

ETHIQUE FINANCIÈRE ET VIOLENCE DU CAPITALISME

BARBARA STEGLER*

Les discours économiques les plus novateurs ont en commun avec une certaine tendance de la philosophie contemporaine de mettre la *violence* au centre de toute interrogation véritable sur les questions économiques et financières. Si cette thématique n'est pas nouvelle, son traitement le plus contemporain devrait permettre aux discours économique et philosophique d'entrer en dialogue, et ce, bien entendu, à partir de la détermination de ce concept de violence par la tradition. Pour illustrer la possibilité de ce dialogue, nous choisissons de privilégier deux textes récents : la *Violence de la monnaie*, texte de Michel Aglietta et André Orléan, paru en 1982¹, qui témoigne d'un effort réel pour tenter de renouveler la réflexion économique et financière, et parmi les derniers ouvrages de Jacques Derrida, *Donner le temps*, paru en 1991².

Le titre d'Aglietta et Orléan est explicite : le renouveau de la réflexion économique implique que l'on désigne la monnaie et la violence comme les objets privilégiés du discours économique. Ce parti-pris apparaît d'emblée comme une profonde remise en cause de la « science » économique traditionnelle. Faire de la monnaie et de la violence le principe même du système marchand, c'est en réalité s'attaquer à toute cette tradition d'économie politique qui, depuis les Lumières, privilégie la *valeur* et le *Contrat*, au détriment de la *monnaie* et de la *violence*. La tentative d'Aglietta et Orléan apparaît donc, dès les premières lignes de leur texte, comme une véritable rupture avec le discours économique traditionnel. Mais cette rupture rend possible une rencontre. Une rencontre, d'abord avec les interrogations philosophiques contemporaines : si Aglietta et Orléan désignent la monnaie et la violence comme les questions les plus urgentes, il semble que ce soit aussi le parti-pris de Jacques Derrida dans *Donner le temps*, ouvrage qu'il sous-titre *La fausse monnaie*. Une rencontre, encore avec la philosophie, mais cette fois avec la tradition : lorsqu'Aglietta et Orléan parlent de violence, ils utilisent en réalité un concept travaillé autant par Aristote que par Hegel ou Marx. Aussi apparaît-

303

* Philosophe, ancienne élève de l'École normale supérieure, ENS, rue d'Ulm.

1 *La violence de la monnaie*, Michel Aglietta et André Orléan, éd. PUF, Paris, 1982.

2 *Donner le temps*, Jacques Derrida, éd. Galilée, Paris, 1991.

il clairement que si les auteurs de la *Violence de la monnaie* sont en rupture avec une certaine tradition, à la fois philosophique et économique, tradition qu'ils désignent sous le terme générique d'«économie politique», c'est encore et paradoxalement à la tradition qu'ils doivent la possibilité de cette rupture.

La question de la violence n'a véritablement de contenu ontologique qu'à condition qu'on exhibe une question plus essentielle, question qu'elle renferme et dont elle provient. En grec, la violence peut se traduire par *hybris*. Et l'*hybris*, c'est ce qui dépasse la limite, ce qui excède la mesure. *La violence, c'est donc ce qui s'oppose à la limite et à la mesure, et finalement à toutes les figures de la finitude*. La violence, comme *hybris*, ce serait finalement le refus de la mort, la poursuite d'un mouvement infini. Mais en même temps, la violence veut aussi dire l'inverse : la mort, la destruction pure et simple. Faire de l'*hybris* le moteur même du capitalisme, est-ce affirmer sa finitude ? Cela ne revient-il pas à l'inverse à la nier ?

A partir de l'ambivalence de ce concept de violence, nous essaierons d'envisager la finitude (ou l'impossible finitude) du mouvement économique, question dont l'issue devrait avoir des conséquences décisives sur les questions d'éthique financière, car nous le verrons, les tout premiers concepts éthiques, ceux qu'a formulés Aristote dans sa réflexion sur l'économie, tentent très précisément de penser la fin, la limite et à la mesure, contre la démesure et la violence. La progressive déconstruction des oppositions aristotéliennes nous mettra finalement en face de l'impossibilité d'un discours éthique qui aurait un contenu positif, impossibilité qui, on le verra, pourrait tout aussi bien frapper le discours économique traditionnel, en mettant en doute son acharnement à calculer l'incalculable, ou à rationaliser la violence. Ces difficultés devraient nous permettre de formuler les problématiques les plus urgentes pour toute tentative de renouveler véritablement la réflexion économique et financière. Enfin, et surtout, elles mettront en valeur la nécessité d'une contribution proprement philosophique à cette réflexion, la philosophie répondant originellement, du moins dans sa définition socratique, à cette position initiale de non-savoir et de pur questionnement que requiert la crise.

L'impuissance à laquelle nous condamne l'autonomisation croissante des systèmes financiers, la perplexité que suscite la persistance de la récession économique, l'inquiétude de plus en plus profonde que génèrent les désordres monétaires, en un mot, l'impossibilité de plus en plus forte à anticiper sur l'avenir des systèmes économiques et financiers, impossibilité qui frappe autant les opérateurs les mieux informés que les théoriciens les plus éclairés, crée un tel climat d'incertitude que l'on en arrive à vouloir élaborer, à défaut d'une théorie scientifique solide, une «éthique finan-

cière, un ensemble de prescriptions, un code de déontologie à l'usage des opérateurs, qui voudrait éviter que la crise ne se transforme en un véritable chaos susceptible de mettre en faillite le système économique mondial. Le premier philosophe à avoir tenté d'articuler l'éthique et l'économie, le premier qui ait véritablement envisagé la dualité de la question de la valeur, question à la fois économique et morale, est Aristote³. Pour Aristote, la seule économie légitime, la seule qui ne soit pas mortifère, c'est l'*oikonomia*, l'économie domestique, qu'il oppose à la chrématistique, l'art d'acquérir des richesses. Ce qui distingue l'*oikonomia* de la chrématistique, c'est justement leur rapport à l'*hybris*. Alors que l'économie domestique respecte la limite ou la mesure, la chrématistique est porteuse d'*hybris* : Dans son désir infini d'acquérir des richesses, elle dépasse nécessairement la mesure. L'*hybris*, ou la violence, est donc du côté de la chrématistique, de la spéculation sans limite, spéculation qui menace l'équilibre politique, et comporte le risque d'un transfert incontrôlable du pouvoir vers la sphère privée. Le concept de limite est central chez Aristote, et son impact dépasse très largement le cadre de ses deux textes consacrés à l'économie. Heidegger dans *Qu'est-ce qu'une chose ?*⁴ rappelle que, pour Aristote, seul le mouvement circulaire est le mouvement véritablement parfait car il est accompli, et qu'à l'inverse le mouvement rectiligne, jamais achevé, illimité et infini, inaccompli par essence, est du même coup privé de toute perfection. Le mouvement circulaire correspond aux mouvements célestes, et le mouvement rectiligne imparfait aux mouvements terrestres. Cette idée est centrale car elle suppose que dans un *cosmos* régi par des mouvements célestes parfaits, limités et accomplis, les mouvements économiques devraient eux aussi être régis par cette notion de limite, garante de perfection. De plus, elle suppose que la figure du cercle soit la figure normative, figure sur laquelle les mouvements terrestres devraient se calquer le plus rigoureusement possible. Sans cette référence au cercle, à l'achèvement et au respect de la limite qu'implique sa circularité, l'économie risquerait de sombrer dans la dégradation infinie, sans fin, ni limite, d'un mouvement rectiligne. C'est très précisément ce risque qu'Aristote désigne sous le nom de chrématistique.

