

Texte de Paul Ricœur publié dans *L'Argent. Pour une réhabilitation morale* (Mutations,132).Dirigé par A. Spire, Paris : Editions Autrement, 1992, p.56-71

L'Argent : D'un soupçon à l'autre

Il est peu probable qu'aucun d'entre nous soit au clair quant à ses rapports avec l'argent. Plutôt que de le déplorer, il faut plutôt admettre qu'il ne saurait en être autrement, tant ces rapports sont divers, contradictoires, enchevêtrés. Ils sont l'héritage d'époques différentes dont la trace d'aucune n'est définitivement abolie. Il n'est même pas assuré que telle attitude caractéristique d'un passé lointain ne retrouvera pas, dans des circonstances difficiles à prévoir, une légitimité nouvelle.

Je considérerai trois strates dans notre imaginaire concernant l'argent : une strate morale, une strate économique, une strate politique. S'il n'est pas faux de dire que les sentiments et les attitudes relevant de la seconde ne sont venus à maturité qu'aux XVII^e et XVIII^e siècles, et si c'est aujourd'hui que nous posons avec le plus de vigueur les problèmes relevant du troisième niveau, la confusion présente de nos sentiments résulte de ce que les comportements acquis à des époques différentes restent en quelque sorte contemporains les uns des autres dans l'épaisseur du présent.

I. Le plan moral

Que l'argent ait été l'occasion de réactions morales fortes mérite une explication détaillée. A première vue, l'argent paraît étranger par sa définition même à la sphère morale. En tant que moyen de paiement, autrement dit en tant que monnaie, il n'est qu'un signe abstrait, un simple moyen d'échange. On est alors tenté de dire que seuls les biens échangés, véritables objets de notre désir d'acquisition et de possession, devraient tomber sous le jugement moral et être dits bons ou mauvais. En tant que médiateur neutre, universel, l'argent ne se borne-t-il pas à exprimer la valeur marchande commune aux biens échangés, le prix étant la mesure de cette valeur ? Economiquement neutre, pourquoi ne serait-il pas moralement neutre ? Ou plutôt, ne devrait-il pas être tenu pour simplement bon, dans la mesure où, à la différence du troc, il ouvre un double espace de liberté à l'acheteur et au

vendeur ?

Mais le raisonnement, trop simple, est trompeur. Le prix résulte d'une concurrence de convoitises appliquée à des biens rares offerts aux appétits de tous ; dès lors la grandeur des biens acquis porte la marque de l'inassouvissement des désirs des autres. Un petit jeu cruel se cache ainsi dans le moindre échange, où ne semblait d'abord entrer en ligne de compte que la liberté de l'un de se dessaisir et la liberté de l'autre de choisir. L'exclusion d'un tiers invisible se dessine en pointillé derrière le geste simple d'acheter et de vendre.

Mais ce n'est pas tout, ni même le principal ; dans la mesure même où il est neutre par rapport aux biens qu'il permet d'échanger, l'argent constitue un objet distinct de convoitise ; posséder le médiateur universel, c'est détenir la clef du franc arbitre de toutes les transactions marchandes. C'est à ce niveau qu'entrent en jeu des jugements de caractère moral, en marge de toute analyse économique. Et ces jugements sont si importants que le plaidoyer qu'on fera paraître plus loin en faveur du lien marchand n'a pu se faire entendre qu'au prix d'une argumentation conduite elle-même sur le terrain moral. On recensera ici ceux des arguments qui oscillent entre la méfiance et la franche condamnation.

À la différence des convoitises attachées à des biens de jouissance, le désir d'acquérir l'échangeur universel ne comporte en lui-même aucune mesure ; il n'y a pas de sens à parler à son propos de satisfaction ; les moralistes de toute obédience et de toute tradition l'ont répété : la faim d'or est insatiable ; une sorte de « mauvais infini » habite ce toujours plus qui n'est jamais assez. Les moralistes chrétiens, des Pères aux grands Scolastiques, n'ont fait que relayer les moralistes grecs sur le chapitre de la tempérance ; l'idée d'Aristote d'un milieu juste entre le trop et le pas assez se trouve mise en déroute par un désir illimité qui porte désormais la marque du péché.

Un argument plus fort tient à la caractérisation de cette convoitise comme passion, si l'on entend par passion autre chose que les désirs ; les désirs se limitent les uns les autres ; dans la passion, un individu met son tout ; seuls les humains ont le pouvoir de viser, réellement ou chimériquement, une totalité de satisfaction, qu'ils appellent parfois bonheur ; quand un seul bien est identifié à cette totalité, l'attachement à ce bien se fait alors total ; or l'argent, en raison de sa neutralité et de son universalité, liées au pouvoir indéterminé d'acquisition qu'il procure, est l'objet rêvé, si l'on ose dire, pour un investissement aussi total.

