la forme d'un tribut, d'une offrande à un puissant que ce dernier, dans le cas présent du moins, accepte sans contrepartie. Et comme, même à la fin de la période de crédit, le paiement ne se fait pas de personne à personne mais là aussi par un bon de crédit, un virement sur le dépôt pour ainsi dire objectif auprès de la banque des chèques, cette réserve du sujet se prolonge et ainsi, de tous côtés, la distance entre le gentleman et le boutiquier est soulignée, elle qui fait naître le concept du premier et dont ce type de commerce est assurément l'expression adéquate.

Je me contente de cet unique exemple illustrant l'effet de distanciation qu'exerce le crédit sur le style de vie, et je vais simplement dépeindre maintenant un trait fort général de ce dernier, qui renvoie à la signification de l'argent. L'époque moderne et spécialement, semble-t-il, la plus récente, connaît un

sentiment de tension, d'attente, de poussée non libérée, comme si le principal était encore à venir, le définitif, le sens véritable et le centre de la vie et des choses. Cela vient visiblement de la prépondérence, si souvent évoquée ici, que le développement de la civilisation donne aux moyens sur les fins de la vie. Avec l'argent, c'est sans doute le militarisme qui en fournit l'exemple le plus frappant. L'armée permanente est simple préparation, énergie latente, éventualité : non seulement son *definitivum*, son but, entre assez rarement en jeu aujourd'hui, mais on cherche par tous les moyens à éviter d'y recourir et même la tension extrême des forces militaires est prônée comme l'unique moyen d'éviter leur propre déchaînement. Dans ce tissu téléologique, la contradiction que constitue la suprématie du moyen sur la fin est élevée au degré absolu : en effet à la signification grandissante du moyen correspond, grandissant *dans les mêmes proportions*, la haine et la récusation de son but. Et cette figure pénètre de plus en plus la vie du peuple, intervient dans la sphère la plus vaste des rapports de personnes, de politique intérieure et de production, donne à certains âges de la vie et à certains cercles de la société, directement ou indirectement, leur coloration ! Moins crûment, mais plus dangereusement et plus insidieusement, cette tendance à rendre illusoires les buts finaux apparaît à travers les progrès et la valorisation de la technique. Si les prestations de cette dernière sont en réalité, par rapport à ce qui finalement compte véritablement dans l'existence, tout au plus des moyens ou des instruments (mais bien souvent, elles ne sont pas même cela), je soulignerai simplement, parmi toutes les sortes de motifs qu'on a de méconnaître ce rôle de la technique, les dimensions énormes qu'elle a développées en elle-même. C'est un des traits humains les plus répandus et presque inévitables que la hauteur, la grandeur et l'achèvement atteints dans un domaine, à l'intérieur de ses limites et de ses présupposés, sont confondus avec la signifiance de ce domaine pris comme tout ; la richesse et la perfection des parties, le degré d'approche de son propre idéal immanent, tout cela passe par trop facilement pour valeur et dignité de cet idéal lui-même, dans l'absolu et dans son rapport aux autres contenus de la vie. Reconnaître qu'une certaine chose, dans son genre et mesurée aux exigences de son type, est très remarquable, alors que ce genre et ce type eux-mêmes relèvent plutôt de l'insignifiance et

de la bassesse, cela suppose, dans chaque cas particulier, une pensée très aiguisée et un sentiment axiologique différencié. Combien de fois ne succombons-nous pas à la tentation d'exagérer la signification de notre propre prestation, en accordant une signification exagérée à toute la province à laquelle elle appartient (nous transférons sa grandeur relative sur ce tout et l'érigeons par là au rang de grandeur absolue) ! Combien de fois la possession d'une particularité remarquable dans une quelconque catégorie de valeur (depuis les objets de la manie collectionneuse jusqu'aux connaissances spécialisées d'un domaine scientifique particulier) ne nous entraîne-t-elle pas à estimer cette catégorie axiologique prise comme tout, dans ses connexions avec l'univers des valeurs, aussi haut que cette particularité méritait de l'être *à l'intérieur* de la catégorie ! C'est au fond toujours la vieille erreur métaphysique : les déterminations que présentent entre eux, donc relativement, les éléments d'un tout, sont transférées sur lui ; c'est l'erreur à partir de laquelle l'exigence d'une justification causale, valable pour toutes les *parties* de l'univers et pour leur rapport entre elles, est également posée vis-à-vis de l'univers dans sa totalité. Les enthousiastes de la technique moderne seraient vraisemblablement bien étonnés d'entendre qu'ils succombent, dans leur comportement intime, au même vice de forme que celui qui se livre à des spéculations métaphysiques. Il en est pourtant bien ainsi : pour eux, la grandeur relative atteinte par les progrès techniques du temps présent, comparé aux états de choses antérieurs et en présupposant l'adoption de certains buts, se mue en la signification *absolue* de ces buts eux-mêmes et donc de ces progrès. Certes, nous avons maintenant remplacé la lampe à huile par l'acétylène et la lumière électrique ; mais dans l'enthousiasme sur les progrès de l'éclairage, on oublie souvent que l'essentiel n'est pas cet éclairage, mais ce qu'il permet de mieux voir. L'ivresse dans laquelle les triomphes du télégraphe et du téléphone ont littéralement plongé les hommes les empêche souvent de voir que l'important, c'est la valeur de ce que l'on a à communiquer et que, face à cela, la rapidité ou la lenteur du mode d'acheminement est souvent une affaire n'ayant acquis que par usurpation le rang qu'elle occupe actuellement. Et de même dans d'innombrables domaines.

Cette prépondérance des moyens sur les fins se résume et

culmine dans le fait que la périphérie de la vie, c'est-à-dire les choses qui sont situées en dehors de sa spiritualité, s'est emparée de son centre, c'est-à-dire de nous-mêmes. Il est déjà juste de dire que nous dominons la nature en nous mettant à son service, mais dans le sens traditionnel ce n'est juste que pour les œuvres extérieures de la vie. Si nous la considérons dans sa totalité et sa profondeur, la capacité à disposer de la nature extérieure que la technique nous procure, nous la payons en devenant prisonniers d'elle et en renonçant à centrer la vie dans la spiritualité. Les illusions dans ce domaine se profilent nettement dans les expressions dont il se sert, et par lesquelles un mode de voir fier de son objectivité et de son indépendance vis-à-vis des mythes trahit exactement le contraire de ces qualités. Vaincre ou maîtriser la nature, c'est là un concept tout à fait enfantin puisqu'il présuppose une quelconque résistance, un moment téléologique dans cette nature même, une hostilité à notre égard, alors qu'elle n'est qu'indifférente, et tous les services auxquels elle est soumise ne la détournent pas de suivre ses propres lois tandis que toutes les représentations de domination et obéissance, de victoire et soumission n'ont de sens que là où une volonté opposante est brisée. Ceci n'est bien sûr que le pendant de l'expression selon laquelle l'action des lois de la nature impose aux choses une contrainte inéluctable. Car, d'abord les lois de la nature *n'agissent* absolument pas, étant donné qu'elles sont seulement les formules des seules actions possibles, celles des matériaux et des énergies particulières. La naïveté d'une scientificité de la nature mal comprise (comme si les lois de la nature dirigeaient la réalité en tant que puissances réelles, comme un seigneur son royaume) est ici du même acabit que l'idée d'une conduite directe des affaires terrestres par le doigt de Dieu. Non moins trompeuses sont la prétendue contrainte et l'obligation auxquelles les événements de la nature seraient soumis. Sous ces catégories, seule l'âme humaine ressent la dépendance vis-à-vis de lois parce qu'il y a en elle des pulsions qui s'y opposent, qui voudraient nous entraîner dans d'autres directions. Cependant l'événement naturel en tant que tel se situe tout à fait au-delà de l'alternative entre liberté et contrainte, et avec cette notion d'« obligation » on projette dans le simple être des choses un dualisme qui n'a de sens que pour les âmes conscientes. Et quand bien même cela ne serait qu'une simple

question d'expression, cette dernière égare tous les gens qui ont un mode de pensée plus superficiel sur de fausses voies anthropomorphiques et montre que le mode de pensée mythologique trouve aussi à se loger à l'intérieur de la conception scientifique de l'univers. Cette notion d'une domination de l'homme sur la nature facilite notre aveuglement sur notre rapport à elle, par lequel nous nous flattons nous-même ; aveuglement qui cependant, même sur ce terrain de la métaphore, ne serait pas inévitable. D'après ce qui est objectivement visible extérieurement, la domination grandissante est certes du côté de l'homme ; mais cela ne prouve encore pas que le reflet subjectif, la signification vers l'intérieur de ce fait historique ne puisse aller dans le sens opposé. Ne nous laissons pas égarer par la quantité énorme d'intelligence qui permet de produire les bases théoriques de cette technique, et qui semble assurément réaliser le rêve de Platon : que la science soit la maîtresse de la vie. Mais les fils au bout desquels la technique introduit dans notre vie les matériaux de la nature sont autant de chaînes qui nous lient et nous rendent indispensables infiniment de choses qui ne le sont absolument pas, qui ne devraient pas l'être, au regard de ce qui importe dans la vie. Si dans le domaine de la production on affirme déjà que la machine, au lieu de libérer les hommes de ce travail d'esclaves de la nature, les a rabaissés justement au rang d'esclaves de la machine elle-même, cela vaut d'autant plus dans des relations intimes plus fines et plus étendues : l'affirmation selon laquelle nous dominons la nature en la servant a comme revers terrible que nous la servons quand nous dominons. C'est une grande erreur de croire que la signifiance et la puissance spirituelle de la vie moderne soient passées de la forme de l'individu à celle des masses ; elles sont bien plutôt passées dans la forme des choses, elles s'épuisent entièrement dans l'infinie profusion, dans la merveilleuse fonctionnalité et la finesse sophistiquée des machines, des produits, des organisations *supra*-individuelles de notre civilisation actuelle. Et, parallèlement, la « révolte des esclaves » qui menace de détrôner l'individu fort, dans sa souveraineté et son caractère normateur, n'est pas la révolte des masses, mais celles des choses. De même que nous sommes devenus d'un côté les esclaves du processus de production, de même sommes-nous, de l'autre côté, ceux des produits ; c'est-à-

dire : ce que la nature nous livre du dehors, par le truchement de la technique, par mille accoutumances, mille distractions, mille besoins extérieurs, a pris le dessus sur l'appartenance à soi-même, sur la spiritualité centripète de la vie. Ainsi la domination des moyens s'est emparée non seulement de buts particuliers mais du siège même des buts, du point où tous les buts convergent parce que, dans la mesure où ceux-ci sont vraiment des buts finaux, ils ne peuvent jaillir que de lui. Et l'homme est comme éloigné de lui-même, entre lui et ce qu'il a de plus authentique, de plus essentiel s'est glissé un insurmontable de médiatisations, d'acquis techniques, de savoir-faire, de possibilités de jouissance.

Devant une telle accentuation des instances intermédiaires de la vie, comparé à sa signification centrale et définitive, je ne saurais au reste trouver aucune époque à lui opposer qui soit tout à fait étrangère à ce phénomène. Au contraire, l'être humain étant entièrement axé sur la catégorie des fins et des moyens, c'est sa fatalité que de toujours se mouvoir dans le conflit des exigences qui lui sont posées, par le but indirectement, et par les moyens ; le moyen comporte toujours cette difficulté interne de dépenser pour lui l'énergie et la conscience qui concernent en réalité non pas lui mais un autre. Mais en vérité, le sens de la vie n'est pas d'obtenir réellement la durée des états de réconciliation à laquelle elle aspire. Pour l'élan de notre intériorité il peut justement être important de maintenir vivante cette contradiction : l'intensité de cette dernière, la prépondérance de l'un des deux côtés sur l'autre, la forme psychologique sous laquelle chacun se présente devraient permettre de distinguer aussi, de la manière la plus caractéristique, les styles de vie. Pour le temps présent, où la préséance de la technique signifie visiblement une prépondérance de la conscience claire, intelligente, j'ai fait ressortir que la spiritualité et la concentration de l'âme, recouvertes par le luxe tapageur du siècle scientifico-technique, se vengent sous forme d'un obscur sentiment de tension et de nostalgie sans objet : le sentiment que tout le sens de notre existence se trouverait à une distance si lointaine que nous ne pouvons absolument pas le localiser et risquons donc toujours, en nous déplaçant, de nous en éloigner au lieu de nous en rapprocher, et tout aussitôt le sentiment qu'il est juste à portée, et que nous n'aurions qu'à étendre la main