Dans ses textes exclusivement économiques, Aristote ne relie pas explicitement, comme nous le faisons ici, les questions économiques à ces notions de cosmologie qu'il développe ailleurs. Mais en partant du pré-supposé que l'obsession d'Aristote est bien la même dans les deux cas, qu'à chaque fois, aussi bien en économie qu'en cosmologie, il s'agit de

³ Les deux textes économiques d'Aristote se trouvent l'un dans la *Politique* (section I.8 à 1, 12, pp.49-71 dans l'éd. Vrin, Paris, 1982), l'autre dans l'*Éthique à Nicomaque* (au chapitre 5 du livre V, pp.132 à 136 de l'édition GF).

⁴ Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose ?* pp.94-97, ed. TEL Gallimard.

penser le mouvement, le rapprochement semble alors s'imposer : il y a très certainement derrière cet impératif économique de respecter la mesure ou la limite, l'idée que la bonne circulation économique devrait être parfaitement circulaire, rigoureusement enserrée dans les limites d'un retour circulaire au point de départ. Derrida en voit la trace dans le terme même d'*oikonomia* : «ce motif de la circulation peut donner à penser que la loi de l'économie est le retour circulaire au point de départ, à l'origine, à la maison aussi.»⁵. Dans *oikonomia*, il y a le terme grec d'*oikia* : la maison, le foyer ou plus largement la sphère domestique. Etymologiquement, l'économie est donc «la loi de la maison», et la circulation économique dessine le retour circulaire «au point de départ, à l'origine, à la maison aussi». La figure du cercle, garante de la limitation et du respect de la mesure, apparaît donc comme une figure centrale pour toute interrogation portant sur l'éthique financière. Nous verrons cependant, à travers les textes de Derrida et des auteurs de la *Violence de la monnaie*, que la figure du cercle pourrait bien se révéler finalement comme porteuse d'*hybris* ou de violence. Tout notre développement s'emploiera à tenter de comprendre comment la figure du cercle, originairement liée au respect de la limite, apparaît finalement comme le refus même de la limite, comme ce qui dépasse la mesure dans une violence essentielle. Et c'est très précisément à partir de cette mutation que nous essaierons de mettre en évidence l'impossibilité d'une éthique financière, ou d'un discours éthique qui se voudrait au-delà de l'économie, et au-delà du cercle économique.

306

La question des conditions de possibilité - et d'impossibilité - de l'éthique financière est, selon nous, au centre des problématiques de *Donner le temps*. Le titre de l'ouvrage, *Donner le temps, la fausse monnaie*, résume, dans sa double formulation, la problématique visée par Derrida : comment concilier la monnaie et le don ? Ou plus largement : comment articuler le fait monétaire (la sphère économique et financière) et le phénomène du don (l'impératif éthique et moral du don) ? Tout au long de *Donner le temps*, Derrida va envisager, contre Mauss et avec Baudelaire, l'impossibilité du don, l'impossibilité d'un principe éthique qui se situerait au-delà du cercle économique. Alors que Mauss voudrait faire du don la première forme de l'échange, Baudelaire montre, en particulier dans son poème en prose intitulé *La fausse monnaie*⁶, qu'aucun don n'est au-delà de l'économie, que le don est toujours récupéré (et du même coup annulé) dans une logique rationnelle de calcul. *La fausse monnaie* raconte «l'ineptie [du] calcul» de celui qui a donné une pièce fausse à un mendiant, qui a cru donner - et faire le bien - en donnant la

5 Derrida, *Donner le temps*, p.18.

6 Baudelaire, *Petits poèmes en prose*, éd.GF, pp.109-110.

pièce fausse, qui s'est imaginé qu'on pouvait «faire à la fois la charité et une bonne affaire ; gagner quarante sols et le cœur de Dieu ; emporter le paradis économiquement ; [...] attraper *gratis* le brevet d'homme charitable».

Derrida décide de partir de la définition la plus rigoureuse du don. Si le cercle, ou la circulation économique, implique le retour (le retour à l'*oikia*), comment pourrait-il y avoir du don au sein même de l'économie ? Le don, parce qu'il implique une dépense sans retour, doit être essentiellement *anéconomique* : «Bien que toutes les anthropologies, voire les métaphysiques du don, aient à juste titre et avec raison, traité ensemble, comme un système, le don et la dette, le don et le cycle de la restitution, le don et l'emprunt, le don et le crédit, le don et le contre-don, nous nous *départissons* ici, de façon vive et tranchante de cette tradition»⁷. Sans l'avoir encore cité, Derrida critique déjà ici l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss. Contre Mauss, Derrida voudrait tenter de penser un don qui serait hors du cercle économique, affirmant implicitement par-là qu'*il ne peut y avoir de don véritable que hors du cercle*. «Mauss ne s'inquiète pas assez de cette incompatibilité entre le don et l'échange, ou du fait qu'un don échangé n'est qu'un prêt pour un rendu, c'est-à-dire une annulation du don»⁸. Plus encore, le don véritable est inconciliable avec l'émergence du sujet cartésien, incompatibilité qui compromet d'autant plus la possibilité même du don. Le don ne peut se faire entre sujets, car l'apparition du sujet moderne, que l'on situe en philosophie avec l'émergence de la philosophie cartésienne, correspond à une économie de calcul : «un sujet comme tel ne donne ni ne reçoit jamais un don. Il se constitue au contraire en vue de dominer, par le calcul et par l'échange, la maîtrise de cette *hybris* ou de cette impossibilité qui s'annonce dans la promesse du don. Là où il y a sujet et objet, le don serait exclu»⁹.