Cette passion s'appelle l'avarice ; l'avare, dit Le Robert, « a la passion des richesses et se complaît à les amasser sans cesse ». Mais « se complaire », est-ce être heureux ? Les moralistes en doutent ; le fantasme d'investissement total du désir dans une seule chose fait de la passion une souffrance que l'on s'inflige à soi-même : l'allemand n'appelle-t-il pas la passion *Leidenschaft* ? Ici, les moralistes chrétiens ont quelque chose de plus spécifique à dire que les moralistes anciens, dans la mesure où la passion de l'or, en occupant toute l'étendue du désir, ne laisse pas de place à l'amour de Dieu qui seul peut être total. Le péché d'avarice est littéralement mortel, dans la mesure où il sépare de Dieu, totalement. Nous disions la faim d'or insatiable ; sa passion est dévorante.

C'est sur cette critique de l'avarice que l'on peut greffer la condamnation supplémentaire que l'exercice de la vie monastique et son vœu de pauvreté ont fait peser sur l'ensemble des pratiques profanes et, singulièrement, celles du commerce et du lucre. Certes, la vie profane n'est pas, comme telle, tenue pour mauvaise mais, comme le mariage, le négoce souffre de la comparaison avec la recherche de perfection attachée à la vie conventuelle. Avec saint François., le moine chrétien n'est plus seulement, comme le sage

antique, un clerc, un homme de loisir, mais un « pauvre ». La pauvreté est célébrée comme une grandeur positive en raison de l'espace qu'elle ouvre à une âme libérée du désir d'acquérir et de posséder. Il est vrai que la Réforme luthérienne et calviniste a renversé ce jugement négatif porté sur l'argent et le négoce, en même temps qu'elle condamnait les vœux monastiques et réhabilitait le travail profane, paré de l'auréole de la vocation.

Mais un argument spécifique aux métiers d'argent, parmi tous les métiers, devait encore être levé : l'argument selon lequel l'argent, étant improductif, ne mérite pas, quand il est prêté, un salaire propre ; plus rien ne sépare alors le prêt à intérêt de l'usure. J. Le Goff rappelle, dans *Pour un autre Moyen Age*, que, si le marchand n'a pas été au Moyen Age aussi communément méprisé qu'on l'a dit, si même l'Eglise l'a très tôt protégé et favorisé, « elle a longtemps laissé peser de graves soupçons sur son activité... Au premier rang de ces griefs faits aux marchands, figure le reproche que leurs gains supposent une hypothèque sur le temps qui n'appartient qu'à Dieu » (p. 46).

L'argument est intéressant dans la mesure où il atteint le point où la vie économique engage toute une vision du monde, dont le temps est une dimension primordiale. Or le temps des marchands est une occasion de gain, soit que le prêteur tire profit de l'attente du remboursement par l'emprunteur provisoirement démuné, soit que, exploitant l'occasion de la conjoncture, il joue sur les différences de prix entre les marchés, soit qu'il stocke en prévision des famines, soit que - et ce sera ultérieurement l'origine d'un contre-argument en faveur du prêt à intérêt - il fasse payer le risque encouru sur les routes de terre ou de mer par ses marchandises. De toutes ces façons, « le marchand fonde son activité sur des hypothèses dont le temps est la trame même ».

« À ce temps s'oppose celui de l'Église qui, lui, n'appartient qu'à Dieu et ne peut être l'objet de lucre » (*ibid*). C'est sur ce terrain même que la Réforme rompt, en remettant l'ensemble des activités profanes à la responsabilité humaine. Une lettre de Calvin à Claude Sachin est à cet égard très intéressante : « *Car si totalement nous défendons les usures [le prêt à intérêt n'a pas d'autre nom] nous estraignons les consciences d'un lien plus estroit que Dieu mesme.* » En vérité, « *il n'y a point de tesmoignage es-Écritures par lequel toute usure soit totalement condamnée... La loi de Moïse (Deutéronome XXIII, 19) est politique, laquelle ne nous astraint point plus oultre que porte equite et la raison d'humanité. Certes il seroit bien a désirer que les usures feussent chassées de tout le monde mesmes que le nom en feust incogneu. Mais pour ce que cela est impossible il faut ceder à l'utilité commune* » (*Opera Omnia*, vol. X, 1ère partie, p. 245).