pour nous en saisir, s'il ne nous manquait précisément chaque fois juste un tout petit peu de courage, d'énergie ou d'assurance intérieure. Je crois non seulement que cette inquiétude secrète, cette poussée désorientée, en dessous du seuil de la conscience, qui font courir l'homme d'aujourd'hui du socialisme à Nietzsche, de Böcklin à l'impressionnisme, de Hegel à Schopenhauer, et *vice versa*, naissent de la hâte et de l'agitation extérieures propres à la vie moderne ; mais je crois aussi que ces dernières sont, à l'inverse, maintes fois l'expression, la manifestation, le défoulement de cet état intime. L'incertitude dans le centre de l'âme pousse à chercher dans des excitations, des sensations, des activités extérieures, toujours renouvelées, une satisfaction momentanée ; ainsi elle nous implique déjà pour sa part dans la confusion de l'instabilité et de la perplexité qui se manifeste soit dans le tumulte de la grande ville, soit comme manie de voyager, soit comme la chasse sauvage de la concurrence, soit comme l'infidélité spécifique de l'époque moderne dans le domaine du goût, des styles, des opinions, des relations. Le rôle de l'argent dans ce régime de vie découle comme la simple conclusion des prémisses établies au long de ce livre. On peut donc se contenter d'évoquer sa double fonction : l'argent fait d'abord partie de la série de tous les moyens et instruments de la civilisation qui viennent se glisser devant les buts intimes et finaux pour finalement les masquer et les refouler. C'est chez lui qu'apparaissent de la façon la plus frappante, en partie à cause de la passion qu'on met à le désirer, en partie à cause de sa propre vacuité et de son simple caractère transitoire, l'inanité ainsi que les conséquences de ce glissement téléologique ; cependant, sur ce point, il n'est que le plus haut placé sur l'échelle de ces phénomènes, il exerce la fonction de distanciation entre nous et nos buts simplement d'une manière plus pure et plus intégrale que les autres instances techniques intermédiaires, mais pas fondamentalement différente. Là aussi il ne se présente pas du tout comme un phénomène isolé, mais seulement comme l'expression la plus achevée de tendances qui se manifestent au-dessous de lui à plusieurs niveaux dans une série de phénomènes. Dans une autre direction, certes, l'argent se place au-delà de toute cette série-là, en étant maintes fois le support qui seul permet aux séries finalisées particulières, subissant cette transformation, de se constituer de leur côté. Il les traverse toutes en tant que

moyen des moyens, en tant que la technique la plus universelle de la vie extérieure, sans laquelle les techniques particulières de notre civilisation seraient demeurées non avenues. Ainsi, dans cette activité-là, il montre aussi le double caractère de ses fonctions ; en les réunissant, il reproduit la forme des plus grandes et plus profondes puissances de vie : d'une part, il se tient dans les séries de l'existence en tant qu'égal, ou du moins en tant que premier parmi les égaux, et d'autre part, il se tient au-dessus d'elles, en tant que pouvoir rassembleur, qui porte et pénètre toute particularité. De même la religion est un pouvoir dans la vie : à côté et souvent à l'encontre des autres intérêts de celle-ci, elle est l'un de ces facteurs dont l'ensemble constitue la vie ; mais d'autre part, elle est l'unité et le support même de toute l'existence. (Elle est d'une part un membre de l'organisme vivant, mais de l'autre elle se pose en dehors de lui quand, dans l'auto-suffisance de sa propre élévation et de son intériorité, elle est l'expression même de cet organisme.)

J'en viens maintenant à une deuxième détermination du style de vie ; elle n'est pas désignée par une analogie spatiale, comme la distanciation, mais par une analogie temporelle. En effet, étant donné que le temps englobe pareillement les événements intérieurs et extérieurs, la réalité se laisse donc plus directement caractériser par lui, et avec un moindre recours au symbole, que dans le cas de l'espace. Il s'agit du rythme auquel les contenus de la vie apparaissent et se retirent, de la question de savoir dans quelle mesure les différentes époques de la civilisation favorisent ou détruisent la rythmicité dans le déroulement de ces contenus, et si l'argent non seulement y participe dans ses mouvements propres, mais influence aussi, de lui-même, la domination ou la diminution de la périodicité dans la vie. Notre vie, dans toutes ses séries, est axée sur le rythme du temps fort et du temps faible ; le mouvement ondulatoire que nous reconnaissons immédiatement dans la nature extérieure, en tant que forme fondamentale de tant de phénomènes, domine aussi le psychique dans la sphère la plus vaste. L'alternance du jour et de la nuit, qui détermine toute notre forme de vie, nous désigne la rythmicité en tant que schéma universel ; nous ne pouvons pas énoncer deux concepts coordonnés par le sens, sans que, psychologiquement, l'un prenne l'accent de hauteur, l'autre le ton bas : ainsi par exemple, « vérité et poésie » n'est pas du tout la

même chose que « poésie et vérité ». Et quand, sur trois éléments, le troisième doit être coordonné au second, cela non plus n'est pas entièrement réalisable psychologiquement, la forme ondulatoire du psychique tend à donner au troisième un accent semblable au premier : par exemple la mesure — ◡ ◡ est impossible à prononcer tout à fait correctement, inévitablement la troisième syllabe est déjà un peu plus accentuée que la deuxième. La répartition des séries d'activité, en grand comme en petit, en des périodes se répétant rythmiquement sert d'abord à l'économie des forces. Par l'alternance à l'intérieur d'une seule période, les supports de l'activité, physique ou psychique, sont successivement épargnés, tandis que la régularité de la rotation crée en même temps une accoutumance à tout le complexe de mouvements, dont le renforcement progressif facilite toute reprise. Le rythme satisfait en même temps aux besoins fondamentaux de diversité et de régularité, de changement et de stabilité : en effet, chaque période en soi consiste en différents éléments, temps forts et faibles, diversités quantitatives ou qualitatives, mais la reprise régulière de ceux-ci a pour effet apaisement, uniformité, unité dans le caractère de la série. Dans la simplicité ou la complication de la rythmicité, la longueur ou la brièveté des périodes particulières, leur régularité, leurs interruptions ou même dans leur absence, les séries de la vie, individuelles et sociales, objectives et historiques, trouvent pour ainsi dire leur schéma abstrait. Au sein de l'évolution de la civilisation, dont il est question ici, on rencontre d'abord une série de phénomènes qui se déroulent rythmiquement aux stades primitifs, mais de manière soit continue soit irrégulière aux stades suivants. La plus frappante sans doute : l'homme n'a plus d'époque déterminée pour l'accouplement, comme en ont presque tous les animaux, chez qui excitation et indifférence sexuelles s'opposent fortement ; certains peuples non évolués présentent du moins encore des restes de cette périodicité. La diversité de la période du rut chez les animaux dépend essentiellement du fait que les naissances doivent avoir lieu à la saison où les conditions alimentaires et climatiques sont le plus propices à l'essor des petits ; effectivement, chez quelques aborigènes d'Australie, très frustes, qui ne possèdent pas d'animaux domestiques et sont donc régulièrement exposés à des famines, les enfants ne sont aussi mis au monde qu'à une certaine époque de l'année. L'homme

civilisé s'est affranchi de cela grâce à la disposition de la nourriture et à la protection contre les intempéries de sorte que, de ce point de vue, il suit ses impulsions individuelles et non plus celles qui sont universellement, c'est-à-dire, nécessairement, rythmiquement déterminées : les oppositions précitées dans le comportement sexuel sont entrées chez lui dans un *continuum* plus ou moins fluctuant. En tout cas, on a constaté que la périodicité, encore observable, du maximum et du minimum des naissances est plus nette dans des régions essentiellement agricoles que dans les régions industrielles, à la campagne qu'à la ville. En outre, l'enfant est soumis à un rythme incompressible de sommeil et de veille, de besoin d'activité et de fatigue, et ceci peut encore approximativement s'observer en milieu rural, tandis que chez le citadin, cette régularité des besoins (ne parlons pas seulement de leur satisfaction !) est depuis longtemps cassée. Et s'il est vrai que les femmes présentent un stade de l'humain plus indifférencié, encore plus directement lié à la nature, la périodicité inhérente à leur vie physiologique pourrait ici servir de confirmation. Partout où l'être humain dépend encore directement de la récolte ou du produit de la chasse, ou encore de l'arrivée du marchand ambulant ou de la foire périodique, la vie est obligée en maintes directions de se mouvoir selon le rythme de la diastole et de la systole. Pour bien des peuples de pasteurs, même déjà plus évolués que ces aborigènes d'Australie, certains Africains par exemple, les époques où manque le pâturage sont comme une demi-famine qui revient chaque année. Et même là où il n'y a pas réellement périodicité, l'économie primitive, en ce qui concerne les besoins personnels de consommation, présente du moins ce moment essentiel de la périodicité : le saut direct d'un contraire à l'autre, de la pénurie à l'abondance, de l'abondance à la pénurie. On voit bien à quel point civilisation signifie ici compensation. Non seulement elle veille à ce que tous les vivres indispensables soient offerts tout au long de l'année à peu près dans le même *quantum*, mais, par le biais de l'argent, elle réduit aussi le gaspillage dans la consommation : car désormais l'abondance passagère peut se convertir en argent et sa jouissance peut ainsi se répartir de manière égale et continue sur toute l'année. J'évoque enfin ici, en dehors de toute considération économique mais simplement comme symbole caractéristique de cette évolution, l'exemple de

la musique : là aussi, l'élément rythmique est d'abord accusé et apparaît justement aux étapes les plus primitives sous une forme extrême. A Aschanti, au milieu de la disharmonie confuse de la musique indigène, un missionnaire est surpris de la merveilleuse observation de la cadence par les musiciens ; on dit de la musique du théâtre chinois en Californie, qui fait pourtant une cacophonie à vous déchirer les oreilles, que la mesure y est cependant très sévèrement observée ; un voyageur raconte, à propos des fêtes des Indiens Wintuns : « puis viennent aussi des chants dans lesquels chaque Indien exprime ses propres sentiments, tout en restant, chose étrange, parfaitement en mesure avec les autres ». Si nous descendons plus bas : certains insectes émettent un bruit pour séduire la femelle, il consiste en la répétition d'un seul et unique son, rythmiquement très marqué — à la différence des oiseaux plus évolués dont le chant d'amour fait passer la rythmicité tout à fait à l'arrière-plan de la mélodie. Et aux stades les plus élevés de la musique, l'évolution récente semble s'écarter complètement du rythmique, non seulement chez Wagner mais aussi chez certains de ses adversaires qui dans leurs textes évitent le rythmique et composent par exemple la Lettre aux Corinthiens ou Salomon prédicateur ; l'alternance prononcée du temps fort et faible fait place à des formes plus compensées, ou plus irrégulières. Si, de cette analogie, nous revenons à la vie économique et à la vie en général dans la civilisation, elle nous semble susceptible de comparaison permanente, depuis que pour de l'argent on peut tout acheter à tout moment et qu'ainsi les incitations et excitations de l'individu n'ont plus à se plier à un rythme qui, du point de vue des possibilités de satisfaction, les rendraient esclaves d'une périodicité transindividuelle. Et quand ceux qui critiquent l'ordre économique actuel lui reprochent précisément cette alternance régulière de surproduction et de crises, ce qu'ils veulent montrer par-là, c'est ce qu'il y a encore d'inachevé dans cet ordre-là et qu'il faudrait amener à une continuité, tant dans la production que dans l'écoulement des marchandises. Je rappelle le développement des transports, qui passent de la périodicité de la voiture de poste aux liaisons quasi permanentes entre les points les plus importants, et celui du télégraphe et du téléphone qui libèrent la communication de toute détermination temporelle ; je rappelle l'amélioration de l'éclairage artificiel, paralysant de plus en plus l'alternance du

jour et de la nuit et ses conséquences rythmisantes pour la vie ; je rappelle la littérature imprimée qui, indépendamment de l'alternance organique, inhérente au processus de la pensée, entre effort et repos, nous fournit chaque fois que nous le désirons, pensées et suggestions. Bref, si la civilisation, comme on le dit couramment, triomphe non seulement de l'espace mais aussi du temps, cela signifie que la détermination des séquences temporelles ne constitue plus le schéma obligé de notre agir et de notre jouir, mais que ceux-ci ne dépendent plus que du rapport entre notre vouloir et notre pouvoir, ainsi que des conditions purement objectives dans lesquelles ils s'exercent. Par conséquent : les conditions générales offertes se trouvent affranchies du rythme, elles sont plus équilibrées, de manière à procurer à l'individualité liberté et possibilité d'irrégularité ; pour entrer dans cette différenciation, les éléments de régularité et de diversité, *réunis* dans le rythme, se sont séparés l'un de l'autre.

Toutefois ce serait complètement faire erreur que de presser l'évolution du style de la vie d'entrer dans la formule d'une séduisante simplicité, selon laquelle il passerait de la rythmicité de ses contenus à leur conservation hors de tout schéma. En effet, cela vaut seulement pour certaines séquences de l'évolution qui dans sa totalité exige d'être retracée de façon plus profonde et plus complexe. C'est pourquoi j'examine d'abord la signification psychologico-historique de cette rythmicité, en laissant de côté son apparition purement liée au physiologique, qui ne fait que reprendre la périodicité de la nature extérieure.