On assiste ici, par rapport au traitement aristotélicien de la chrématistique, à un renversement essentiel : l'*hybris* n'est plus du côté de la chrématistique, de cette forme pervertie de l'*oikonomia*, mais du côté du don, de ce qui excède et déborde le cercle économique. L'*hybris*, la violence faite à l'*oikonomia*, ce ne serait plus l'économie de spéculation (finalement toujours enserrée dans les limites circulaires d'un retour), mais ce serait le don, la dépense sans retour, sans contrepartie, ni bénéfice. Mais si c'est ici le don qui est porteur d'*hybris*, Derrida revient plus loin à l'identification initiale : l'*hybris* redevient le propre du calcul économique. Derrida définit la «folie de la raison économique» comme la «folie du *logos* rationnel

⁷ *Donner le temps*, p.25.

⁸ *Ibid.*, p.55.

⁹ *Ibid.*, p.39.

même, cette folie du cercle économique dont le calcul se reconstitue sans cesse, logiquement, rationnellement, annulant l'excès qui lui-même entraîne le cercle, le fait tourner sans fin, lui donne son mouvement¹⁰. Et il conclut, en mettant en place cette question essentielle : «la folie, est-ce la circulation économique annulant le don dans l'équivalence ? ou bien l'excès, la dépense ou la destruction ?»¹¹. Si la raison économique est la «folie du *logos* rationnel», c'est donc que, pour Derrida, l'*oikonomia* porte en elle l'excès de la chrématistique, l'*hybris* que dénonce Aristote. Là où, chez Aristote, on pouvait relier circularité et achèvement, le cercle économique n'est plus chez Derrida garant de la limite, mais il s'accomplit, s'élargit sans cesse par l'excès (le don) et son annulation (la récupération du don), élargissement qui lui-même est sans fin : «l'excès [...] le fait tourner sans fin». Aussi faut-il bien se demander si l'*hybris*, la violence faite à la limite et à la mesure, est du côté du don (de la dépense sans retour, de la perte), ou au contraire du côté du calcul économique. Avant même de répondre à cette question, déterminante pour l'éthique financière, puisqu'elle rend extrêmement problématique les notions de limite et d'*hybris*, qu'elle brouille durablement la clarté de leur contenu éthique ou normatif, et qu'elle perturbe les oppositions aristotéliennes, il faudrait déjà signaler que la figure du cercle économique a quitté le champ de la limite et de la mesure, pour apparaître comme la figure même de l'*hybris*, le refus essentiel de la finitude, refus qui n'est plus seulement le propre de la chrématistique, mais qui devient l'essence même de la circulation économique. Mettre à jour la violence de l'économie et du fait monétaire implique cette mutation essentielle : pour qu'on puisse envisager une violence proprement économique, une *hybris* propre à l'*oikonomia*, il faut que le lien qui soudait si fortement limite et circularité se soit progressivement déchiré, au point que le cercle lui-même devienne l'emblème de la violence.

A la première page de leur introduction, Aglietta et Orléan notent que «les faillites et les destructions de marchandises sont [...] conçus à la fois comme des phénomènes naturels et des nécessités morales, selon la plus pure tradition philosophique du libéralisme occidental»¹². Cette remarque va dans le même sens que celui esquissé par Derrida : Aglietta et Orléan montrent comment le cercle économique parvient à tout récupérer dans sa propre rationalité, y compris les faillites, les destructions, et toutes les formes de catastrophes économiques. L'*hybris* de l'efficacité économique se manifeste par là : tout ce qui est censé la mettre en péril, tous les signes

10 *Ibid.* p.54.

11 *Ibid.* p.55.

12 *Violence de la monnaie*, p.11.

de crise, sont sans relâche relevés et récupérés par elle. Les signes de sa propre finitude, plutôt que d'annoncer sa fin, ou l'interruption du cercle, sont même le moteur du cercle, la raison même de sa capacité infinie à surmonter la finitude. Les «faillites» et les «destructions», toutes les formes de crise économique ou financière, sont cette dépense, ce don sans cesse récupéré, et du même coup annulé en tant que tel, par le cercle économique. Mais comment concilier cette version du capitalisme, sans cesse en train de relever sa propre finitude pour l'intégrer infiniment dans l'efficacité de son cercle, avec l'impératif de penser sa finitude fondamentale, finitude qui cette fois ne serait relevée par rien, et qui serait le signe définitif de sa mort pure et simple ? N'est-ce pas seulement dans cette finitude que pourrait s'inscrire la possibilité du don ? La crise est-elle le signe d'une nouvelle relève par le cercle économique, ou annonce-t-elle à l'inverse la fin, l'interruption du cercle ? Quels critères permettent de distinguer entre ces crises qui sans cesse relancent le cercle économique et la crise finale qui l'interrompt définitivement ? Et, de la même manière, comment distinguer ce don qui fait tourner le cercle de la circulation du don véritable ou authentique, qui impliquerait à l'inverse l'interruption du cercle ? Affirmer l'impossibilité d'un don authentique, ne revient-il pas à croire à l'infini du cercle économique, à l'impossibilité de son interruption ?

309

On est ici devant une ambiguïté essentielle, ambiguïté qui menace avec autant d'intensité le propos de *Donner le temps* et celui de la *Violence de la monnaie*. Aglietta et Orléan tentent de venir à bout des théories libérales qui croient à la parfaite clôture du cercle économique, de ces théories qui s'imaginent que la circulation économique pourrait tourner sans fin, fonctionner sans limite, et indéfiniment. Si l'économie est traversée par la violence, c'est précisément que le cercle menace sans cesse de s'ouvrir, de se briser et de s'interrompre. Le système marchand, et le fait monétaire sur lequel il repose, sont profondément mortels, marqués d'une finitude essentielle. Mais comment concilier l'affirmation de cette mortalité avec l'idée que le cercle serait la garantie d'une circulation sans fin, récupérant sans cesse l'excès qui la déborde ? Comment concilier la mortalité du capitalisme et l'impossibilité d'un don authentique ? Y a-t-il finalement, pour Derrida, une possibilité du don, possibilité qui seule pourrait garantir la finitude de la rationalité économique ? Doit-on comprendre que, pour Derrida, aucun don n'est possible ? Ou qu'à l'inverse le don est essentiellement possible, puisque c'est lui seul qui signe l'arrêt définitif du champ économique ? La violence, - ou l'*hybris*, ou le don -, est-elle bien cette irruption *anéconomique* qui menace le cercle et sa clôture, ou n'est-elle pas plutôt le moteur même du cercle, ce principe qui assurerait indéfiniment sa survie ?