D'une façon plus générale, l'*Institution de la religion chrétienne*, au tome III, chap. 10, recommande un usage modéré des biens naturels et ne demande pas que la nécessité bride le plaisir. Maintenant que l'homme de l'épargne et du gain s'estime en outre béni de Dieu, que la richesse soit tenue pour un signe d'élection, que la frugalité soit à l'origine de l'éthique du capitalisme, c'est là une conception supplémentaire, qui est privilégiée, comme on sait, par Max Weber, mais qui, comme l'a montré Tawney, paraît caractériser la branche puritaine du protestantisme plutôt que le courant principal de la Réforme. Quoi qu'il en soit, la réhabilitation du prêt à intérêt par la Réforme, ainsi que la réhabilitation du négoce, en même temps que celle des autres métiers profanes, attestent que l'enseignement principal du christianisme concernant l'argent doit être recherché ailleurs, à savoir dans la différence des états de personnes résultant de la distribution inégale des biens, et donc de l'argent. Une question de justice est ainsi posée, de justice distributive ; on entend encore les prophètes d'Israël, Amos, Osée, Isaïe, tonnait contre les riches qui dépouillent les pauvres et les humilient, et Jésus proclamant : « Il est plus facile à un chameau de passer par le chas d'une

aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux » ; la richesse est traitée ici comme une insulte et une violence faites aux pauvres ; une malédiction pèse ainsi sur la richesse, donc sur l'argent, compensée par une bénédiction répandue sur les pauvres. Ce qui est en cause ici, ce sont les rapports des hommes entre eux et non plus le rapport de chacun avec les biens. Il est vrai que, jusqu'au XIX^e siècle, des conséquences révolutionnaires ont rarement été tirées de la condamnation de la richesse comme injustice ; celle-ci est partiellement absoute comme une occasion de générosité et d'aumône, tandis que la pauvreté reçoit pour consolation la promesse des réparations éternelles ; toutefois, l'argument n'est pas effacé, selon lequel un trop grand écart entre les riches et les pauvres rompt la communauté et interdit la convivialité ; peut-être ce dernier argument peut-il être entendu encore aujourd'hui, restituant quelque plausibilité aux précédents...

II. *Le plan économique*

Il est remarquable que le capitalisme naissant ait dû, pour se faire accepter, conduire son plaidoyer sur le terrain même où la convoitise de l'argent et des biens avait fait l'objet de condamnation de la part des moralistes chrétiens. L'approbation de la volonté d'enrichissement constitue à cet égard une véritable mutation au plan moral. Comme l'a montré Albert Hirschman dans *Les Passions et les Intérêts*, le renversement a d'abord été de méthode. Spinoza, récusant l'attitude normative, propose au Livre III de *L'Ethique* de considérer « les actions et les appétits humains de même que s'il était question de lignes, de plans ou de corps ». Sceptique à l'égard du pouvoir de la raison sur les passions, il assure qu'« une affection ne peut être contrariée ou supprimée que par une affection contraire et plus forte que l'affection à contrarier ».

Il consacre ainsi, hors de tout dessein moralisateur, la position de maints observateurs de la nature humaine en quête de la passion compensatrice, capable de faire échec aux passions les plus dévastatrices, celles qui meuvent principalement les princes épris de gloire, de querelle et de guerre. C'est sur l'arrière-plan de ces réflexions fort pessimistes, concernant aussi bien le faible empire de la raison que l'effet dévastateur des passions violentes, que Hirschman voit se détacher le thème des passions domptées par l'intérêt, celui-ci étant entendu au sens d'un amour raisonnable de soi-même ; l'intérêt, pris au sens le plus vaste, marque le remplacement de la violence par le calcul dans toute la gamme des passions.

C'est ainsi qu'on en est venu à voir dans la passion, dénommée jusqu'ici cupidité, avarice ou appât du lucre, le modèle de l'intérêt capable de réfréner d'autres passions comme l'ambition, l'amour du pouvoir ou la concupiscence de la chair. L'intérêt, entendu au sens restreint d'appétit du gain, s'annonce désormais comme une passion froide qui, tant sa constance le rend prévisible et donc digne de confiance, « ne saurait mentir », comme l'assure un adage de l'époque. Et si l'on s'élève de la sphère privée à la sphère publique, n'est-il pas vrai que le négoce est l'occupation la plus propre à entretenir des mœurs pacifiques, à l'encontre de la folie meurtrière des princes ? Comparé à l'esprit aristocratique, l'esprit marchand est assurément le siège de passions « douces ». La conjonction des mots « doux » et « commerce », venus de la sphère de la conversation, s'étend désormais à toute la sphère marchande. C'est ainsi que l'amour de l'argent se vit réhabilité au plan même où jadis il avait été condamné, et cela au titre d'une passion paisible.