On peut désigner le rythme comme symétrie appliquée au temps, et la symétrie comme rythme dans l'espace. Si l'on représente des mouvements rythmiques par des lignes, celles-ci deviennent symétriques et, inversement, la contemplation de la symétrie est une représentation rythmique. L'une et l'autre ne sont que des formes différentes du même motif fondamental. Le rythme est aux arts qui s'adressent à l'oreille ce qu'est la symétrie à ceux qui s'adressent à l'œil : le début de tout façonnement du matériau. Si l'on veut apporter dans les choses idée, sens, harmonie, il faut d'abord les façonner symétriquement, compenser entre elles les parties du tout, les ordonner proportionnellement autour d'un point central. Ceci rend sensible, de la façon la plus rapide, la plus visible, la plus directe,

la puissance formative de l'homme face à la contingence et la confusion du façonnement purement naturel. La symétrie est la première démonstration de force du rationalisme, par laquelle il nous délivre de la non signification des choses et de leur acceptation pure et simple. C'est pourquoi aussi les langues des peuples non civilisés sont souvent construites bien plus symétriquement que les langues de civilisation, et même la structure sociale nous montre, par exemple dans les « centuries » (le principe d'organisation des peuples les plus divers au stade inférieur), la répartition symétrique comme une première tentative de l'intelligence pour faire entrer les masses dans une forme contrôlable et gouvernable. La disposition symétrique, comme je l'ai dit, est entièrement d'essence rationaliste, elle facilite la domination de beaucoup de choses et de beaucoup de gens, à partir d'un seul point. Les coups portés se répercutent plus lentement, résistent moins longtemps, sont plus calculables à travers un medium symétriquement ordonné que lorsque la construction interne et les limites des parties sont irrégulières et fluctuantes. Quand hommes et choses sont courbés sous le joug du système (c'est-à-dire symétriquement ordonnés), la raison en vient le plus rapidement à bout. C'est pourquoi le despotisme aussi bien que le socialisme ont des penchants particulièrement forts pour une construction symétrique de la société, l'un et l'autre parce qu'il s'agit pour lui d'une forte centralisation de cette société, qui nécessite le nivellement symétrique de l'individualité des éléments et de l'irrégularité de leurs formes. Comme symbole extérieur : on dit que Louis XIV a mis sa santé en jeu pour avoir des portes et des fenêtres symétriques. De même, les utopies socialistes construisent toujours les détails locaux de leurs villes ou de leurs Etats idéaux selon le principe de la symétrie : les localités ou les bâtiments sont ordonnés soit en cercle soit en carré. Dans l'Etat du soleil de Campanella le plan de la capitale impériale est dessiné mathématiquement, de même que l'emploi du temps quotidien des citoyens et la gradation de leurs droits et devoirs. Chez Rabelais, l'ordre de Thélème, en opposition à Thomas More, enseigne un individualisme si absolu qu'il ne doit pas exister d'horloge dans cette utopie, tout devant se passer selon les besoins et les occasions ; mais le style du calcul inconditionnel, de la rationalisation de la vie l'entraîne cependant à disposer les bâtiments de son Etat idéal

dans une stricte symétrie : une construction gigantesque en forme d'hexagone, à chaque angle une tour, soixante pieds de diamètre. La « maison » des compagnons bâtisseurs au Moyen Age (avec leur mode de vie et leur constitution rigides, bien délimités, imposant leurs normes à toutes choses) était autant que possible bâtie en carré. Ce caractère commun aux plans socialistes témoigne, simplement sous forme fruste, de la profonde force d'attraction exercée par l'idée d'une organisation de l'activité humaine harmonieuse, intérieurement équilibrée et surmontant toute résistance issue de l'individualité irrationnelle. Le façonnement symétrico-rythmique se présente donc comme le premier et le plus simple par lequel la raison stylise pour ainsi dire le matériau de la vie, le rendant maîtrisable et assimilable ; c'est le premier schéma au moyen duquel elle peut faire passer sa forme dans les choses. Par-là même se trouve indiquée la limite du sens et du droit pour un tel style de vie. Car il agit en faisant deux fois violence : d'une part sur le sujet, dont les pulsions et les besoins ne se présentent pas sous ce schéma bien installé de par une harmonie préétablie, mais à chaque fois grâce à une heureuse contingence ; et violence tout autant face à la réalité extérieure dont les énergies et les rapports à nous ne se laissent pas sans violence enserrer dans un cadre aussi simple. En répartissant judicieusement sur les différents domaines d'application, on peut exprimer ceci de la façon suivante, le paradoxe n'étant qu'apparent : la nature n'est pas aussi symétrique que l'âme l'exige, et l'âme ne l'est pas autant que la nature l'exige. Toutes les violences et les inadéquations que la systématicité face à la réalité entraîne avec soi, concernent aussi la rythmisation et la symétrie dans le façonnement des contenus de la vie. De même que cela révèle, certes, chez l'individu une force considérable quand il s'assimile personnes et choses en leur imposant la forme et la loi de son être propre, mais qu'un homme de plus d'envergure rendra justice aux choses dans leur nature propre et les entraînera, telles qu'elles, conformément à leur nature, dans la sphère de ses buts et de son pouvoir ; de même, cela représente déjà, certes, un sommet de l'humain que d'obliger, de nous-même, le monde théorique et pratique à entrer dans un schéma, mais plus grand encore sera de reconnaître et de suivre les lois et les exigences propres des choses, pour les intégrer ainsi dans notre être et notre agir. Car cela non

seulement témoigne d'une bien plus grande capacité d'expansion, d'une bien plus grande souplesse, mais permet aussi de puiser bien plus profond à la richesse et aux potentialités des choses. C'est pourquoi nous voyons, certes, dans bien des domaines le rythme apparaître comme principe plus tardif, principe rationaliste et systématique, comme stade de développement indépassable, tandis que d'autres laissent ce stade le céder au façonnement cas par cas, et dissolvent le schéma prédéterminé dans les exigences changeantes de la chose elle-même. Ainsi nous voyons par exemple qu'il faut attendre un état de civilisation avancé pour que l'instauration de repas réguliers vienne généralement structurer rythmiquement les journées ; chez aucun peuple primitif, semble-t-il, il n'existe de régularité des repas quotidiens. Au contraire, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, les peuples primitifs ont souvent, en ce qui concerne la *totalité* de leur alimentation, un rythme régulier de périodes de pénurie alternant avec des époques d'allégresse débridée, que la technique économique plus évoluée a complètement supprimé. Toutefois cette régularité des repas quotidiens qui atteint sa grande stabilité, certes, à des niveaux très élevés de civilisation, ne caractérise peut-être pas les niveaux suprêmes de l'échelle sociale et intellectuelle. Dans la couche supérieure de la société, cette régularité subit, de par la profession, les relations sociales et maintes considérations délicates, à son tour plus d'une entorse, l'artiste et le savant s'y trouvent incités par les exigences changeantes des réalités et de l'atmosphère quotidienne. Cela indique déjà à quel point le rythme des repas — et son contraire — correspond à celui du travail. Ici aussi des séries différentes font apparaître des rapports tout à fait différents. L'homme primitif travaille tout aussi irrégulièrement qu'il mange. Des dépenses d'énergie considérables, s'il est poussé par la nécessité ou par son humeur, sont suivies de périodes de paresse absolue, les unes et les autres alternant de manière tout à fait contingente et sans aucun principe. On a fait commencer, sans doute à bon droit (au moins en ce qui concerne les pays du Nord), la solide organisation des activités, la judicieuse alternance de tension des énergies et de détente, avec l'agriculture à la charrue. Cette rythmicité atteint son degré extrême par exemple dans le travail industriel avancé et dans le travail de bureau de toutes sortes. Mais aux sommets de l'activité culturelle, scientifique, politique,

artistique, commerciale, elle recommence d'habitude à baisser fortement ; à telle enseigne que si nous entendons dire d'un écrivain que chaque jour à la même minute il prend la plume en main et la repose aussi chaque jour à la même minute, ce rythme de production statique nous rend sceptique sur l'inspiration et la signification interne de sa production. Mais tout aussi bien au sein du salariat, l'évolution conduit, même si c'est pour de tout autres motifs, à l'irrégularité et l'incalculabilité comme caractéristiques d'un stade ultérieur. Avec la montée de la grande industrie anglaise, les travailleurs ont souffert extraordinairement du fait que tout arrêt dans l'écoulement de la production troublait le fonctionnement d'une seule grande entreprise, bien plus qu'il n'avait troublé celui de beaucoup de petites, ne serait-ce que parce que la corporation avait coutume de partager les pertes. Avant, les patrons avaient travaillé dans les mauvaises périodes à alimenter les stocks, maintenant les travailleurs étaient purement et simplement licenciés ; avant, les salaires avaient été fixés à l'année par les autorités, maintenant toute baisse des prix entraînait leur diminution. Dans ces conditions, nous rapporte-t-on, beaucoup de travailleurs préféraient continuer à travailler sous l'ancien système, plutôt que de payer l'avantage de salaires plus élevés sous le nouveau au prix d'une plus grande irrégularité dans l'emploi. Ainsi, du moins dans certains secteurs, le capitalisme (et l'individualisme économique qui lui correspond) a rendu le travail dans sa totalité (et donc aussi la plupart du temps dans ses contenus) bien plus incertain, soumis à des constellations bien plus contingentes que du temps des corporations : en ce temps-là, la stabilité plus grande des conditions de travail prêtait également aux autres contenus de la vie, à la journée et à l'année, un rythme bien plus stable. Et en ce qui concerne le façonnement du contenu du travail, des recherches récentes ont prouvé que celui-ci autrefois, en particulier le travail collectif primitif toujours accompagné de chants, possédait un caractère rythmique prépondérant ; mais qu'il l'a perdu, par la suite, avec le perfectionnement des outils et l'individualisation du travail. Or le fonctionnement de l'usine moderne contient sans doute de nouveaux éléments rythmiques ; mais dans la mesure où c'est pour lier le travailleur à la rigueur de mouvements uniformément répétés, ils ont une tout autre signification subjective que l'ancienne rythmicité du travail. Cette

dernière en effet répondait aux exigences de l'énergétique physio-psychologique, tandis que celle d'aujourd'hui répond soit directement au mouvement objectif implacable de la machine, soit à la contrainte pour le travailleur particulier, en tant que membre d'un groupe de travailleurs dont chacun n'effectue qu'un petit processus partiel, de marcher au même pas que les autres. Cela a peut-être produit un émoussement du sentiment du rythme en tant que tel, que pourrait faire comprendre le phénomène suivant. Les anciennes associations, de même que les syndicats actuels, ont lutté pour un raccourcissement du temps de travail. Mais tandis que ces associations acceptaient le travail de 5 à 6 heures du matin jusqu'à 7 heures du soir, donc en fait pour toute la journée jusqu'à l'heure de dormir, et insistaient énergiquement en échange pour une journée complète de liberté, ce dont il s'agit aujourd'hui, c'est de raccourcissement du temps de travail *quotidien.* La période d'alternance régulière de travail et de repos s'est donc raccourcie pour le travailleur moderne. Chez les travailleurs d'autrefois le sentiment rythmique était assez ample et persistant pour se contenter de la période hebdomadaire. Mais maintenant (et c'est peut-être la conséquence, ou peut-être l'expression d'une diminution de l'énergie nerveuse) il a besoin d'une excitation plus fréquente, l'alternance doit se faire plus rapide pour parvenir au résultat subjectivement espéré.

L'évolution de l'argent obéit au même schéma. Il présente certains phénomènes rythmiques en quelque sorte en tant qu'étape intermédiaire : à partir de la contingence chaotique dans laquelle il a dû se mouvoir en ses débuts, il atteint des stades où il présente au moins un principe, un façonnement sensé, jusqu'à ce qu'à un niveau plus élevé il gagne une continuité dans l'offre de lui-même, par laquelle il s'adapte à toutes les nécessités inhérentes aux choses et aux personnes, libre de la contrainte d'un schéma rythmique et cependant, en un sens plus élevé, contingent. Il suffit pour notre propos de montrer à l'aide de quelques exemples le passage du deuxième au troisième niveau. Au XVI[e] siècle il était encore presqu'impossible, même sur une place comme Anvers où la circulation monétaire était aussi énorme, de se procurer une importante somme d'argent en dehors des marchés de change réguliers ; l'extension de cette possibilité-là à chaque moment quelconque où le particulier a

besoin d'argent marque le passage au plein développement de l'économie monétaire. En tout cas il est bien caractéristique de cette fluctuation entre façonnement rythmique et a-rythmique de l'argent, et du sentiment qu'on en a, que les habitués de la difficulté et de l'irrationalité médiévales dans le trafic monétaire aient qualifié le trafic anversois de « foire ininterrompue ». En outre, tant que l'homme d'affaires particulier effectue tous ses paiements directement de sa caisse (ou les fait rentrer dans celle-ci), il doit se procurer pour les moments où des sommes régulièrement plus grosses viennent à échéance une importante quantité d'argent liquide ; et d'autre part, dans les moments où les rentrées sont prépondérantes, il doit savoir aussitôt trouver un placement fonctionnel pour celles-ci. La concentration du trafic monétaire dans les grandes banques le dispense de cette contrainte périodique à accumuler et à écouler ; car maintenant, étant donné que lui et ses confrères travaillent avec la même banque de virements, *activa* et *passiva* se soldent tout simplement par un transfert d'écriture ; ainsi le commerçant n'a plus besoin que d'une somme d'argent relativement faible et constante dans sa caisse, pour ses dépenses quotidiennes, tandis que la banque elle-même, parce que les entrées et les sorties des différents côtés au total se paralysent, n'a besoin de maintenir qu'un contingent liquide bien plus mince, relativement, que le commerçant individuel autrefois. Enfin un dernier exemple. Dans les époques de civilisation monétaire non évoluée, l'alternance plus ou moins périodique entre la misère et la pléthore entraîne une alternance du taux d'intérêt, de périodicité correspondante, de l'extrême modicité à la hauteur vertigineuse. Or le perfectionnement de l'économie monétaire a compensé ces oscillations de telle sorte que le taux d'intérêt, comparé aux temps anciens, se départit rarement encore de sa stabilité, et qu'une variation de 1 % de l'escompte bancaire anglais passe déjà pour un événement de haute signification ; en effet, le particulier devient par-là extraordinairement plus mobile dans ses dispositions, il se libère de ce conditionnement par des oscillations situées en amont de lui et dont le rythme le contraignait à conduire ses affaires selon des normes qui trop souvent allaient à l'encontre de leurs propres exigences.