Pour Aglietta et Orléan, la seule démarche qui puisse dévoiler la mortalité du fait monétaire, c'est la démarche génétique ou généalogique. A l'inverse des théories libérales, il faudrait tenter une véritable *genèse* de la monnaie. Il faudrait que la réflexion économique substitue aux notions d'«équilibre» et de «reproduction», les concepts de «crise» et de «transformation». Et c'est seulement en mettant «au point de départ de la société marchande la *violence*»¹³ que cette substitution devient possible. Ici, l'intuition d'Aglietta et Orléan doit beaucoup à la conception hégélienne du temps. Pour mettre en place cette compréhension génétique de la monnaie, il faut nécessairement que le «temps logique»¹⁴ ait été balayé par la pensée hégélienne du temps comme «travail du négatif», ou développement (*Entwicklung*) de la contradiction, c'est-à-dire de la violence. Tenter une genèse de la monnaie implique de renoncer nécessairement au «temps linéaire et réversible»¹⁵. Cette renonciation rejoint en réalité la question de la finitude. En effet, la figure aristotélicienne du carré de l'échange dans l'*Ethique à Nicomaque*, et plus encore, la figure récurrente du cercle économique, cet incessant retour circulaire analysé par Derrida, nient l'absolue irréversibilité du temps, irréversibilité qui est le principe même de la mortalité et de la finitude. Le carré aristotélicien de l'échange est absolument réversible, il baigne dans ce temps logique et spéculaire, avec lequel voudraient rompre les auteurs de la *Violence de la monnaie*. Il est même, en un sens, hors du temps, affranchi des conditions de possibilité de tout phénomène selon Kant¹⁶, puisque les objets échangés le sont indifféremment aux conditions temporelles de succession. Pire encore, le cercle économique et son incessant retour au point de départ, est la négation même d'un temps irréversible. Pourtant, en un sens, c'est bien le mouvement circulaire aristotélicien qui se veut le plus fidèle à la mesure et à la limite (à la clôture, et donc à la finitude), le mouvement linéaire ou rectiligne étant au contraire du côté de l'infini et de l'inachèvement. Mais en même temps, on l'a vu, il y a une véritable *hybris*, un refus de la finitude dans l'idée même de cercle. Et ce refus de la finitude pourrait bien être justement l'écho de ce «temps logique», négation du temps irréversible : un temps non pas «linéaire et réversible» comme l'écrivent Aglietta et Orléan, mais bien plutôt *circulaire, donc réversible* et spéculaire. L'apparition de ce motif de la spéculation et du spéculatif doit nous faire rencontrer une nouvelle difficulté. En effet, comment concilier l'idée que la violence et le temps réversible qui doit lui correspondre,

13 *Ibid.* p.17.

14 *Ibid.* p.18.

15 *Ibid.* p.19.

16 Cf. dans la *Critique de la raison pure*, l'*Esthétique transcendentale*, où Kant montre que le temps et l'espace sont les conditions de possibilité de tout donné phénoménal.

temps non-logique, proviendraient de Hegel, avec, d'autre part, l'obsédante circularité hégélienne, dont le meilleur exemple pourrait bien être sa langue spéculative ?

Hegel, dans son introduction à la *Phénoménologie de l'Esprit*, prône contre la langue prédicative qui unit linéairement le sujet au prédicat, une langue nouvelle qui permettrait de rompre avec cette linéarité, langue qui fonctionnerait à partir de propositions spéculatives. Il ne faudra plus dire «Dieu est l'éternel», mais «Dieu est l'éternel et l'Eternel est Dieu». La question qui se pose à nous ici pourrait se formuler ainsi : le souci hégélien d'une langue spéculative, absolument réversible, ne témoigne-t-il pas en réalité d'une conception logique, non historique et non génétique, du temps ? N'est-ce pas paradoxalement la proposition prédicative et linéaire de la logique classique, proposition critiquée par Hegel, qui serait en réalité la plus fidèle à ce temps irréversible, à ce temps où s'inscrit la nécessité irréversible de la finitude ? Il faut donc que s'engage un véritable dialogue avec l'héritage hégélien : c'est dans l'éternelle relève (*Aufhebung*) de la finitude, que se glisse peut-être l'horizon problématique d'une évacuation définitive de la violence, et avec elle, du temps irréversible¹⁷. Comment concilier à la fois la violence hégélienne, le travail de la contradiction, et la revendication d'une langue spéculative qui semble porter en elle un profond refus de la finitude ? *N'y a-t-il pas finalement une opposition profonde*, comme dès le début l'indique la langue grecque, *entre la finitude et la violence*, la violence étant *hybris*, rejet de la finitude ? C'est pourtant la double revendication, apparemment contradictoire, des auteurs de la *Violence de la monnaie*, qui veulent paradoxalement *penser la finitude à partir de la violence*. Il faudra donc sans cesse veiller, au fil de la lecture, aux effets de cette contradiction, contradiction qui retentit en réalité, au-delà de leur ouvrage, sur la question fondamentale de la fin du capitalisme, ou de l'impossible finitude du cercle économique.

311

Aglietta et Orléan reprennent la distinction classique entre les trois fonctions de la monnaie : «unité de compte, moyen de circulation, moyen de réserve»¹⁸. La première fonction (unité de compte) correspond à l'institution du social, et à la séparation entre sphère privée et sphère publique. La seconde fonction (moyen de circulation) est «génératrice d'illusion»¹⁹. Cette illusion, c'est celle qui représente la circulation comme un «mouvement sans interruption possible». Selon Aglietta et Orléan, on retrouve

17 Sur cette difficulté propre à la philosophie hégélienne, difficulté qui fait dire à la majorité des commentateurs de Hegel que sa philosophie dialectique est en réalité impuissante à penser la finitude, voir en particulier la fin de la *Phénoménologie de l'Esprit*. le *Savoir Absolu*.

18 *Violence de la monnaie*, p.43.