La cause morale de l'argent étant gagnée, la distinction entre intérêt et passion, qui avait servi au plaidoyer en sa faveur, deviendra inutile et la justification de la recherche du profit pourra se dérouler sur le seul plan de l'économie. Ce changement de plan est complet avec la publication de *La Richesse des nations* par Adam Smith en 1776. Seuls sont désormais considérés les avantages économiques qui résulteraient de la suppression des entraves à la recherche du profit (car Adam Smith ne partage aucunement l'optimisme d'un Montesquieu quant aux heureux effets politiques du développement économique, tant la politique lui paraît encore livrée à la « folie des hommes »).

Le débat se circonscrit à la proposition fondamentale, « selon laquelle le meilleur moyen d'assurer le progrès (matériel) d'une société est de laisser chacun de ses membres poursuivre comme il l'entend son intérêt (matériel) propre » (Hirschman, 102). Qu'en est-il alors de notre réflexion sur l'argent ? C'est dans la capacité de la recherche sans entraves du profit à fonder une nouvelle espèce de lien social que réside la véritable alternative que l'économie politique propose, à la fin du XVIII^e siècle, à l'approche morale antérieure. Les échanges marchands, multipliant les rapports entre les individus, affranchissent ces derniers des liens de subordination personnelle.

Bien plus, le lien marchand consiste dans un véritable « concert des convoitises », selon l'heureuse expression de L. Boltanski et L. Thévenot dans *De la justification* : « Dotés d'un même penchant pour l'échange, les individus procèdent à une identification commune des biens qu'ils échangent. Mais cette identification commune que reflète le prix ne serait pas possible si les individus n'étaient dotés d'une disposition sympathique par laquelle chacun peut épouser les goûts et les passions des autres ; c'est par là que la concurrence n'aboutit pas à séparer les individus, réussit à les lier entre eux ». Les deux auteurs cités peuvent alors parler du lien marchand comme fondant une « cité », un « monde ». Tout se joue bien évidemment sur l'aptitude du pur rapport de concurrence à produire un effet de coordination.

Mais l'affranchissement méthodologique de l'économie, d'où résulte la neutralisation de toutes les estimations négatives concernant l'argent, ne constitue que la moitié et, si l'on peut dire, l'envers du tableau. Ce qu'il s'agit de comprendre, c'est « l'envahissement progressif de tous les domaines, de la vie privée et publique, sociale et politique, par la logique de l'économie et de la marchandise... L'économie est la forme essentielle du monde moderne, et les problèmes économiques sont nos préoccupations principales. Pourtant, le vrai sens de la vie est ailleurs. Tous le savent. Tous l'oublie. Pourquoi ? ». Ainsi s'exprimaient J.-P. Dupuy et P. Dumouchel dans *l'Enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie* (1979).

C'est avec cette même question que J.-P. Dupuy renoue dans son livre récent. *Le Sacrifice et l'Envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale* (1992). Il veut répondre à Louis Dumont pour lequel la question principale n'est pas d'ordre méthodologique ; la constitution de l'économie en science exacte d'un domaine autonome et spécialisé des affaires humaines n'a de sens que portée par un mouvement spirituel, celui de l'individualisme moderne. *L'homo œconomicus*, c'est l'individu moderne, sans racines et sans liens, encombré de soi-même dans une solitude désolée. La science dont cet individu est le véritable enjeu ne peut établir son autonomie et surtout sa souveraineté qu'au prix de regrettables processus réducteurs et simplificateurs. L'individualisme méthodologique, reflétant l'individualisme comme modèle de société, s'oppose au holisme des sociétés hiérarchiques.

Hors de l'intégration à un groupe, indépendante de tout consentement formel, l'individu ne

saurait se projeter, selon Louis Dumont, que dans l'artifice d'un contrat conclu entre atomes humains. À cette interprétation pessimiste de l'homme de l'économie, J.-P. Dupuy oppose la grande tradition de l'individualisme libéral, issu des Lumières écossaises, dont Adam Smith est précisément le principal héraut. La question est d'abord méthodologique : c'est celle de savoir si un individualisme méthodologique peut être non réducteur, s'il peut penser la société de marché comme un ordre spontané ou auto organisé, sur la base duquel pourraient être réconciliés le triomphe de l'individu et le règne de la justice sociale.