Or les façonnements que le rythme, ou bien son contraire, apporte aux contenus de l'existence cessent de se présenter

comme les stades changeants d'une évolution, ils s'offrent maintenant dans la concomitance. Le principe de vie que l'on peut définir par le symbole du rythmique-symétrique et celui du spontané individualiste sont les formulations de tendances essentielles, très profondes, dont l'opposition n'est pas toujours, comme dans les exemples précédents, conciliable par le biais d'une intégration dans les chemins de l'évolution : elle désigne de façon conclusive les caractères durables d'individus et de groupes. La forme de vie systématique n'est pas seulement, comme je l'ai déjà souligné, la *technique* de tendances centralistes, qu'elles soient de nature despotique ou socialiste, mais elle a aussi un attrait en elle-même : équilibre interne et harmonie externe, accord des parties et calculabilité de leurs destins confèrent à toutes les organisations symétriques-systématiques une attirance qui a pour effet d'exercer un pouvoir de façonnement, par-delà toute politique, sur d'innombrables intérêts publics et privés. Ainsi les contingences individuelles de l'existence doivent prendre une unité et une transparence qui les érigent au rang d'œuvre d'art. Il s'agit là du même attrait esthétique que celui que la machine est capable d'exercer. Finalité et fiabilité absolues des mouvements, réduction à l'extrême des résistances et des frottements, imbrication harmonieuse des plus petites composantes aux plus grandes : tout cela confère à la machine, même pour un regard superficiel, une beauté particulière que l'organisation de l'usine reproduit à plus grande échelle et que l'Etat socialiste doit reproduire à l'échelle la plus vaste. Mais le fondement de cet attrait, comme pour tout ce qui est esthétique, c'est une direction de dernière instance, une signifiance de la vie, une disposition élémentaire de l'âme ; l'attirance ou la confirmation esthétique n'en est que la manifestation phénoménale dans un matériau extérieur ; nous *n'avons* pas cette disposition réellement, comme nous avons ses façonnements dans le matériau de la vie, esthétiques, moraux, sociaux, intellectuels, eudémonistes, nous *sommes* cette disposition. Ces ultimes décisions des humains ne se laissent pas désigner par des mots, on ne peut que les sentir à partir des présentations particulières qui en sont faites en tant qu'ultimes pulsions et directives. C'est pourquoi tout aussi indiscutable est l'attrait de la forme de vie opposée ; dans le sentiment qu'il inspire, se rencontrent les tendances aristocratiques et

individualistes (quelle que soit la province de nos intérêts où elles se manifestent). Les aristocraties historiques évitent volontiers le systématique, le façonnement général, qui insère le particulier dans un schéma extérieur à lui ; conformément au sentir véritablement aristocratique, toute figure (de nature politique, sociale, objective ou personnelle) doit se refermer sur soi et se confirmer dans sa singularité. C'est pourquoi le libéralisme aristocratique de la vie anglaise trouve dans l'asymétrie, dans l'affranchissement du cas individuel vis-à-vis de tout jugement anticipé à partir d'un cas analogue, le type d'expression pour ainsi dire le plus organique de ses motifs les plus intimes. Macaulay, ce libéral enthousiaste, relève cela très directement comme étant l'authentique force de la vie sous la Constitution anglaise. « Nous ne pensons pas du tout, dit-il, à la symétrie, mais beaucoup à la finalité ; nous ne supprimons jamais une anomalie pour la simple raison qu'elle est anomalie ; nous ne fixons pas de normes d'une portée plus grande que ne l'exige le cas particulier à traiter. Telles sont les règles qui en somme, du roi Jean à la reine Victoria, ont guidé les estimations de nos 250 parlements. » Ici donc l'idéal de la symétrie et de la perfection logique, qui donne son sens, à partir d'un point unique, à chaque élément particulier, est rejeté au profit de cet autre qui laisse chaque élément s'épanouir en toute indépendance, à partir de ses propres conditions, faisant ainsi apparaître l'ensemble sous l'aspect d'un phénomène sans règles et sans équilibre. Et on voit bien à quelle profondeur ce contraste pénètre dans les styles de vie personnels. D'un côté la systématisation de la vie : ses provinces particulières harmonieusement ordonnées autour d'un centre, tous les intérêts soigneusement hiérarchisés et tout contenu de l'un autorisé dans la seule mesure où l'ensemble du système le préfigure ; les occupations particulières alternant avec régularité ; un roulement bien établi entre activités et pauses ; bref, dans la juxtaposition comme dans la succession, une rythmicité qui ne tient compte ni de la fluctuation imprévisible des besoins, des libérations d'énergie et des atmosphères, ni du hasard des incitations, situations et éventualités extérieures : en échange de quoi elle prend une forme d'existence absolument sûre d'elle-même, du fait qu'elle n'aspire nullement à laisser entrer quoi que ce soit dans la vie qui ne lui agrée ou qu'elle ne puisse remodeler d'une manière conforme à son système. De l'autre côté : la forme de la

vie se créant au cas par cas, la donnée intérieure de chaque instant venant se placer dans le rapport le plus favorable possible avec les données qui coïncident avec elle dans le monde extérieur, une disposition continue à ressentir et à agir en étant constamment à l'écoute de la vie propre des choses, afin de tenir compte de leurs offres et de leurs exigences partout où elles interviennent. Par là, certes, on renonce à la calculabilité et à l'équilibre rassurant de la vie, à son style au sens étroit ; la vie n'est plus ici dominée par des idées qui, appliquées à son matériau, se déploient toujours en une systématicité et une rythmicité stable, mais elle est façonnée à partir de ses éléments individuels, sans souci de la symétrie de son image globale, qui serait ressentie ici uniquement comme une contrainte et non comme un attrait. L'essence de la symétrie, c'est que chaque élément d'un tout doit tenir compte d'un autre élément et d'un centre commun pour trouver sa propre position, son droit, son sens ; par contre, dès que chacun des éléments n'obéit qu'à lui-même et ne se développe qu'en fonction et à partir de lui-même, le tout va inévitablement devenir a-symétrique et contingent. En présence de son reflet esthétique, cet antagonisme se révèle justement en tant que motif fondamental de tous les processus qui sont en jeu entre un tout social (politique, religieux, familial, économique, convivial ou autre) et les individus qui le composent. L'individu a le désir d'être un tout harmonieux, une formation ayant son centre propre, à partir duquel tous les éléments de son être et agir prennent un sens unifié, dans des rapports réciproques. Mais si par contre c'est le tout supra-individuel qui doit être parfait en soi, s'il doit, avec une signifiance qui trouve sa satisfaction en elle-même, réaliser une idée objective propre, alors il ne peut admettre cette perfection pour ses membres : on ne fait pas venir un arbre à partir d'autres arbres, mais de cellules, aucun tableau à partir d'autres tableaux mais de traits de pinceaux, chacun d'eux ne possédant en soi ni habileté ni vie propre, ni sens esthétique. La totalité de l'ensemble (même si elle ne prend de réalité pratique que dans certaines actions de particuliers, voire au sein de chaque particulier) est éternellement en lutte contre la totalité de l'individu. Si l'image esthétique en est si particulièrement expressive, c'est parce que justement l'attrait de la beauté ne s'attache jamais qu'à un tout, qu'il soit perceptible directement, ou grâce au complément de

l'imagination, comme pour le fragment ; tout le sens de l'art consiste à façonner, à partir d'un fragment pris au hasard dans la réalité, dépourvu d'autonomie et rattaché à elle par des milliers de fils, une totalité reposant en soi-même, un microcosme qui n'a nul besoin de tout ce qui lui est extérieur. On peut présenter le conflit typique entre individu et être supra-individuel comme les aspirations inconciliables de chacun des deux à devenir une image esthétiquement satisfaisante.

L'argent, semble-t-il au premier abord, ne sert qu'à marquer l'une de ces formes antagonistes. Lui-même en effet est absolument dépourvu de forme, il ne comporte en soi pas la moindre indication d'une succession régulière de temps forts et faibles dans les contenus de la vie, il s'offre à chaque instant avec la même fraîcheur et la même activité, il nivelle, par ses actions à distance comme par sa réduction des choses à une seule et même mesure de valeur, d'innombrables oscillations, alternances entre distance et rapprochement, entre vibration et immobilité, généralement imposées à l'individu dans ses potentialités d'agir et de sentir, par des alternances de portée tout à fait générale. Il est très caractéristique que l'argent qui circule s'appelle argent liquide : tel un liquide, il n'a pas de limites intérieures, et quant à ses limites extérieures, il les reçoit sans résister de n'importe quel moule solide qui vient s'offrir à lui. Parce qu'il est en soi totalement indifférent, l'argent est le moyen le plus radical de passer d'un rythme imposant à nos conditions de vie une contrainte supra-individuelle, au calme et à l'harmonie qui permettent à nos énergies et nos intérêts personnels de se confirmer de manière plus libre, à la fois plus individuelle et plus strictement objective. Et pourtant : cette essence, en soi inessentielle, de l'argent lui permet précisément de se conformer aussi à la systématicité et à la rythmicité de la vie, chaque fois que le stade d'évolution des rapports ou la tendance de la personnalité y poussent. Nous avons vu qu'entre constitution libérale et économie monétaire existe une étroite corrélation, et cependant nous n'en avons pas moins remarqué que le despotisme trouve dans l'argent une technique incomparable pour ses finalités, un moyen de s'attacher les points les plus éloignés relevant de sa domination, lesquels en économie naturelle ont toujours tendance à se verrouiller et s'autonomiser. Et tandis que la société individualiste de l'Angleterre a atteint sa

maturité avec le développement de l'argent, non seulement ce même argent se révèle comme le précurseur de formes socialistes (en ce sens que, par un processus dialectique, il passerait en elles comme en sa propre négation), mais en outre, comme nous l'avons vu maintes fois, des rapports économiques spécifiquement monétaristes fournissent tout à fait directement l'esquisse ou le type même de ceux auxquels aspire le socialisme.

Ici, l'argent s'intègre à une catégorie (déjà notée par nous comme très importante) des puissances de la vie qui répondent à ce schéma très particulier : conformément à leur nature et à leur signification primitive, elles s'élèvent au-dessus des oppositions dans lesquelles se divise la province d'intérêts concernée, elles se tiennent, par-delà ces oppositions, dans l'indifférence indivise de cette province, mais c'est pour ensuite, ou en même temps, devenir partie, là où elles venaient d'être ou juges ou impartiales. Ainsi tout d'abord de la religion, dont l'homme a besoin pour apaiser la coupure entre ses besoins et leur satisfaction, entre son devoir et sa *praxis*, entre son image idéale du monde et la réalité. Cependant, une fois créée par lui, la religion ne demeure pas sur les sommets atteints dans ses moments les plus sublimes, mais descend elle-même dans l'arène, devient une face de ce dualisme de l'existence qu'elle venait justement de résorber en elle. D'une part, comparé à ce qui représente pour nous la totalité de la vie, la religion est une puissance d'égale valeur, une totalité au-delà de toutes les relativités qui font par ailleurs notre humanité. D'autre part elle est également dans la vie : elle est un élément de cette vie dont la totalité résulte de l'interaction de cet élément avec tous les autres. Ainsi elle est à la fois un organisme tout entier et un simple membre, une partie d'existence et en même temps l'existence elle-même, à un niveau supérieur, intériorisé. La même forme se retrouve dans le comportement de l'Etat. Sa signification est assurément de se tenir au-dessus des partis et de leurs conflits d'intérêts, et c'est à cette hauteur abstraite qu'il doit sa puissance, son intouchabilité, sa position en tant que dernière instance de la société. Or, armé de tout cela, il a pourtant coutume d'entrer dans la lutte que se livrent les puissances sociales dans leurs intérêts particuliers, de prendre parti pour l'une contre certaines autres, lesquelles, bien qu'englobées par lui au sens plus large, se dressent face à lui au