19 *Ibid.* p.45.

cette illusion autant chez les sémiologues, qui croient à la toute puissance du signe, que chez les libéraux qui affirment sa neutralité. Pour les sémiologues, il y aurait une parfaite «circularité du signe»²⁰. Ils s'appuient sur la métaphore du dictionnaire, reflet selon eux d'un système où la référentialité assurerait la circularité du système signifiant, circularité impliquant une clôture parfaite, «dans un ensemble parfaitement bouclé, sans le moindre résidu»²¹. De même pour les libéraux, qui croient que la monnaie n'est qu'un «intermédiaire évanescant»²², vision du signe qui repose là encore sur la croyance en une véritable clôture de la circulation. A l'inverse, Aglietta et Orléan montrent que le cercle économique menace toujours de s'ouvrir du fait de l'antagonisme de la dette, de l'affrontement toujours possible entre créanciers et débiteurs. Ils rejettent l'*hybris* de ces théories qui croient à un «mouvement sans interruption possible». On voit ici, une fois encore, combien la figure du cercle est solidaire d'un rejet de la finitude, et à quel point elle est finalement porteuse d'*hybris*. A la clôture et à la circularité parfaite, Aglietta et Orléan opposent l'antagonisme, ou la contradiction violente, entre créanciers et débiteurs. Dans la *Généalogie de la morale*, Nietzsche fait de cet affrontement le foyer d'origine des valeurs morales. Selon lui, les formes primitives du lien social s'expriment sous ces figures du créancier et du débiteur. Les valeurs morales et les échanges économiques ne proviennent en aucun cas d'un don originaire, comme le croirait Mauss, mais de la violence de la dette : «c'est dans cette sphère, celle du droit et des obligations que se trouve le foyer d'origine des concepts moraux». C'est là que pour la première fois «la personne se mesure avec la personne», et c'est dans cet antagonisme violent que s'origine la possibilité de «mesurer des valeurs», d'inventer des équivalences et d'échanger»²³. Aglietta et Orléan ne disent pas autre chose lorsqu'ils écrivent que «la nécessaire ouverture de la circulation résulte de la discordance entre le monnayage des marchands et les obligations de paiement qu'ils s'imposent les uns aux autres»²⁴. Cette affirmation fait de la dette, dans son double sens économique et moral, une des questions premières pour l'éthique financière, et plus largement pour toute tentative de penser ensemble valeur économique et valeur morale. Pour Aglietta et Orléan, la dette est ce résidu où se glisse la possibilité même de la crise, crise de la circularité qui menace sans cesse de convertir la clôture en ouverture, en une faille qui mettrait fin à l'infini et à l'*hybris* du cercle. Là encore, la violence quitte le pôle de l'*hybris*, de la circularité infinie du

20 *Ibid.*

21 *Ibid.*

22 *Ibid.* p.46.

23 Nietzsche, *Généalogie de la morale*, ed. Folio-Essais, p.69 et pp.75-76.

24 *Violence de la monnaie*, p.46.

cercle économique, pour apparaître comme la négation même de l'infini, la marque fondamentale d'une finitude.

Parmi les trois fonctions de la monnaie, c'est en réalité la troisième, la fonction de réserve, qui est la plus décisive : «en tant que moyen de réserve, la monnaie est la source d'un pouvoir privé, le fameux pouvoir de l'argent. [...] cette initiative menace la souveraineté monétaire [...]. L'objet unique de désir devient l'appropriation sans limites de la valeur stockable. Tout est en place pour retrouver le rapport des doubles, la convergence des désirs sur le même objet, la symétrie des positions du sujet et du rival. Alors que la monnaie en tant que médium de l'échange est signe de vie, sa recherche pour elle-même dans l'accumulation des trésors est mortifère. Le problème semble revenir à son point de départ»²⁵. Aglietta et Orléan reprennent ici, sans le citer, les principaux concepts d'Aristote. Une forme d'éthique, certes peu explicite, s'esquisse dans leur analyse du fait monétaire : le refus de la limite «*menace* la souveraineté monétaire», la fonction de réserve est «*mortifère*». La troisième fonction, porteuse d'*hybris*, menace de mettre à mort la souveraineté politique. Alors que la monnaie, en tant que médiateur, élément moyen ou intermédiaire, devrait garantir le respect de la mesure (et la solidité de la souveraineté politique), sa troisième fonction en fait un agent de démesure, le germe d'une *hybris* destructrice, d'un dangereux vertige chrématistique. Peut-être que la pensée hégélienne de la contradiction dialectique, qui fait de la médiation, non pas un calme intermédiaire, mais le moteur même de la violence qui travaille le développement historique, pourrait permettre de comprendre cette conversion de la *médiation* en *violence de la démesure*, conversion contradictoire si l'on en croit les oppositions aristotéliennes. Cette contradiction, Aristote la signale dans la *Politique*, mais il semble qu'il faille attendre Hegel, et la pensée hégélienne de la violence, pour qu'elle retrouve une cohérence ontologique. Seule la pensée hégélienne peut permettre de rendre intelligible la conversion dialectique de la vie en mort, et de la médiation en démesure, retournement qui sont le propre du fait monétaire. Alors que la monnaie signe l'institution de la sphère publique, garantit la vie par la conversion de la violence acquisitive en une médiation qui polarise et canalise cette violence, le fait monétaire se renverse : «le problème semble revenir à son point de départ», avec le triple retour du pouvoir privé, de la démesure et de la violence mortifère.

Ce renversement prend la figure d'un retour circulaire au point de départ. Il va falloir à nouveau, qu'à travers les premières fonctions de la monnaie, on retrouve l'institution publique, le respect de la mesure, et la polarisation de la violence. Il semble que l'on retombe ici sur l'idée

²⁵ *Ibid.* p.48.

derridienne d'une circularité infinie, d'un continuel dépassement de cette faille dont sont porteuses les crises. Mais il faut prendre garde à la dernière conversion : la vie devient mort, ou risque mortifère. Car c'est peut-être là que s'inscrit la possibilité, ou plutôt la certitude, d'une finitude indépassable, impossible à relever, au sens de la relève, de l'*Aufhebung* hégélienne. C'est donc, comme Aglietta et Orléan le signalent plus loin, cette circularité, ce retour au point de départ, ce retour à la violence première, qui pulvérise la croyance en une circularité parfaite du cercle.