Pour en attester la simple possibilité, à l'orée du développement qui conduirait d'Adam Smith à John Rawls, Robert Nozick, Friedrich Hayek, il importe de remonter, à l'intérieur même de l'œuvre d'Adam Smith, de la *Richesse des nations* à la *Théorie des sentiments moraux*, écrite dix-sept ans plus tôt et rééditée pour la sixième fois par Adam Smith avant sa mort. On a postulé plus haut que le concert des convoitises ne saurait engendrer un lien social sans le secours et l'appui d'une disposition sympathique. C'est dire que l'économie ne peut s'autoriser que d'un nouveau traité des passions. A cet égard, il est remarquable que la *Théorie des sentiments moraux* d'Adam Smith ne doive rien à l'économie ; bien au contraire, c'est elle qui arme celle-ci contre la dérive égoïste. Il faut alors bien comprendre en quoi la sympathie, non seulement s'accorde avec le *self love*, à savoir l'intérêt que l'on porte à sa personne, mais qu'elle en est si totalement solidaire qu'elle ne s'en distingue point. Il faut comprendre alors que la sympathie, principal et unique sentiment moral, ne se confond pas avec la bienveillance, qu'elle présuppose la séparation des êtres, et donc qu'elle ne peut reposer que sur l'imagination grâce à laquelle en pensée je deviens l'autre. En entrant ainsi en composition avec le *self love*, la sympathie témoigne de l'inscription primordiale du manque dans le rapport de soi à soi.

A-t-on pour autant ouvert une alternative entièrement distincte par rapport à la peinture que fait L. Dumont de l'*homo œconomicus* ? Y aurait-il donc deux individualismes, celui du sujet *indépendant* et celui du sujet *autonome*, pour reprendre la distinction d'Alain Renaut dans *L'Ère de l'individu* (1989) ? Ce serait le cas si la sympathie s'exprimait entièrement dans le modèle que J.-P. Dupuy dérive de sa figure redoublée et réciproque, à savoir celui d'une boucle auto-référentielle (*self love*) qui relie le sujet à lui-même par l'intermédiaire de la société (sympathie). C'est précisément un des apports les plus remarquables de la relecture que J.-P. Dupuy fait de l'œuvre smithsienne d'avoir porté au jour l'ambivalence, à la fois psychologique et morale, dont est fondamentalement affectée la sympathie ; la sympathie, est-il montré, enveloppe son propre contraire, l'*envie*, à savoir le désir d'acquérir ce que l'autre possède, parce que c'est l'autre qui l'a.

Smith, nous dit J.-P. Dupuy, a tenu à affronter cette difficulté majeure en ajoutant à la sixième édition de sa *Théorie des sentiments moraux* un chapitre intitulé : « De la corruption de nos sentiments moraux, résultant de notre disposition à admirer les riches et les grands et à mépriser ou négliger les personnes pauvres et misérables. » Notons le rapprochement riches/grands, pauvres/misérables. L'état de richesse est saisi comme état de grandeur, celui de pauvreté comme état de petitesse. Or c'est à ces états que s'adresse l'envie. Elle est « ce qui empêche la sympathie de jouer son rôle harmonisateur » (J.-P. D., p. 96). Elle corrompt notre sympathie pour la joie d'autrui. Du même coup, l'envie révèle *a contrario* un trait important de la sympathie : ce qu'elle corrompt, c'est « l'inclination... à admirer et vénérer presque les riches et les puissants, et à mépriser, ou tout au moins à délaissier les personnes de condition pauvre ou misérable ».

N'est-ce pas avouer que les sentiments suscités par les rapports d'échange, donc aussi ceux relatifs à l'attrait de l'argent, sont inséparables de ceux que suscite le spectacle de la

puissance ? A. Smith le dit bien : « Quels avantages visons-nous par ce grand dessein de l'existence que nous nommons l'amélioration de notre condition ? Que l'on nous observe, que l'on s'occupe de nous, que l'on nous prête attention avec sympathie, satisfaction et approbation ; voilà tous les avantages que nous pouvons viser en le formant. C'est la vanité, non le bien-être, ni le plaisir, qui nous intéresse. Mais la vanité toujours repose sur la conviction que nous sommes l'objet de l'attention et de l'approbation des autres » (pp. cit., p. 97). La conclusion s'impose : la sympathie, dont on a déjà dit qu'elle n'est pas la bienveillance, « ne se distingue pas du désir de s'approprier ce qu'ils [les grands] possèdent. Le désir de leur ressembler est inévitablement désir d'avoir ce qu'ils ont » (op. cit., p. 100).