sens étroit, puissance contre puissance. C'est cette position double, propre aux instances supérieures, qui se répète au sein de la métaphysique : par exemple quand elle attribue une nature spirituelle à la totalité de l'être et qualifie l'absolu, qui porte ou qui constitue tous les phénomènes, de substance spirituelle. Cependant cet absolu, elle doit en même temps le reconnaître comme quelque chose de relatif. Dans la réalité en effet, non seulement l'esprit a en face de lui du corporel, à telle enseigne que c'est seulement dans ce contraste qu'il trouve son être propre, mais en outre on rencontre des phénomènes spirituels de valeur inférieure, comme la méchanceté, la paresse, la haine ; une telle métaphysique ne va pas considérer cela comme étant du domaine de l'esprit, qui est pour elle la substance absolue de l'être. Au contraire, elle va opposer l'esprit en tant que choix, compensation, valeur spécifique à tout être moins spirituel, imparfait, que d'autre part pourtant, étant l'absolu, il venait d'englober. C'est dans le concept du moi qu'on voit à l'œuvre de la façon la plus saisissante cette double existence, le moi, avec le monde comme représentation, se tient à la même hauteur souveraine vis-à-vis de chacun des contenus particuliers de ce monde, par-delà toutes ces qualités, ces différences et ces conflits qui ne se produisent qu'à l'*intérieur* de lui-même, comme si ce n'étaient qu'affaires privées entre ses propres contenus à lui. Mais notre sentiment réel de la vie ne laisse pas le moi demeurer à cette hauteur, il l'identifie avec certains de ses contenus plus qu'avec d'autres (exactement comme la religiosité voit Dieu intervenir spécialement en certains endroits, alors qu'il ne devrait pas être moins actif partout ailleurs) ; le moi devient un contenu particulier de lui-même, il se différencie, en ami ou en ennemi, prenant sa propre mesure noble ou vile, vis-à-vis du reste du monde et de ses particularités, alors que sa propre signification l'avait pourtant placé au-dessus de toutes celles-là. Telle est donc la forme-type dans laquelle le rapport de l'argent au domaine de sa propre domination coïncide avec ces puissances qui lui sont tellement étrangères quant au contenu. Son être, lui aussi, réside à une hauteur abstraite qui le met au-dessus de tous les intérêts particuliers et de tous les façonnements du style de vie ; il puise son sens dans et à partir de leurs mouvements, leurs conflits, leurs compensations ; il est universalité qui ne prend pas parti, qui ne contient, en soi, pas le moindre motif pour ou contre le

service d'un intérêt spécifique. Or, armé de toute cette incomparable activité à distance, cette concentration d'énergie, cette capacité à pénétrer partout, il va se mettre au service d'une convoitise particulière ou d'un certain façonnement de la vie. Et voici qu'au sein de cette similitude (que nous venons de souligner) avec des figures telles que la religion, l'Etat, la spiritualité métaphysique de l'être, se fait jour une différence remarquable entre lui et ces derniers. Quand ils descendent tous trois au niveau des intérêts et des points de vue singuliers, ils entrent dans le conflit opposant deux d'entre eux, en venant respectivement se placer au côté de l'un, et contre son adversaire ; ils s'allient ou s'identifient avec l'une des différences spécifiques vis-à-vis desquelles ils représentaient l'indifférence, et excluent maintenant, respectivement, l'autre hors d'eux-mêmes. Quant à l'argent, lui, dans l'aire où il a cours, il se met de la même façon à la disposition de presque toutes les tendances, en tout cas il ne vit pas dans cet antagonisme envers l'autre, comme ces autres puissances dès qu'elles se convertissent de leur sens universel à un sens particulier. L'argent conserve réellement ce caractère global qui constitue son sens, jusque dans l'égalité avec laquelle il se prête aux couples opposés lorsque, s'écartant l'un de l'autre, ils utilisent leur rapport universel à l'argent pour développer leurs différences et mener jusqu'au bout leurs conflits. Dans la pratique, l'objectivité de l'argent n'est pas un au-delà des oppositions qui serait alors utilisé par une seule d'entre elles, illégitimement, contre l'autre ; au contraire cette objectivité signifie d'emblée qu'il se met au service des deux parties de l'opposition.

Cependant l'argent n'entre pas par-là dans cette vaste catégorie à laquelle appartient l'air, indifféremment respiré par les gens les plus différents du monde, ou les armes, dont la similitude ne refuse pas d'être utilisée par les parties adverses. Certes, l'argent illustre aussi, de la façon la plus globale, ce fait que les différences et les rivalités, même les plus radicales, dans le monde des humains laissent toujours une place à des similitudes et des choses communes ; mais il est encore plus que cela. Ce type de choses neutres demeure un élément purement extérieur aux tendances internes qu'elles servent. Par contre, aussi étranger qu'il soit, étant donné son être abstrait, à toutes intériorités et qualités, l'argent, en tant qu'extrait économique de

l'univers axiologique dans toute son étendue, présente cependant très souvent la capacité mystérieuse de servir l'être et la tendance tout à fait *spécifiques* de chacune des deux partialités opposées ; l'une puise, au réservoir axiologique universel qu'il lui présente, les énergies, les moyens d'expression, les possibilités de liaison ou d'autonomisation adaptés à sa manière propre ; cependant qu'il offre à celle qui par son contenu est à l'opposé, des aides non moins souples et flexibles, non moins complaisantes envers son intériorité. La signification de l'argent pour le style de la vie, c'est que justement, étant au-delà de toutes les partialités, il peut venir se développer sur chacune d'elles comme un membre propre. Dans l'étroitesse de l'empirisme, il est le symbole de l'unicité indicible de l'être, qui fait affluer vers le monde, dans toute son étendue et toutes ses différences, ce qui constitue son énergie et sa réalité. Sans doute la métaphysique doit s'analyser et s'expliquer, subjectivement, la structure en soi non connaissable des choses de la façon suivante : les contenus du monde, dont la cohésion est purement intellectuelle, sont purement idéels, puis (et il ne s'agit pas ici bien sûr d'un processus temporel) l'être leur vient, on a pu dire que la forme prenait corps. Personne ne saurait dire ce qu'est à proprement parler cet être qui distingue l'objet réel d'une teneur objective non qualitativement différente de lui, mais relevant de la pure validité logique. Et cet être, si vide et abstrait que soit son pur concept, apparaît comme les eaux tièdes du fleuve de la vie, se déversant dans les schémas des concepts des choses, les faisant pour ainsi dire s'épanouir et développer leur propre nature, quelles que soient les différences ou les animosités réciproques au niveau des contenus et des comportements. Mais ce n'est rien là qui leur soit extérieur ou étranger, c'est leur propre nature qui reçoit l'être et le fait évoluer en réalité active. Dans tout le domaine pratique extérieur (pour lequel toute analogie avec l'absolu n'est jamais complètement valable), c'est l'argent qui se rapproche le plus de cette force de l'être. De même qu'elle, il se situe, d'après son concept, tout à fait à l'extérieur des choses, et reste donc tout à fait indifférent à leurs différences, de sorte que chacune d'elles en particulier peut l'absorber entièrement en soi et, grâce à lui, porter sa propre nature spécifique à la présentation et l'activité les plus achevées. Si j'ai ainsi dégagé sa signification pour le développement des styles de la vie que l'on peut qualifier de

rythmique et d'individuel concret, c'est parce que la profondeur à nulle autre pareille de leur contraste éclaire dans toute sa pureté le type de cette activité de l'argent.

Enfin il y a une troisième influence de l'argent, par laquelle il aide les contenus de la vie à déterminer leur forme et leur organisation. Elle concerne le tempo de leur déroulement, par quoi se distinguent les différentes époques historiques, les différentes zones du monde à l'intérieur d'une même époque, les individus d'une même sphère. Notre monde intérieur s'étend pour ainsi dire dans deux dimensions selon des proportions qui décident du tempo de la vie. Plus profondes sont les différences entre les contenus de représentations dans une même unité de temps (y compris à nombre égal de représentations), plus on vit, plus long est, en quelque sorte, le ruban de vie que l'on parcourt. Ce que nous ressentons comme le tempo de la vie est le produit du nombre et de la profondeur de ses changements. Le rôle que joue l'argent dans la production du tempo de la vie, à une époque donnée, peut d'abord être mis en lumière à partir des effets que précisément les changements dans la situation monétaire peuvent avoir pour les changements de ce tempo.

On a affirmé que l'accroissement du *quantum* monétaire, que ce soit par importations de métal ou par dévaluation de l'argent, par balance commerciale positive ou par émission de papier monnaie, devrait laisser la situation monétaire à l'intérieur du pays absolument inchangée. En effet, avec l'accroissement de la monnaie, toute marchandise ou toute prestation vaut certes davantage d'argent qu'avant, mais dit-on (abstraction faite de quelques personnes dont les revenus consistent en rentrées fixes non augmentables) tout un chacun étant à la fois consommateur et producteur, il ne reçoit en plus en tant que producteur qu'autant qu'il dépense en plus en tant que consommateur, donc il n'y aurait rien de changé. Mais quand bien même l'accroissement monétaire aurait une telle montée proportionnelle des prix pour effet objectif, cette dernière n'entraînerait pas moins avec elle, sur le plan psychologique, des modifications essentielles. On ne se résoud pas facilement à engager pour une marchandise un prix supérieur à celui auquel on est habitué, même si on a vu son propre revenu monter entre-temps ; et d'autre part on se laisse facilement, par des revenus accrus, entraîner à toutes sortes de dépenses, sans réfléchir que ce plus

est compensé par la montée des prix des objets de consommation courante. Le simple accroissement du *quantum* monétaire que l'on se trouve brusquement avoir en main, augmente la tentation de dépenser de l'argent (tout à fait indépendamment de toutes réflexions sur sa relativité) et provoque ainsi un accroissement des ventes de marchandises, donc une augmentation, accélération et multiplication des représentations économiques. Ce trait fondamental de notre nature, qui consiste à laisser le relatif évoluer psychologiquement vers un absolu, enlève à la relation entre un objet et un *quantum* monétaire déterminé son caractère fluctuant, l'affermit en une adéquation objective, durable. Mais dès que l'un des éléments du rapport varie, cela entraîne bouleversement et désorientation. L'altération dans les actifs et les passifs n'a absolument pas son équivalent direct dans ses effets psychologiques ; des deux côtés la conscience des processus économiques connaît une interruption dans la régularité habituelle, la différence d'avec l'état antérieur est ressentie de chaque côté de façon distincte. Aussi longtemps que la nouvelle adaptation n'est pas accomplie, l'accroissement régulier de l'argent fera constamment éprouver des sensations d'écart et des chocs psychologiques, approfondissant de cette façon les différences et les oppositions réciproques dans le déroulement des représentations, accélérant ainsi le tempo de la vie. C'est pourquoi cela prête pour le moins à malentendu, quand, de la montée constante des revenus, on a conclu à une « consolidation de la société ». En effet, l'accroissement des revenus monétaires provoque justement dans les couches inférieures une excitation qui, selon les partis, est interprétée soit comme convoitise et folie de la nouveauté, soit comme saine évolution et dynamisme normal ; tandis qu'avec une plus grande stabilité des revenus et des prix (qui signifie en même temps stabilité des écarts sociaux), cette excitation à coup sûr ne se produit pas.

Les effets d'accélération de l'accroissement monétaire sur le déroulement des processus psycho-économiques se trahissent en tout premier lieu dans les avatars du mauvais papier monnaie (exactement comme bien des aspects de la physiologie normale sont le plus clairement mis en lumière par les cas pathologiques ou dégénératifs). L'afflux monétaire inorganique et sans fondement provoque d'abord une montée, par bonds et sans aucune régulation interne, de tous les prix. Mais à chaque fois,

la première pléthore d'argent suffit tout juste à satisfaire les demandes quant à certaines catégories de marchandises. C'est pourquoi toute émission de papier monnaie peu fiable sera suivie d'une seconde et la seconde, d'autres encore. Voici ce qu'on rapporte de Rhode-Island au XVIII[e] siècle : « Tout prétexte était bon pour un nouvel accroissement du nombre des billets. Et quand le papier monnaie eut évincé toute la monnaie métal du pays, c'est la pénurie de métal blanc qui constitua une nouvelle raison de procéder à d'autres émissions. » Le tragique de telles opérations, c'est que la deuxième émission est nécessaire pour satisfaire les demandes qui résultent de la première. Et cela se remarquera d'autant plus largement que l'argent lui-même sera plus directement placé au centre des mouvements : les révolutions dans les prix par suite des inondations de papier monnaie mènent à des spéculations qui pour réussir exigent des réserves croissantes d'argent. On peut dire que l'accélération du tempo de la vie sociale par accroissement monétaire interviendra de la manière la plus visible là où il s'agit d'argent selon sa pure signification fonctionnelle, sans une quelconque valeur substance. La progression de la cadence économique globale, pourrait-on dire, se déroule ici à une puissance encore plus grande, car maintenant elle commence même de façon purement immanente, puisqu'elle se manifeste en première instance dans l'accélération de la fabrication monétaire elle-même. Une preuve de cette connexion : c'est quand dans des pays à la cadence économique tout à fait rapide, le papier monnaie succombe tout particulièrement vite à sa croissance quantitative. Voici ce que dit à ce propos, de l'Amérique du Nord, un bon connaisseur : « On ne peut pas attendre d'un peuple si impatient vis-à-vis des petits profits, si pénétré de l'idée que la richesse se fait à partir de rien — ou du moins à partir de très peu —, qu'il se laisse imposer ces auto-limitations qui en Angleterre ou en Allemagne réduisent au minimum les dangers des émissions de papier-monnaie. » L'accélération du tempo de la vie par les accroissements de papier-monnaie réside cependant tout spécialement dans les bouleversements de la propriété qui en résultent. C'est très visiblement ce qui s'est passé dans l'économie papier-monétaire de l'Amérique du Nord jusqu'à la guerre d'indépendance. L'argent fabriqué massivement, qui avait au début encore circulé à une valeur assez élevée, subissait les pertes les plus terribles.