Aglietta et Orléan reviennent plus loin sur ce «retour au point de départ». Ils montrent comment le déchaînement spéculatif, qui finit par élire une nouvelle monnaie contre la monnaie centrale, peut finalement répéter l'institution de cette dernière. C'est ce qui se passe dans le meilleur des cas : la fin de la crise correspond à ce moment où une nouvelle monnaie est unanimement élue, moment à partir duquel un nouveau cycle d'institution-destruction de la monnaie peut recommencer : «C'est un processus de purification au cours duquel les agents subliment leur violence en un nouveau code social conventionnel ; ce qui a été défini comme le retournement de la violence, ou la violence unanime»²⁶. Il faut ici, à nouveau, se demander si cette compréhension de la violence et de la crise ne compromet pas l'entreprise d'Aglietta et Orléan : en disant de la crise qu'elle est ce «processus central par lequel se restructurent les économies marchandes»²⁷, en montrant que la crise assure un retour au point de départ, ne sombre-t-on pas à nouveau dans l'idéologie du retour circulaire, et dans un refus fondamental de la finitude ? La crise apparaît en effet ici sous la figure rassurante du recommencement. Mais en réalité, Aglietta et Orléan sont bel et bien en rupture avec cette idée, car ils insistent avec force sur le fait que cet heureux dénouement n'est qu'une simple possibilité. Même si empiriquement les crises ont toujours été surmontées, même si l'on a une preuve empirique de ce cercle parfait où la crise se convertirait éternellement en retour à l'institution, Aglietta et Orléan affirment cette issue comme seulement possible, car ils veulent insister sur la mortalité du fait monétaire, la possibilité de sa destruction absolue, sans relève, ni résurrection. Quand on constate que la philosophie contemporaine affirme exactement la même urgence, leur mot d'ordre n'en est que renforcé. Cette remise en cause d'une issue rassurante de la crise intervient à la même page un peu plus bas : «*Cette indétermination radicale, c'est celle qui pèse sur l'issue de tout conflit. Il n'y a pas dans notre schéma conceptuel [...] un ordre naturel ou une théorie de la valeur qui viendrait artificiellement arbitrer ces antagonismes. Il n'y a que le mouvement imprévisible de la*

26 *Ibid.* p.112.

27 *Ibid.* p.129.

violence»²⁸. La spéculation est cette tentative de calculer l'imprévisible, de calculer finalement l'incalculable. Elle serait un reste défiguré de cette métaphysique de la maîtrise avec laquelle toute philosophie contemporaine est condamnée à rompre. Elle pousserait à l'extrême le paradoxe de la maîtrise, *rendant tout incalculable, du fait même qu'elle calcule*.

Aglietta et Orléan constatent que la science économique n'a finalement jamais rompu avec le projet cartésien de maîtrise. Les économistes, malgré le déchaînement d'une violence imprévisible et la persistance de crises dont l'issue reste improbable, continuent d'entretenir le mythe d'une économie rationnelle, qui serait absolument soumise au calcul et à la mesure, par des sujets en situation de pleine maîtrise. Pour les libéraux, la monnaie serait «neutre parce qu'elle ne peut altérer durablement la toute-puissance de la Raison qui inspire les sujets économiques»²⁹. Cette critique retentit autant sur la déification de la Raison propre à l'*Aufklärung*³⁰, que sur la révolution cartésienne, caractérisée à la fois par l'émergence du sujet rationnel et par le projet de *mathesis universalis*, que Heidegger interprétera comme un projet de maîtrise globale de la totalité de l'étant. Il faut en effet souligner que la notion cartésienne de sujet est essentiellement contemporaine à celle d'un calcul de l'étant dans sa totalité. L'histoire de la métaphysique, et en particulier à partir de la fin de l'*Aufklärung*³¹, pourrait bien apparaître comme la progressive déconstruction de ce projet cartésien de maîtrise.

315

Derrida, dans *Donner le temps*, montre comment la question du capitalisme est nécessairement liée à celle de la *mathesis* cartésienne et de sa progressive déconstruction. Comme pour la fiction littéraire, la monnaie suppose le «crédit» ou «l'acte de foi»³². La question de l'argent pose celle de la confiance, du crédit, ou de la croyance.

Mais comment concilier ces catégories avec le critère cartésien de la certitude, seul critère distinctif d'un calcul, d'une maîtrise véritable de la globalité de l'étant ? Comment concilier le phénomène de l'argent, qui selon Derrida suppose la croyance ou le crédit, excluant du même coup la certitude, avec l'édification du sujet cartésien, solidaire selon lui de la rationalité économique, et qui repose à l'inverse sur une certitude essen-

28 *Ibid.*

29 *Ibid.* p.13.

30 Cette déification est analysée en particulier par Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit*.

31 *Le tribunal kantien de la raison, la condamnation rousseauiste de l'esprit européen, et plus radicalement encore, la philosophie de Hegel, Marx, Nietzsche ou Heidegger, ne sont véritablement intelligibles qu'à la lumière de cette déconstruction progressive de la mathésis.*

32 *Donner le temps*, p.124.

tielle, la certitude du *cogito*³³, garant des «idées claires et distinctes»? Comment concilier la certitude que suppose la rationalité économique et le simple acte de foi ou acte de confiance qui traverse le phénomène de la monnaie et du crédit, confiance qui exclue la certitude? Si Derrida ne formule pas explicitement ces questions, elles sur-déterminent en réalité son texte, et elles préparent la référence qu'il fera plus loin à Descartes. Encore une fois, la référence n'est qu'un intertexte. Elle se dissimule sous le terme, profondément cartésien, de «sujet»: «En tant que sujet identifiable, bordé, posé, l'écrivain et son écriture ne donnent jamais rien dont ils ne calculent, consciemment ou inconsciemment, la ré-appropriation, l'échange ou le retour circulaire - et par définition le retour avec plus-value, une certaine capitalisation. Nous nous risquerons à dire que c'est la définition même du sujet en tant que tel»³⁴. Ce retour avec plus-value suppose la certitude, un crédit sûr, certain, assuré de «clarté» et de «distinction». Cependant, il y a dans l'écriture - comme dans la monnaie et dans toute forme de traces -, un oubli essentiel, ce que Derrida appelle une «dissémination» qui déborde toujours et nécessairement le sujet, sa maîtrise et son calcul: «Mais à travers ou malgré cette circulation et cette production de plus-value, malgré ce travail du sujet, là où il y a trace de dissémination, si seulement il y en a, un don peut avoir lieu, avec l'oubli débordant et le débordement oublieux qui, nous y avons insisté, s'y implique radicalement»³⁵. On voit ici que, sans cesse, quelque chose déborde et excède la limite du calcul et de la maîtrise. La trace est à la fois, comme signe émanant d'un sujet, garante d'une ré-appropriation et, comme trace cette fois, à l'origine d'une expropriation radicale du sujet et de tous les mécanismes de maîtrise et de contrôle. Ce double phénomène de ré-appropriation et d'expropriation traverse autant le signe linguistique que la monnaie: il est la marque distinctive de toute trace signifiante.