N'est-ce pas sur une indépassable équivoque que débouche la *Théorie des sentiments moraux*, dès lors que la « sympathie contient l'envie, dans les deux sens du verbe contenir » (op. cit., p. 100) ? Le titre du chapitre de J.-P. Dupuy sur Adam Smith se révèle des lors bien trouvé : « La sympathie envieuse. » Et le titre de l'ouvrage révèle la moitié de son secret : *Le Sacrifice et l'Envie*. Du même coup, la fameuse « main invisible », dont on aurait pu penser qu'elle n'était que la projection mythique de la sympathie elle-même, redevient suspecte, tant elle fait penser à la ruse de la raison qui, selon Hegel, tire de la compétition entre intérêts privés à courte vue la figure stable d'un ordre sensé à l'échelle de l'histoire entière des hommes. Ne faut-il pas que la « main invisible » soit dotée de la vertu occulte de « contenir » l'envie ?

Il serait certes absurde d'enfermer le destin entier de ce qu'on a longtemps appelé « économie politique » dans la *Théorie des sentiments moraux*. On commettrait alors l'erreur inverse de ceux qui ont aperçu un « renversement » entre la *Théorie...* et la *Richesse des nations*. Il serait plus absurde encore de juger la suite du développement de l'économie scientifique sur de tels débuts. Les modèles d'équilibre général du marché donnent à l'idée d'auto-organisation un contenu scientifique précis. Mais, en rendant superflu le mythe de la « main invisible », ont-ils éliminé toute interrogation concernant les deux catégories maîtresses du sacrifice et de l'envie évoquées dans son titre par J.-P. Dupuy ? Or, n'est-ce pas en rapport à ces passions que se pose finalement la question de justice jusque dans le cadre de l'individualisme libéral ?

Mais, surtout, on peut se demander si la science exacte d'une activité importante, mais partielle, et en outre soumise à une considérable abstraction - la science économique -, n'a pas redonné vigueur à la question évoquée plus haut de savoir à quel prix la sphère économique a pu s'égaliser à la totalité des activités humaines. La question est importante pour notre propos. Car si, aux yeux de la science économique, la question de l'argent n'est qu'un chapitre de la théorie généralisée des échanges, elle soulève à nouveau une interrogation distincte lorsqu'on la rattache à celle évoquée plus haut de « l'envahissement progressif de tous les domaines de la vie, privée et publique, sociale et politique, par la logique de l'économie et de la marchandise ».

La question, bien ou mal formulée, de l'« argent-roi » ne se pose qu'à l'intérieur de cette problématique. Or ce n'est plus une question d'économie, mais de changement de paradigme de civilisation ; et le problème, posé par L. Dumont et d'autres, de l'évaluation de l'individualisme se repose avec la même acuité au terme de ce parcours.

Peut-on alors espérer l'éclairer, au moins partiellement, en traitant la question posée comme une question *politique*, si l'on appelle politique une question touchant à la totalité d'une communauté historique organisée en État ?

III. *Le plan politique*

Porter la question de l'argent sur le plan politique, ce n'est pas se jeter directement sur la fameuse formule : « L'argent corrompt. ». C'est se demander :

- 1 - s'il y a des sphères d'interaction humaine qui, à l'intérieur de l'enveloppe politique de la cité, échappent de droit à la mesure des biens sociaux premiers par la monnaie ;
- 2 - dans quelles conditions la frontière entre sphères est transgressée, de telle façon que les valeurs non marchandes soient contaminées par les valeurs marchandes ;
- 3 - comment ladite transgression s'exprime au plan des rapports individuels par ce qu'il est convenu d'appeler « corruption ». C'est seulement au troisième stade de la réflexion que la question, d'abord posée en termes d'instances, de sous-systèmes, de sphères, de « cités » (ou comme on voudra dire), renverra à la question de l'argent au plan moral d'où nous étions partis.

Le politique est ici tenu pour coextensif à l'instance de souveraineté, de direction et de décision, à laquelle s'identifie l'État moderne. Ce qui caractérise comme politique une activité, c'est, en conséquence, son rapport au pouvoir. Cela dit, nous accédons à la première de nos trois questions en considérant l'exercice du pouvoir politique sous l'angle de la justice distributive. Dans une communauté politique donnée, et sous l'égide de l'État, sont distribués des biens de natures diverses : des biens marchands (patrimoines, revenus, services) et des biens non marchands (citoyenneté, sécurité, santé, éducation, charges publiques ou privées, honneurs, punitions, etc.). La question politique de l'argent procède directement de la question de savoir si tous les biens distribués peuvent être considérés comme des biens marchands.