Ainsi, celui qui hier encore avait été riche pouvait bien se retrouver pauvre aujourd'hui ; inversement, celui qui avait acquis des valeurs durables contre de l'argent emprunté, payait sa dette avec un argent entre-temps dévalorisé et, par-là même, devenait riche. Ainsi, non seulement il devenait pour tout un chacun de son intérêt le plus pressant de mener à terme ses opérations économiques avec la plus grande diligence, d'éviter les contrats à long terme et d'apprendre à intervenir rapidement ; mais en outre, les variations dans la propriété faisaient constamment éprouver ces sentiments de différences, ces déchirures, ces soudaines secousses affectant l'image économique du monde, qui se propagent dans toutes les autres provinces de la vie et sont ainsi ressenties comme l'intensité croissante de son cours ou comme l'accélération de son tempo. C'est pourquoi on a carrément attribué une utilité au moins bon argent (comparé à un meilleur argent) : il est juste de laisser payer les dettes avec du moins bon argent, car en règle générale les débiteurs sont les producteurs actifs de l'économie, et les créanciers sont des consommateurs passifs, le commerce leur est bien moins redevable de son animation qu'aux premiers. Au début du XVIII[e] siècle au Connecticut et au début du XIX[e] siècle en Angleterre, sans que le papier monnaie non couvert ait été déclaré moyen légal de circulation, chaque créancier était tenu de l'accepter en paiement de dettes. Et quand, après une émission disproportionnée de monnaie de papier, la crise retarde et paralyse la vie économique dans les mêmes proportions, cela montre justement la signification spécifique de l'argent pour le tempo de celle-ci. Là aussi son rôle dans le déroulement économique objectif correspond à celui de l'intermédiaire du côté subjectif : en effet, on a remarqué avec justesse que l'accroissement des moyens d'échanges par-delà les besoins ralentit l'échange, exactement comme l'accroissement des agents d'affaires facilite sans doute le commerce jusqu'à un certain point, au-delà duquel cependant il le rendrait plus difficile. Dans le principe, l'argent est assurément d'autant plus mobile qu'il est plus mauvais, car chacun va chercher à s'en débarrasser le plus vite possible. L'objection facile que pour commercer il faut être deux, et que la facilité de dépenser le mauvais argent est paralysée par l'hésitation à l'accepter n'est pas tout à fait exacte : en effet, du mauvais argent est de toutes façons meilleur que pas

d'argent du tout (ce que l'on ne peut pas toujours dire, parallèlement, de la mauvaise marchandise). De l'aversion du propriétaire de marchandise pour le mauvais argent, il faut donc soustraire son penchant pour l'argent en tant que tel ; de sorte que le penchant de l'acheteur, et l'aversion du vendeur à échanger du mauvais argent contre de la marchandise ne s'équilibrent pas tout à fait : la dernière, étant la plus faible, ne peut entraver pareillement l'accélération de la circulation facilitée par le premier. D'autre part, le propriétaire d'un argent mauvais ou n'ayant de valeur que dans des circonstances déterminées, sera vivement intéressé au maintien de la situation dans laquelle sa possession a de la valeur. Lorsque, depuis le milieu du XVI[e] siècle, les dettes princières eurent grandi au point qu'il y avait partout des banqueroutes d'Etats, et qu'en France on utilisait à l'extrême le moyen des ventes de rentes, on a employé pour les défendre (car elles étaient en effet extrêmement peu sûres), l'argument que par ce moyen serait très renforcé l'attachement au roi des citoyens, en tant que détenteurs de rentes, et leur intérêt à son maintien. Il est caractéristique que le mot partisan désigne à l'origine un homme d'argent qui participait à un emprunt de la couronne (parti), mais par la suite, de par la solidarité d'intérêts entre de tels banquiers et le ministre des Finances, sous Mazarin et Fouquet, il a pris la signification de partisan inconditionnel, et l'a conservée depuis. C'est justement à l'époque où les finances françaises présentaient le moins de fiabilité que ce phénomène se produisit, tandis qu'avec leur amélioration, du temps de Sully, les partisans passèrent à l'arrière-plan. Et plus tard, en introduisant les assignats, Mirabeau a souligné que partout où l'on en rencontrerait un exemplaire, devait également exister le désir de stabilité de leur crédit : « Vous compterez un défenseur nécessaire à vos mesures, un créancier intéressé à vos succès »*. Ainsi un argent comme celui-là crée une division spécifique en partis et, sur la base d'une nouvelle tendance à la permanence, une nouvelle vigueur des oppositions.

En fait, ces résultats dus à l'augmentation des moyens de circulation interviennent dans des proportions d'autant plus grandes que le présupposé antérieur (selon quoi la diminution du

* En français dans le texte. *(NdT.)*

prix de l'argent concerne chacun de la même façon, en tant que consommateur et producteur) est bien trop simple. En réalité cela donne lieu à des phénomènes bien plus compliqués et plus mouvementés. Objectivement d'abord : l'accroissement de l'argent a pour effet, au commencement, l'augmentation du prix de quelques marchandises seulement, laissant tout d'abord les autres à leur niveau ancien. On a pensé pouvoir constater que depuis le XVI[e] siècle les prix des marchandises européennes avaient monté lentement et dans un ordre déterminé, par suite de l'afflux de métal américain. L'accroissement de l'argent au sein d'un pays ne touche jamais au début que certains cercles, qui captent le flux. Ainsi les marchandises dont les prix montent d'abord sont celles pour lesquelles seuls les membres de ce cercle sont en concurrence, tandis que d'autres marchandises, dont le prix est déterminé par la grande masse, demeurent bon marché, sans changement. La pénétration progressive de l'accroissement monétaire dans d'autres cercles conduit à des efforts de compensation, le rapport habituel des prix des marchandises est déstabilisé, le budget des maisons particulières connaît nécessairement (de par l'irrégularité dans les changements affectant des postes particuliers) des perturbations, des glissements ; bref, le fait que tout accroissement d'argent influence irrégulièrement les prix des marchandises à l'intérieur d'une même aire économique, exerce nécessairement une action excitante sur le cours des représentations des sujets économiques, et a nécessairement pour conséquence fréquente des sentiments de différences, des ruptures dans les proportions habituelles, l'exigence de tentatives de compensation. Manifestement cette influence (tantôt stimulante, tantôt paralysante) va partir non seulement de l'irrégularité des prix, mais aussi de celle des valeurs monétaires elles-mêmes : c'est-à-dire, non seulement d'un argent définitivement dévalué, mais tout autant ou peut-être encore davantage, d'un argent dont la valeur oscille constamment. Voici ce qu'on rapporte, à propos de l'époque précédant la grande refonte de la monnaie anglaise en 1570 : « Si tous les schillings avaient été ramenés à la valeur des groats, le commerce aurait pu s'adapter avec une relative facilité. Mais ce qui a fait de tout paiement une controverse, c'est qu'un schilling valait 12 pence, un autre 10, un troisième 8, 6, voire même 4 ! »

A ces phénomènes d'inégalité dans le prix des marchandises correspond le fait que certaines personnes et professions profitent tout spécialement d'un changement dans la situation de l'argent, tandis que d'autres en souffrent tout particulièrement. Dans les temps anciens, c'est le paysan qui était surtout touché. Vers la fin du XVII[e] siècle, le paysan anglais, ignorant et désemparé qu'il était, se trouvait littéralement écrasé entre les gens qui avaient de l'argent à lui payer et le faisaient seulement selon sa valeur nominale, et ceux qui avaient de l'argent à recevoir de lui et exigeaient son poids de métal. Ce fut la même chose plus tard en Inde, chaque fois que la monnaie était dévaluée : quand le paysan vendait sa moisson, il ne savait jamais si l'argent touché pourrait lui servir ensuite pour payer les intérêts de ses hypothèques. On a observé depuis longtemps qu'une élévation générale des prix se répercute seulement en toute dernière instance sur le travail salarié. Moins une couche économique a de résistance, plus l'accroissement de la masse monétaire met de temps à venir, au compte-gouttes, jusqu'à elle, et très souvent même il y parvient, sous forme d'augmentation des revenus, longtemps seulement après s'être fait sentir sous forme d'augmentation des prix frappant les articles de consommation courante de cette couche. De là naissent des chocs et des émotions de toutes sortes, les différences apparues entre les couches réclament une tension constante de la conscience : en effet, de par les circonstances nouvelles dues aux moyens de circulation accrus, le maintien du *statu quo* (aussi bien en ce qui concerne le rapport des couches entre elles que le train de vie des particuliers) exige non plus obstination, conservatrice ou défensive, mais combat positif et conquête. C'est là une cause essentielle qui fait que tout accroissement du *quantum* monétaire agit de façon aussi stimulante sur le tempo de la vie sociale : en effet, par-delà les différences déjà existantes, il en crée de nouvelles, des scissions, jusque dans le budget des familles, au sein desquelles la conscience doit constamment inventer des accélérations et des approfondissements pour la circulation de cette masse monétaire. Il est facile de voir, au reste, qu'un important reflux monétaire doit nécessairement susciter des phénomènes analogues, pour ainsi dire sous le signe inverse. Mais le rapport étroit entre l'argent et le tempo de la vie se manifeste dans le fait qu'accroissement ou diminution monétaires, par leur

extension inégale, créent ces phénomènes de différences qui psychiquement se reflètent sous forme de ruptures, d'incitations, de concentrations dans le cours des représentations. Ce rôle que jouent les variations de la situation monétaire n'est que simple manifestation ou intensification du rôle que joue l'argent dans le rapport des choses entre elles, c'est-à-dire entre leurs équivalents psychiques. L'argent a fondé une nouvelle équation entre les choses. D'habitude on les compare entre elles directement selon leur valeur d'usage, esthétique, éthique, ergonomique ou eudémonique, selon des centaines de relations quantitatives et qualitatives, et leur égalité dans l'une de ces relations peut coexister avec une totale inégalité dans une autre. Or leur valeur monétaire crée entre elles équation et comparaison, qui ne sont nullement fonction constante des autres, mais cependant toujours l'expression de telle ou telle pensée axiologique née, c'est-à-dire combinée, à partir d'elles. Tout point de vue axiologique à partir duquel les choses entrent dans un ordre de valeurs qui transcende et traverse l'ordre habituel, fait en même temps entrer davantage de vie dans leur rapport mutuel, une incitation à des combinaisons et à des refoulements, à l'institution d'affinités et de différences, inconnue auparavant : notre âme en effet est comme dans une aspiration perpétuelle à compenser les inégalités et à imposer des différences à l'égalité. Or l'argent, qui, plus que tout autre point de vue axiologique, confère aux choses égalités et inégalités, suscite par-là d'innombrables efforts pour les relier aux autres classements axiologiques en suivant cette double tendance.

En dehors des conséquences des changements dans la masse monétaire, qui montrent que le tempo de l'existence est pour ainsi dire fonction de ces changements-là, la concentration des contenus de la vie apparaît encore dans une autre conséquence de la circulation monétaire. Le propre de celle-ci, en effet, est une tendance à se concentrer en des places relativement peu nombreuses. Du point de vue de leur extension dans l'espace, on peut ranger les objets économiques sur une échelle dont j'indiquerai ici simplement de façon très grossière quelques-uns des degrés les plus caractéristiques. D'abord l'agriculture, dont la nature résiste à tout rapprochement des parties de son domaine ; elle se rattache inéluctablement à la notion première de séparation spatiale. La production industrielle se laisse déjà

davantage comprimer ; l'activité en usine présente une condensation dans l'espace, comparé à l'artisanat et à l'industrie domestique, et le centre industriel moderne est un microcosme industriel où affluent toutes les espèces de matériaux présents dans l'univers pour y recevoir des formes dont les origines sont aux quatre coins du monde. Le degré le plus extrême est constitué par les affaires monétaires. De par l'abstraction de sa forme, l'argent se situe au-delà de toutes relations déterminées avec l'espace : il peut étendre ses actions jusque dans le lointain le plus reculé, il est même dans une certaine mesure à tout instant le centre d'un cercle d'actions potentielles ; mais il permet aussi à l'inverse de concentrer la plus haute somme de valeur dans la plus petite forme, jusqu'à ce chèque de 10 millions de dollars établi une fois par Jay Gould. Or, à la comprimabilité des valeurs au moyen de l'argent et à celle de l'argent au moyen de ses formes de plus en plus abstraites, répond celle des affaires monétaires. A mesure que l'économie d'un pays est de plus en plus axée sur l'argent, on voit progresser la concentration de ses actions financières en de gros nœuds de circulation monétaire. De tous temps la ville a été, à la différence de la campagne, le siège de l'économie monétaire ; le même rapport se répète entre petites et grandes villes, à telle enseigne qu'un historien anglais a pu affirmer que Londres, tout au long de son histoire, n'a jamais été par ses activités le cœur de l'Angleterre, rarement son cerveau, mais toujours son porte-monnaie ; et dès la fin de la république romaine on dit que tout pfennig dépensé en Gaule passe par les livres de compte des financiers de Rome. Les deux parties sont intéressées à cette force centripète de la finance ; les preneurs d'argent parce que grâce à la concurrence des capitaux qui confluent, ils empruntent à bon marché (à Rome, le taux d'intérêt était moitié moindre que la moyenne habituelle dans l'Antiquité) et les donneurs d'argent, parce qu'ils sont assurés, même s'ils ne prêtent pas l'argent à un taux aussi élevé qu'en des points isolés, de trouver en tous temps, ce qui est le plus important, une utilisation pour lui ; c'est pourquoi on a également remarqué que des contractions du marché de l'argent sont toujours plus vite surmontées en son centre qu'aux différents points de sa périphérie. C'est quand il eut trouvé cette centralisation, tendance inhérente à sa nature, que l'argent a surmonté le stade préliminaire dans lequel il s'accumulait