Cette dualité de la trace, dualité qui s'exprime avec le plus de force dans son rapport problématique à la maîtrise, nous force à ré-évaluer les rapports entre la *mathesis*, ou la calculabilité, et la violence, cette violence qui est proprement l'incalculable. En décrivant l'espace économique comme le terrain d'un déchaînement de violence absolument irrationnel et arbitraire, et du même coup imprévisible et incalculable, Aglietta et Orléan insistent eux aussi sur les rapports problématiques de la maîtrise et de la violence. Plutôt que d'opposer trop simplement la violence à la

33 Descartes montre, dans les *Méditations métaphysiques*, qu'on ne peut fonder de connaissance objective qu'à condition d'avoir conquis un «point fixe». Ce point fixe, c'est le *cogito*, le «je pense donc je suis», point fixe dont la seule garantie provient de la clarté et la distinction, les deux critères cartésiens de la certitude.

34 Donner le temps, p.132.

35 Ibid.

rationalité et au calcul (bien qu'elle soit dite irrationnelle et imprévisible, puisque «aucune rationalité n'en fixe l'issue»³⁶), Aglietta et Orléan font de la violence, dans un retournement que l'on a déjà entrevu, le fondement même du calcul. *C'est parce qu'il y a une violence originaire que se déploient la loi, la rationalité et le calcul* : «Aussi y a-t-il une nécessité absolue à l'énonciation d'un principe ordonnateur réglant conventionnellement les responsabilités, fixant des normes *a priori*[...]. Sa légitimité n'a d'autres fondements que la violence unanime»³⁷. La violence se trouve être la condition de possibilité (et de légitimité) de l'ordre et de la mesure. Mais ce n'est là qu'un premier retournement : à nouveau, par les crises engendrées par la fonction de réserve, la violence reprend le dessus. Et c'est ce retournement-là qu'il nous faut penser, celui qui finalement nous dévoile que le fondement le plus originaire de la rationalité est, en réalité, la violence.

La déconstruction du sujet cartésien implique que l'on repense le rapport du sujet à l'objet, mais aussi que l'on fasse émerger la question d'Autrui, question qui, à bien des égards, reste profondément l'impensé de la métaphysique³⁸ : «cette métaphysique du sujet implique [...] des relations uniformes avec tous les objets parce qu'il est *a priori* indépendant de tous les autres sujets»³⁹. A l'inverse, Aglietta et Orléan voudraient que la pensée économique s'oriente vers une autre pensée de la question d'Autrui. Plutôt que de croire à un «sujet [...] dans la pleine souveraineté de son être», il s'agirait d'affirmer sa finitude fondamentale, son manque d'être essentiel : «le désir humain est un désir de l'être parce que tout individu souffre d'un manque d'être. [...] Le but du désir ne peut être recherché qu'à travers autrui qui se trouve dans la même situation [...]. C'est pourquoi la soif

317

36 *Violence de la monnaie*, p. 70.

37 *Ibid.*

38 *Constatant l'impensé de la question d'Autrui généré par la métaphysique de la maîtrise (le sujet cartésien de la connaissance reste en effet, tout au long des Méditations métaphysiques, essentiellement seul, condamné à un véritable solipsisme intersubjectif). Husserl écrit les Méditations cartésiennes, visant à poser enfin la question de l'intersubjectivité, là où retentissait un véritable silence de Descartes. Mais Lévinas s'emploiera à montrer que la formulation husserlienne de cette problématique renforce en réalité l'impensé de la question d'Autrui. En effet, l'intersubjectivité husserlienne ne vise finalement qu'à constituer les objets, et reste donc prise, dans une certaine mesure, dans cette métaphysique du sujet et de la maîtrise. A l'inverse, Lévinas oppose à la métaphysique (en particulier dans *La trace de l'autre* in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, éd. Vrin, 1988, Paris) le Visage de l'autre, visage qui serait l'infini ou le vertige imposant à la métaphysique sa propre finitude. Autrui reste essentiellement impensé, car s'il est pensé, c'est pour être immédiatement objectivé, et donc nié comme Autrui et comme Visage, réifié par le regard de la rationalité. Tout ceci est pour nous décisif, car ces questions s'inscrivent dans ce que nous avons désigné comme les problématiques essentielles : la déconstruction de la maîtrise, la finitude (la fin du capitalisme et l'impossibilité de sa fin), et la nécessité de penser un temps marqué par cette finitude essentielle.*

39 *Violence de la monnaie*, p. 30.

d'acquisition de chacun est *a priori* sans limites»⁴⁰. Cette question du manque d'être doit certainement beaucoup au thème hégélien de la *reconnaissance*, si présent dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, est dont l'exemple le plus connu est la dialectique du maître et de l'esclave. C'est dans la violence de la contradiction dialectique que se joue la constitution du social. C'est pourquoi la simple «relation sujet/objet», faisant absolument l'impasse sur cette finitude dont Autrui serait le visage, risque bien, en effet, de n'avoir «aucun contenu socio-historique»⁴¹. Elle évolue illusoirement dans un temps logique, dégagé des conditions historiques de la temporalité. En d'autres termes, *cette métaphysique du sujet compromet toute genèse de la monnaie*.

318

Aglietta et Orléan soulignent que pour que l'institution monétaire perdure, il faut que les sujets croient à sa transcendance : «Sa seule garantie est la croyance des sujets privés dans la transcendance de l'institution monétaire. Cette croyance est acquise par l'occultation de sa genèse. La monnaie paraît avoir toujours été instituée.»⁴². Nietzsche avait déjà montré que la domination des valeurs les plus hautes supposait l'occultation de leur genèse. La démarche généalogique est rendue possible par l'avènement du nihilisme, que Nietzsche définit comme le «processus par lequel les plus hautes valeurs se dévalorisent». Il semble que l'on retrouve dans le texte d'Aglietta et Orléan des accents nietzschéens. Comme Nietzsche, Aglietta et Orléan comprennent qu'une valeur n'a de valeur que si l'on occulte sa genèse, et du même coup sa finitude, son inscription dans le devenir. Entreprendre la généalogie des valeurs, économiques ou morales, c'est risquer de dévaloriser les valeurs les plus hautes, c'est s'enfoncer dans cette crise où toutes les valeurs se dévalorisent, crise que Nietzsche désigne comme l'époque du nihilisme. En un sens, Aglietta et Orléan, qui disent à la fois que la monnaie ne fonctionne que si l'on occulte sa genèse mais qu'il faut entreprendre cette genèse au risque de mettre en faillite le fait monétaire, s'inscrivent dans ce que Nietzsche appelle «le nihilisme actif», dans une destruction délibérée des valeurs. Pour Nietzsche, le nihilisme provient d'une dévalorisation métaphysique et chrétienne du devenir. La philosophie, et à sa suite le christianisme, ont dévalorisé le devenir pour diviniser un monde au-delà du temps. Et c'est là que se situeraient les valeurs : au-delà du devenir, et au-delà de toute mise en question. Le monde d'ici-bas s'en est trouvé profondément dévalorisé : cette dévalorisation prépare la crise où l'on ne peut plus croire à un monde au-delà du devenir, crise où tout, même les valeurs les plus hautes, se

40 *ibid.* p.39.