Comprenons bien la nature de la question : ce ne sont pas d'abord des comportements individuels, susceptibles de tomber sous le jugement moral, qui sont pris ici en considération, mais la nature de sous-systèmes définis par la nature des biens distribués. Certes, ces biens ne méritent ce nom que parce qu'ils sont évalués, estimés, et en ce sens tenus pour bons ; mais cette estimation relève d'une « compréhension partagée », selon l'expression de Michael Walzer dans *The Spheres of Justice* dont nous suivons ici les analyses. Ce symbolisme commun, même s'il est ouvert à la critique et à la contestation, présente la stabilité d'un consensus durable, résultant du recoupement de traditions fondatrices bien enracinées dans l'histoire commune. Dire que tous les biens distribués ne sont pas des biens marchands, c'est affirmer que la liste, ouverte, semble-t-il, des biens sociaux est hétérogène en vertu du caractère irréductiblement multiple des compréhensions partagées, des symbolismes communs. Ici, le politologue ne raisonne pas autrement que l'anthropologue, lorsque celui-ci se borne à grossir le trait de la compréhension qu'il croit pouvoir extraire des pratiques sociales elles-mêmes, des estimations enfouies en celles-ci ou réfléchies dans des codes distincts. De la même façon, le politologue s'emploie à identifier les divers symbolismes partagés, à en dégager la logique interne, à savoir les raisons régissant l'étendue de validité et la limite de compétence de tel ou tel des biens sociaux. Notre problème ultérieur de la corruption par l'argent dépend de la position initialement prise, quand nous disons que tout n'est pas à vendre. Autrement dit : le marché ne sature pas le lien politique.

On le voit, la question de l'argent est posée au niveau de sa destination première, l'échange

entre biens marchands. Son règne est mesuré par l'amplitude de la sphère marchande. La seule façon, dès lors, de vérifier ce que nous comprenons ainsi par biens marchands est de procéder *a contrario*, en dressant la liste, elle aussi ouverte, des biens qui, selon la compréhension partagée, ne sont pas des biens à vendre ou à acheter. Il suffit de se rappeler la querelle des indulgences à l'époque de la Réforme, ou celle du rachat de la conscription militaire dans une période plus récente, pour s'assurer que notre sens de l'injustice est fort lucide et sensible aux distinctions fines ; un accord existe concernant la non-vénalité des êtres humains (fin de l'esclavage), celle des charges publiques, de la justice, du pouvoir politique, des droits familiaux, des libertés fondamentales, à plus forte raison de la distribution de la grâce divine, de l'amour et de l'amitié, du loisir..., de l'air et de l'eau.

Une discussion est, bien entendu, ouverte aux frontières entre la sphère marchande et les autres : les organes du corps humain sont-ils à vendre ? Les besoins élémentaires des plus démunis doivent-ils être satisfaits par la communauté dans son ensemble (problème du *welfare state*) ? Quelles parts du service de santé et des services d'éducation peuvent être livrées aux lois du marché, c'est-à-dire traitées comme des biens marchands ? Le fait même qu'il y ait doute sur telle ou telle distribution prouve bien qu'il y a là un problème de justice distributive. C'est toujours à partir d'un consensus fort sur des distinctions essentielles qu'on délibère sur les lignes incertaines de partage.

Mais l'incertitude n'est pas le problème le plus grave. Notre seconde question naît d'un phénomène autrement plus préoccupant, celui de la transgression des sphères. C'est celui que M. Walzer place au début et à la fin de son investigation. Il appelle prédominance la tendance des biens d'une sphère donnée à empiéter sur ceux des autres. S'il fut un temps où le pouvoir ecclésiastique - détenteur présumé de la grâce divine - envahissait toutes les autres sphères, le danger vient aujourd'hui de la tendance de la sphère marchande à se subordonner toutes les autres, le marché s'égalant alors à la totalité des transactions sociales. Comment est-ce possible ? Avant d'incriminer les hommes, il faut s'interroger sur un phénomène plus dissimulé qui se produit au plan de l'évaluation des biens, donc du symbolisme partagé.