seulement entre les mains de particuliers dispersés. La centralisation de la circulation monétaire dans les Bourses a justement travaillé à l'encontre de cette domination exercée par des particuliers par le biais de l'argent ; autant les Bourses de Lyon et d'Anvers au XVI[e] siècle avaient permis à certains magnats de l'argent de faire des gains énormes, autant cependant avec elles la puissance de l'argent a été objectivée en une figure centrale dont les énergies et les normes l'emportèrent même sur le plus puissant des particuliers, et empêchèrent qu'à nouveau une maison particulière ne détermine la marche de l'histoire universelle, comme les Fugger avaient encore pu le faire. La cause la plus profonde de la constitution de centres financiers réside manifestement dans la relativité de l'argent ; d'un côté en effet il n'exprime que les rapports de valeurs entre les marchandises, de l'autre, tout *quantum* monétaire déterminé possède une valeur moins directement vérifiable que le *quantum* de n'importe quelle autre marchandise, mais, plus que tout autre marchandise, prend un sens exclusivement par comparaison avec le *quantum* global offert : pour ces deux raisons, sa concentration maximale en un point, la comparaison constante des plus grandes sommes possibles, et simplement la compensation de la plus grande partie de l'offre et de la demande, conduisent à une plus grande détermination de sa valeur et à sa plus grande utilisabilité. Un boisseau de grain a une certaine signification en tout lieu, fût-il très isolé, et quelles que soient les différences de son prix monétaire. Mais un *quantum* d'argent ne prend de sens que dans la recontre avec d'autres valeurs, d'autant plus sûrement et à d'autant plus juste titre qu'il en rencontre davantage ; c'est pourquoi, non seulement tout « se rue vers l'or » — hommes et choses — mais l'argent de son côté se rue vers « tout », il cherche à se réunir à d'autre argent, à toutes les autres valeurs possibles ainsi qu'à leurs propriétaires. Et l'on retrouve ces mêmes connexions dans la direction opposée : la confluence d'un grand nombre d'humains crée un besoin d'argent, particulièrement fort. En Allemagne l'une des principales demandes d'argent est née par le biais des foires annuelles, instituées par les seigneurs territoriaux pour tirer profit de l'échange des monnaies et toucher des droits de douanes. Cette concentration forcée, en un point unique, du trafic commercial de tout un territoire assez étendu a beaucoup augmenté le désir

d'acheter ainsi que les transactions, par elle l'usage de l'argent est alors devenu nécessité générale. Partout où les hommes se rencontrent nombreux, la demande d'argent devient proportionnellement plus forte. En effet, de par sa nature indifférente, il est la meilleure passerelle, le moyen de compréhension le plus adéquat entre des personnalités nombreuses et variées ; et plus elles sont nombreuses, plus rares deviennent les domaines dans lesquels d'autres intérêts que les monétaires peuvent former la base de leurs rapports.

Tout cela montre bien à quel point l'argent marque l'augmentation du tempo de la vie, mesuré au nombre et à la multiplicité des impressions et des incitations qui affluent et se relayent les unes les autres. La tendance de l'argent à confluer et à s'accumuler, sinon dans la main d'un seul, du moins dans des centres étroitement circonscrits dans l'espace, à rassembler les intérêts des individus, et donc les individus eux-mêmes, en de tels lieux, à les faire entrer en contact sur un terrain commun et donc à concentrer (ce qui est d'ailleurs inhérent à la forme axiologique qu'il présente) la plus grande diversité dans le plus petit espace, — cette tendance et cette capacité de l'argent ont pour résultat, sur le plan psychologique, de rehausser la multiplicité et la plénitude de la vie, c'est-à-dire son tempo. Ailleurs déjà, nous avons souligné la connexion suivante : avec la montée du capitalisme en Allemagne (au XV[e] siècle, quand sont nés d'une part le commerce mondial et d'autre part les centres financiers aux transactions rapides d'un argent bon marché), a commencé à se répandre le concept moderne du temps comme valeur déterminée par l'utilité et la pénurie. C'est l'époque où les pendules ont commencé à sonner les quarts d'heure et Sebastian Franck, un de ceux qui ont compris les premiers, quoiqu'avec le plus grand pessimisme, la signification révolutionnaire de l'argent, est aussi le premier à qualifier le temps de précieux bien. Le symbole le plus décisif de toutes ces corrélations, c'est la Bourse. Ici les valeurs et les intérêts économiques, totalement réduits à leur expression monétaire, ont réussi à se réunir, ainsi que leurs porteurs, sur l'espace le plus étroit, pour parvenir ainsi à se compenser, se répartir et s'évaluer le plus rapidement possible. Cette double condensation (celle des valeurs dans la forme monétaire et celle de la circulation monétaire dans la forme de la Bourse), permet aux valeurs de filer dans le temps

le plus bref entre le plus grand nombre de mains : à la Bourse de New York chaque année, c'est 5 fois le montant de la récolte de coton qui fait l'objet des spéculations sur le coton et, dès 1887, cette même bourse vendait 50 fois la production de pétrole de l'année ; la fréquence des tractations augmente dans la mesure où le cours d'une valeur oscille, et ce furent même les oscillations des cours qui permirent d'abord à des activités boursières régulières de se développer au XVI[e] siècle dans les « lettres royales », ces reconnaissances de dettes princières. En effet, partant d'un crédit changeant, par exemple ici celui de la couronne de France, elles donnaient une tout autre impulsion à l'achat et à la vente que dans le cas de la valeur stable. La possibilité, conférée par l'argent, d'exprimer de façon absolument docile tout changement d'estimation, a nécessairement pour effet d'augmenter celui-ci à l'infini, voire même, maintes fois, de le provoquer. Or la cause aussi bien que la conséquence de cela, c'est que la bourse, centre de la circulation monétaire et pour ainsi dire lieu géométrique de tous ces changements d'estimations, est en même temps le point de la plus grande excitation inhérente à la vie économique : ses oscillations sanguino-cholériques entre optimisme et pessimisme, sa réaction nerveuse aux pondérables et aux impondérables, la rapidité avec laquelle tout facteur de transformation de la situation est appréhendé puis aussitôt oublié au profit du suivant — tout cela présente une extrême accélération du tempo de la vie, une agitation et une concentration fiévreuses de ses modifications, et c'est là que l'influence spécifique de l'argent sur le déroulement de la vie psychique apparaît de la façon la plus éclatante.

Enfin, la vitesse propre à la circulation de l'argent comparée à celle de tous les autres objets, doit nécessairement augmenter le tempo universel de la vie, directement, et à mesure que l'argent devient le centre des intérêts universels. La rondeur des pièces, qui fait qu'« il faut qu'elles roulent », symbolise le rythme du mouvement que l'argent communique aux transactions : même quand la monnaie à l'origine présentait des angles, son utilisation a dû commencer par les user et la rapprocher de la rondeur ; la nécessité physique a ainsi procuré à l'intensité de la circulation la forme d'instrument qui lui rendait le meilleur service. Il y a un siècle, on trouvait même, dans les pays du Nil, toutes sortes de boules de monnaie, de verre, de bois, ou d'agathe, prouvant

par la diversité de la matière que la forme de cet argent est la raison du succès qu'on lui prête. Ce n'est donc pas une simple rencontre de hasard dans les désignations, quand en présence de sommes entières on voit apparaître le principe d'« arrondir », et cela précisément avec l'essor de l'économie monétaire. Arrondir est une notion relativement moderne. La forme la plus primitive des assignations sur le Trésor anglais était des morceaux de bois entaillés, équivalant à des montants tout à fait arbitraires et irréguliers, et circulant souvent en guise d'argent. Ce n'est qu'au XVIII[e] siècle qu'ils furent remplacés par des billets endossables, représentant des montants ronds précis, de 5 livres et plus. Il est tout à fait frappant de voir à quel point autrefois, même pour des grosses sommes, on songeait peu à arrondir. Il n'est pas rare de rencontrer des cas comme celui des Fugger se chargeant en 1530 de payer 275 333 florins et 20 kreuzer pour l'empereur Ferdinand, et celui de l'empereur Maximilien II qui en 1577 reconnaît une dette de 220 674 florins envers ceux-ci. L'évolution des actions suit le même cours. Au XVII[e] siècle, le capital d'actions de la compagnie hollandaise des Indes orientales pouvait se diviser en parts de toutes les dimensions voulues. C'est seulement avec l'accélération des transactions que l'unité stable de 500 livres hollandaises est devenue finalement le seul montant partiel commercialisé, donc purement et simplement « une action ». Aujourd'hui encore dans les lieux de grande circulation monétaire, même le petit commerce s'effectue avec des sommes rondes, tandis que les prix dans des endroits éloignés semblent à l'homme des grandes villes étrangement peu arrondis. J'ai souligné plus haut l'évolution des valeurs monétaires, pièces ou assignats, de la taille gigantesque et incommode à la fragmentation : elle a manifestement la même signification pour l'accroissement du tempo des transactions que le fait d'arrondir, comme l'analogie physique le suggère déjà. Le besoin de miniaturiser l'argent grandit avec la rapidité du commerce et, dans ce contexte, il est significatif de voir qu'un billet de la banque anglaise, en 1844, circulait en moyenne 57 jours après son émission, avant d'être présenté à l'encaissement, et par contre 37 jours seulement en 1871. Si l'on compare ainsi la capacité de circulation de la propriété foncière à celle de l'argent, on voit alors apparaître en pleine lumière la différence dans le tempo de la vie entre les époques où le pivot des mouvements économiques

est constitué respectivement par la première ou par le second. Songeons par exemple au caractère que prennent les prestations obligatoires dans leurs oscillations extérieures et intérieures, selon qu'elles sont prélevées sur tel ou tel objet. Dans l'Angleterre anglo-saxonne et normande toutes les impositions portaient exclusivement sur la propriété terrienne ; au XIIe siècle, on en vint à imposer les intérêts de fermage et le cheptel ; bientôt après on s'est mis à prélever comme impôt certaines portions de la propriété mobilière (le 1/4, le 1/7 ou le 1/13). Ainsi les objets soumis à l'impôt devenaient de plus en plus mobiliers, jusqu'à ce que finalement le revenu monétaire apparaisse comme le fondement véritable de l'imposition. Celle-ci atteint par-là un degré encore inconnu de mobilité et de nuancement et permet cependant, tout en assurant une plus grande régularité de la recette globale, une plus grande variabilité et oscillation annuelle dans la prestation du particulier. Cette signification directe de la terre ou de l'argent (et l'accent mis respectivement sur l'une ou sur l'autre) pour le tempo de la vie explique d'un côté la grande valeur que des peuples très conservateurs attribuent à l'agriculture. Les Chinois sont convaincus qu'elle seule assure la paix et la durée des Etats et, partant de là, ils ont un énorme timbre fiscal sur toute vente de terres ; à telle enseigne que la plupart des achats de terres s'accomplissent là-bas seulement *privatim* et sans inscription au cadastre. Mais d'un autre côté, là où, grâce à l'argent, s'est réalisé l'accroissement de la vie économique, celle-ci cherche alors à imposer quand même son propre rythme à la forme de la propriété foncière qui lui résiste. Au XVIIIe siècle, l'Etat de Pennsylvanie a hypothéqué des terres privées et fait circuler les dividendes en guise de papier monnaie : à ce sujet, Franklin écrivit que ces billets étaient en réalité de la *terre monétisée*. Parallèlement chez nous, on a souligné du côté conservateur que la loi sur les hypothèques de ces dernières décennies mène à une sorte de liquidification de la propriété foncière et transforme celle-ci en une sorte de papier monnaie que l'on peut dépenser sous forme d'autant de bons de participation que l'on veut ; de sorte que, comme disait Waldeck, la propriété foncière semble n'exister que pour être mise en vente judiciaire. Il est bien caractéristique que la vie moderne mobilise ainsi ses contenus même au sens le plus littéral et en bien des points en marge des acceptions courantes. Au Moyen Age et à la

Renaissance on faisait peu usage de ce que représentent pour nous les « biens meubles », au sens étroit du terme. Armoires, crédences, bancs pour s'assoir étaient incorporés aux boiseries, tables et chaises étaient si lourdes qu'elles en étaient souvent indéplaçables, et on ne connaissait presque pas du tout ces petits éléments d'installations à pousser ça ou là. C'est plus tard seulement que les meubles sont devenus pour ainsi dire mobiles, comme le capital. Et finalement, pour montrer ce pouvoir, inhérent au mouvement de l'économie monétaire, de soumettre à son tempo les autres contenus de la vie, je vais prendre l'exemple d'une réglementation juridique. C'est un vieux principe de droit qu'un objet, ayant été aliéné à son propriétaire légitime, doit lui être restitué en toutes circonstances, même si le possesseur du moment l'a acquis honnêtement. Dans le cas de l'argent seulement, ce principe ne vaut pas : en droit romain comme en droit moderne, une somme d'argent volée, dès qu'elle a été acquise en toute bonne foi par une tierce personne, ne peut lui être reprise au profit de la personne volée. Visiblement cette exception répond à une exigence dans la *praxis* des échanges commerciaux qui sans cela deviendraient extrêmement difficiles, en seraient insécurisés, interrompus. Récemment on a étendu ce décret de restitution à tous les autres objets, dans la mesure où ils relèvent du code de commerce. Cela signifie donc la chose suivante : l'accroissement de la circulation dans le commerce des marchandises rapproche toute marchandise du caractère purement monétaire, la fait fonctionner uniquement en tant que valeur monétaire et la soumet donc aux seules réglementations répondant aux exigences de l'argent, dans le but de faciliter sa circulation !

Pour caractériser la contribution de l'argent à la détermination du tempo de la vie, celle qu'il fournit de par sa propre nature et abstraction faite des conséquences techniques que nous avons traitées au début, on pourrait recourir à la réflexion suivante. Une analyse plus précise des concepts de permanence et de changement fait apparaître une double opposition dans la manière dont ils se réalisent. Si nous considérons l'univers en tant que substance, nous débouchons facilement sur l'idée de ἓν καὶ πᾶν, d'un être immuable qui, excluant toute augmentation ou diminution, confère aux choses le caractère de permanence absolue. Mais si d'un autre côté on

considère la formation de cette substance, alors la permanence est en elle absolument abolie, sans cesse une forme passe dans une autre et l'univers offre le spectacle d'un *perpetuum mobile.* C'est là le double aspect cosmologique de l'étant, assez souvent poussé, par l'interprétation, jusqu'à la métaphysique. Cependant au sein d'une expérience empirique moins élevée, l'opposition entre permanence et mouvement se répartit autrement. En effet, si nous considérons l'image du cosmos telle qu'elle s'offre directement, ce sont certaines formes justement qui permanent pendant un temps, tandis que les éléments réels qui la composent se trouvent constamment en mouvement. Ainsi permane l'arc-en-ciel tandis que les particules d'eau changent constamment de place, ainsi la forme organique dans l'échange continuel des matières qui la constituent ; et même dans chaque objet inorganique qui existe un certain temps comme tel, ce qui permane, c'est uniquement le rapport et l'interaction de ses plus fines particules, elles-mêmes prises dans des mouvements moléculaires incessants qui échappent à notre vue. Ici donc, la réalité elle-même est dans un flux perpétuel et, tandis que nous ne pouvons l'observer directement, pour ainsi dire par insuffisance d'acuité visuelle, les formes et les constellations de mouvements se solidifient pour donner le phénomène de l'objet qui dure.

A côté de ces deux oppositions dans l'application des concepts de permanence et de mouvement au monde de la représentation, il en existe une troisième. La permanence peut en effet avoir un sens qui la situe au-delà de toute durée, si étendue soit-elle. Le cas le plus simple mais suffisant ici pour nous, c'est la loi de la nature. La validité des lois de la nature repose sur le fait que, d'une certaine constellation d'éléments, résultera une certaine action, objectivement nécessaire. Cette nécessité est donc tout à fait indépendante du moment où ses conditions se présentent dans la réalité ; une fois ou des millions de fois, maintenant ou dans 100 000 ans ; la validité de la loi est éternelle au sens d'une intemporalité ; cette loi exclut de son sein, en vertu de son être et de son concept, tout changement ou mouvement. Par contre, il est inessentiel ici que nous ne puissions accorder à aucune loi particulière de la nature cette validité inconditionnelle avec une assurance inconditionnelle ; ceci non seulement à cause de l'inévitable corrigibilité de notre connaissance en général, qui ne

possède pas de critère infaillible pour distinguer entre la combinaison de phénomènes, souvent répétée mais contingente, et leur cohésion réelle, conforme à la loi ; mais encore et avant tout, parce que toute loi de la nature n'est valable que pour une constitution intellectuelle déterminée, tandis que pour une autre, c'est une formulation divergente du même état de choses qui signifierait la vérité. Or, étant donné que l'esprit humain est soumis à une évolution, si lente et imperceptible soit-elle, il ne peut y avoir de loi valable à un moment donné qui échappe au cours des temps à la transformation. Mais ce changement ne concerne chaque fois que le contenu connaissable des lois de la nature, et non leur sens et leur concept ; l'idée de la loi planant au-dessus de chacune de ses réalisations imparfaites, mais dont ces dernières tirent toute leur légitimité et leur signification, repose dans cet au-delà de tout mouvement, dans cette validité indépendante de toutes les données parce que celles-ci sont changeantes. Cette forme spécifique absolue de la permanence doit avoir un pendant nécessaire dans une forme correspondante du mouvement. De même que la permanence peut s'accroître par-delà tout espace de temps si grand soit-il, jusqu'à ce que, dans la validité éternelle de la loi naturelle ou de la formule mathématique, toute relation à un moment temporel déterminé soit purement et simplement effacée : de même, changement et mouvement peuvent se penser comme tellement absolus qu'il n'en existe absolument plus de mesure déterminée ; si tout mouvement se déplace entre un ici et un là-bas, dans ce changement absolu (l'inverse de la *species aeternitatis*) l'ici a complètement disparu. Alors que ces premiers objets intemporels ont leur validité dans la forme de la permanence, les seconds ont la leur dans la forme du passage, de la non-durée. Pour moi, il ne fait aucun doute que ce couple d'oppositions est, lui aussi, bien assez vaste pour intégrer une image du cosmos. D'un côté si on connaissait toutes les lois qui maîtrisent la réalité, cette dernière serait effectivement ramenée, par leur complexe, à son contenu absolu, à sa signification éternelle de par son intemporalité : cela, quand bien même la réalité elle-même ne se laisserait pas encore construire à partir de là, parce que la loi en tant que telle, selon son contenu idéel, fait preuve d'une complète indifférence envers chaque cas particulier de sa réalisation. Mais de l'autre côté, c'est justement parce que le contenu de la réalité passe intégralement

dans les lois qui font sans cesse sortir les effets des causes et tout aussitôt agir comme cause ce qui à l'instant même était encore effet : c'est justement pour cela que l'on peut voir la réalité, le phénomène concret, historique, saisissable, de l'universel dans ce fleuve absolu que suggèrent les expressions symboliques d'Héraclite. Si l'on ramène l'image de l'univers à cette opposition, alors tout ce qui dure absolument et dépasse l'instant, est tiré hors de la réalité et réuni dans cet empire idéel des lois pures ; dans la réalité elle-même les choses ne durent absolument aucun temps ; l'agitation incessante dans laquelle elles se présentent, à chaque moment de l'application d'une loi, dissout toute forme dès l'instant même de sa naissance, chaque forme ne vit pour ainsi dire que dans le fait d'être détruite, toute solidification d'elle en des choses durables — si peu de temps qu'elles durent — est une conception imparfaite, incapable de suivre les mouvements de la réalité à leur propre tempo. Ainsi, dans l'absolument durable comme dans l'absolument non durable, et dans leur unité, s'absorbe intégralement la totalité de l'être.

Pour ce mouvement absolu de l'univers, il n'est sûrement pas de symbole plus explicite que l'argent. Le sens de l'argent est d'être dépensé ; dès qu'il repose, ce n'est plus de l'argent selon sa valeur et son sens spécifiques. L'action qu'il exerce dans certaines conditions à l'état de repos consiste en une anticipation de son mouvement à venir. Il n'est rien d'autre que le porteur d'un mouvement, dans lequel justement tout ce qui n'est pas mouvement s'efface, il est pour ainsi dire *actus purus* ; il vit dans un continuel désaisissement de soi, à partir de tout point donné, et forme ainsi le pôle opposé et la négation directe de tout être-pour-soi.

Mais peut-être ne s'offre-t-il pas moins en symbole à la manière opposée de formuler la réalité. Le *quantum* monétaire particulier est, certes, de par sa nature, dans un mouvement inlassable ; mais précisément, c'est uniquement parce que la valeur qu'il présente est, par rapport aux objets de valeur particuliers, comme la loi par rapport aux formations concrètes dans lesquelles elle se réalise. Si la loi, elle-même située au-delà de tous mouvements, présente cependant la forme et le fondement de ces derniers, de même la valeur abstraite de la fortune (qui ne s'est pas dispersée en valeurs particulières et dont l'argent est toujours le support) est pour ainsi dire l'âme et la

détermination des mouvements économiques. En tant que particularité saisissable, l'argent est la chose la plus fugitive du monde extérieur de la *praxis*, mais, de par son contenu, il est la chose la plus constante, il est le point d'indifférence et de compensation parmi tous les autres contenus de ce monde, son sens idéel est, comme celui de la loi, de donner à toutes choses leur mesure, sans se mesurer lui-même à elles, un sens dont la réalisation totale, certes, n'aboutirait qu'au terme d'une évolution infinie. Il exprime le rapport existant entre les biens économiques et demeure, face au flux qui les porte, aussi stable qu'une formule de proportion numérique face aux objets multiples et changeants dont elle indique le rapport, et que la formule des lois de la gravitation face aux masses de la matière et à la diversité infinie de leurs mouvements. De même que le concept universel, dont la validité logique ne dépend pas de la fréquence et des modalités de ses réalisations, indique pour ainsi dire la loi de celles-ci, de même l'argent (c'est-à-dire cette signification interne qui fait qu'un morceau particulier de métal ou de papier devient argent) est le concept universel des choses, dans la mesure où elles sont économiques. Elles n'ont pas forcément besoin d'être économiques ; mais si elles doivent l'être, elles ne le peuvent qu'en se pliant à la loi du devenir axiologique, condensée dans l'argent.

L'observation que cette seule et même figure participe également des deux formes fondamentales exprimant la réalité, signale leur connexion : leur sens est effectivement relatif, c'est-à-dire que chacune trouve en l'autre sa propre possibilité logique et psychologique d'interpréter le monde. C'est seulement parce que la réalité se trouve dans un mouvement absolu qu'il est sensé d'affirmer, face à elle, le système idéel de lois valables intemporellement ; à l'inverse, c'est seulement parce que ces lois existent que ce fleuve de l'existence est désignable et saisissable, au lieu de se dissoudre en un chaos inqualifiable. La relativité universelle, qui à première vue ne semble chez elle que d'un seul côté de cette opposition, attire en réalité l'autre côté en elle et se montre la maîtresse là où elle semblait n'être que partie — de même, l'argent érige, au-dessus de sa signification en tant que valeur économique particulière, cette signification supérieure de présenter la valeur économique abstraite en général : et ces deux fonctions, il les mêle en une corrélation indissoluble dans laquelle aucune ne prime l'autre.

Une figure du monde historique, en symbolisant ici les rapports objectifs des choses, crée entre lui et eux un lien particulier. Plus la vie sociale est régie par l'économie monétaire, et plus s'imprime efficacement et distinctement, au sein de la vie consciente, le caractère relativiste de l'être, étant donné que l'argent n'est rien d'autre que la relativité des objets économiques, incarnée dans une figure spéciale et signifiant leur valeur. Et de même que la conception absolutiste du monde présentait un certain stade intellectuel de l'évolution en corrélation avec le façonnement correspondant, pratique, économique, sentimental des choses humaines — de même la conception relativiste semble exprimer l'actuel rapport d'adaptation de notre intellect, ou mieux peut-être, elle *est* ce rapport, confirmé par les deux pôles opposés de la vie sociale et de la vie subjective, ayant trouvé dans l'argent à la fois le support réellement actif et le reflet symbolique de leurs formes et de leurs mouvements.



Georg Simmel

Philosophie de l'argent

◆ *« L'argent est le moyen et l'expression de la relation et de la dépendance réciproques entre les hommes, de cette relativité en vertu de laquelle la satisfaction des désirs de l'un est toujours liée à l'autre et vice versa. C'est pourquoi aussi il ne trouve pas sa place là où ne s'exerce pas cette relativité, soit qu'on ne désire plus rien des hommes, soit qu'on les surplombe d'une hauteur absolue, en l'absence de toute relation avec eux, si bien qu'on peut obtenir sans contrepartie la satisfaction de tous ses désirs.»*

◆ Publié en 1900, cet ouvrage monumental illustre la conception que Simmel se faisait de l'explication en sciences sociales. Ce n'est pas une étude historique du développement de la monnaie dans une société mais une analyse des diverses causes de l'introduction de l'argent dans le système des relations économiques, de ses multiples et complexes conséquences sociales.

◆ Georg Simmel (1858-1918) est aujourd'hui considéré comme l'un des plus grands sociologues allemands classiques et son œuvre, après une période d'oubli, est de nouveau étudiée.

ISBN : 978-2-13-055821-7



22 € TTC France

www.puf.com

puf Quadrige GRANDS TEXTES

Couverture Atelier Didier Thimonier