M. Walzer parle ici de *conversion* ou de convertibilité. La conversion consiste en ceci qu'un bien donné, disons l'argent, la richesse, s'érige en titre de valeur dans une autre sphère de justice, disons le pouvoir politique. C'est là l'ultime secret du phénomène dit de prédominance, défini comme « manière d'user de certains biens, qui n'est pas limitée par leur signification intrinsèque ou qui configure ces significations à sa propre image » (p. 11). Je parlerai ici de *violence symbolique*. M. Walzer reconnaît l'opacité foncière du phénomène : « Un bien prédominant est converti dans un autre bien ou en de multiples autres en fonction de ce qui souvent se donne pour un processus naturel, mais constitue en fait un processus d'ordre magique, comparable à quelque alchimie sociale » (XI). Ce texte étonnant fait penser au fameux chapitre du *Capital* de Marx consacré au « fétichisme de la marchandise », la marchandise étant érigée en grandeur mystique à la faveur de la fusion entre l'économique et le religieux. Or Walzer aura plusieurs fois recours à la conversion, mais la laissera, sans autre réflexion, à son statut de métaphore. Ce n'est pourtant pas rien si l'on admet, avec l'auteur, qu'« il est possible de caractériser des sociétés entières en fonction des figures de conversion qui règnent dans leur sein » (*ibid*). Et, plus loin : « L'histoire ne révèle aucun bien prédominant unique, aucun bien naturellement dominant, mais seulement différentes sortes de magies et de bandes rivales de magiciens » (*ibid*). De fait, l'ouvrage de M. Walzer est tout entier une machine de guerre dirigée contre le phénomène de la

domination. C'est un livre combattant, dans la tradition « abolitionniste ». Dès le début, il annonce la couleur : « Le but visé par l'égalitarisme politique est une société libérée de la domination » (XIII).

Je voudrais m'engager plus avant dans la brèche ouverte par l'idée de conversion, tenue pour un phénomène *magique*. Et me poser la question de savoir de quelle façon les individus, engagés dans les transactions considérées sous le sigle de telle ou telle sphère de justice, contribuent à ces transgressions, à ces conversions, bref à cette magie de transmutation. Il me semble qu'on ne peut avancer dans cette direction sans considérer les états des personnes associées aux appréciations des biens sociaux, donc sans considérer la *grandeur* ou la *petitesse* des acteurs sociaux, pour employer la terminologie de L. Boltanski et L. Thévenot dans l'ouvrage déjà cité. Aussi bien, les analyses d'Adam Smith dans la *Théorie des sentiments moraux* orientaient dans ce sens ; la richesse et la grandeur, on l'a vu, vont ensemble. On ne peut isoler la possession de grands biens de la batterie des affects jouant au niveau de la reconnaissance publique.

Etre riche, c'est se sentir virtuellement grand dans toutes les autres « économies de la grandeur » : dans celles de la renommée, de la création, des relations domestiques et, bien entendu, de la « cité » industrielle. C'est ici qu'on retrouve le trait de l'argent comme universel entremetteur. L'argent est la valeur passe-partout, passe muraille. Mais, s'il est enclin à coloniser toutes les sphères non marchandes, c'est parce que la grandeur qu'il confère aux personnes est une grandeur fétiche, devant laquelle les autres grandeurs tendent à s'incliner.

C'est finalement au niveau de l'estimation des grandeurs que tout se joue. Intériorisée en chaque individu, la magie de la conversion qui, d'abord, opère au plan des biens et des grandeurs se transforme en vénalité personnelle. Ce que le discours public appelle *corruption* n'est alors que le résumé des trois phénomènes : au plan des sphères de justice, domination de la sphère marchande sur les autres, en particulier celle du pouvoir politique ; au plan de grandeurs attachées aux états de personnes, contamination de toutes les grandeurs par celle que confère la richesse ; au plan de l'intériorisation des biens sociaux et des grandeurs d'établissement, la vénalité personnelle. Le sévère Kant ne dit-il pas : tout homme a son prix ?

S'il en est bien ainsi, ce dernier phénomène nous ramène à nos toutes premières analyses. Remontant de notre troisième partie à la seconde, nous pouvons dire que la vénalité personnelle, figure individuelle de la corruption des mœurs, est facilitée par l'état de la civilisation moderne, caractérisée par l'émergence et la prédominance de l'individu déraciné, isolé, indépendant, livré à son seul bon plaisir. Remontant enfin de notre seconde partie à la première ne peut-on pas dire que le spectacle de la corruption des mœurs et la tentation de la vénalité personnelle sont l'occasion pour que soit à nouveau entendu le jugement des moralistes - et plus encore celui des sages et des saints - sur cet autre « maître intérieur » l'argent ? Pour résister à l'effet « corrupteur » de l'argent, ne faut-il pas être resté ouvert à l'esprit de modération et de maîtrise enseigné par les moralistes grecs et latins, et pouvoir encore entendre l'exhortation de l'apôtre Paul écrivant aux Corinthiens : « Que ceux qui achètent vivent comme s'ils ne possédaient pas ; ceux qui usent de ce monde comme s'ils n'en usaient pas véritablement. Car elle passe, la figure de ce monde » ?

Paul RICOEUR

Copyright:Comité éditorial Fonds Ricoeur.

Copyright :Comité éditorial Fonds Ricœur