41 *ibid.* p.30.

42 *ibid.* p.42.

dévalorisent. Aussi faut-il de toute urgence tenter, *tout en détruisant les valeurs*, une nouvelle pensée du temps. C'est très précisément le sens de toute l'entreprise nietzschéenne qui cherche à articuler le principe de la «volonté de puissance» à une compréhension du temps comme «éternel retour»⁴³. Il faudrait donc voir ici dans quelle mesure Aglietta et Orléan parviennent à rompre avec la pensée classique du temps. Lorsqu'ils parlent de l'histoire comme «genèse et dépérissement des formes»⁴⁴, dans quelle mesure cette conception du temps s'inscrit-elle dans la dévalorisation nihiliste du devenir ? *Toute critique des valeurs doit être soumise à cette interrogation nietzschéenne, qui met à l'épreuve la conception du temps sur laquelle elle repose*. Seule cette interrogation pourrait nous permettre de nous situer dans l'un des différents «stades du nihilisme», tels que Nietzsche les a rigoureusement définis.

L'époque du nihilisme est l'époque où l'on interroge la *valeur des valeurs*, où la question de la valeur devient une question. Cette question est porteuse de *crises* sans précédent, puisqu'elle porte en réalité en elle la destruction de toutes les valeurs. Car dès qu'on interroge la valeur des valeurs, c'est que les valeurs se dévalorisent. On voit donc bien ici que la question de la crise, et en particulier de la crise monétaire, passe par une réflexion sur la référentialité, et sur ce retournement qu'elle porte toujours en elle, retournement qui la menace de destruction. Aglietta et Orléan montrent que dans les deux formes générales de la crise monétaire, on est en réalité confronté à la même question. Dans une crise inflationniste, les sujets veulent transformer la monnaie en richesses. Dans une crise déflationniste, c'est l'inverse, ils veulent transformer leurs richesses en monnaie⁴⁵. Mais dans les deux cas, on a bien une crise de la référentialité : «la crise libère le désir de richesse [...]. Mais ce que [les agents des sociétés marchandes] trouvent alors, c'est le déchirement de toute référence sociale unanimement admise»⁴⁶. La notion de richesse perd toute substantialité : elle se révèle comme la simple conversion de la violence, conversion qui ne fonctionne plus et qui laisse apparaître «la violence elle-même qui présidait au désir acquisitif»⁴⁷. Nietzsche montre bien que c'est l'absence d'interrogation sur la valeur des valeurs, l'occultation de leur genèse, qui est en réalité nihiliste. C'est en fait le bon fonctionnement de la référentialité (où le référent n'a pas de valeur, et où sa valeur ne fait pas question) qui prépare paradoxalement la crise de la référentialité.

43 Concept qui n'a d'ailleurs rien à voir avec une conception cyclique ou circulaire du temps.

44 *Violence de la monnaie*, p.19.

45 *Ibid.* p.93.

46 *Ibid.* p.94.

47 *Ibid.* p.95.

Ce retournement, qui est, on l'a vu, le propre de toute trace signifiante, ne peut être pensé qu'en rupture avec la *mathesis*. Cette rupture est décisive pour la question du signe. Jean Starobinski⁴⁸ ou Maurice Blanchot⁴⁹ ont très bien montré que la rupture de l'âge classique s'annonçait, pour le signe, dans le passage de la transparence à l'opacité. En croyant à la neutralité du signe linguistique, les libéraux continuent de véhiculer une conception instrumentale du signe linguistique. L'effondrement de la conception classique du signe, à laquelle le libéralisme reste sourd, constitue pourtant, à bien des égards, le déclenchement de la littérature moderne. Si Rousseau est un des premiers écrivains modernes, c'est qu'avec lui le signe bascule dans l'opacité. Le signe fait question et la littérature elle-même devient un problème. Cette révolution dans la conception classique fait du signe le pôle où se concentrent toutes les contradictions, concentration qui renforce son opacité. Blanchot dit de Rousseau qu'il veut à la fois «faire du langage le séjour de l'immédiat et le lieu d'une médiation, le saisissement de l'origine et le mouvement de l'aliénation ou de l'étrangeté, la certitude de ce qui ne fait que commencer, et l'incertitude de ce qui ne fait que recommencer»⁵⁰. C'est cette opacité qui confère au signe une matérialité, une substance qui permette enfin de le constituer en objet. Tant que le signe monétaire est transparent, tant que seule la valeur reste opaque et mystérieuse, c'est seulement cette dernière qui sera l'objet privilégié de l'économie politique. La question est de savoir si la nécessaire constitution de la monnaie en objet, corollaire de sa soudaine substantification par le passage de la transparence à l'opacité, délogerait la valeur de sa situation privilégiée. Et si tel était le cas, comment comprendre alors la survivance de cette question chez Marx, et plus encore le geste de Nietzsche, qui entreprend de redonner à la question de la valeur une dignité qu'elle n'avait peut-être jamais eue jusque là ?

Pour Aglietta et Orléan, les théories qui prêtent à la valeur une substance occultent nécessairement la question du signe monétaire. Que cette substance soit l'utilité, comme chez les utilitaristes anglais, ou le travail, comme chez Ricardo et, à sa suite, Marx, «ne change rien en ce qui concerne le statut de la monnaie»⁵¹. Dans la *Mythologie blanche*⁵², Derrida explique l'impossibilité de Marx à penser le signe, par le privilège accordé à la référence, à ce pôle référentiel, - *et donc originaire*, selon la plus pure tradition métaphysique - de la production et du travail, véritable substance de la valeur. Aglietta et Orléan semblent être d'accord avec cette interpré-

48 Starobinski, *Rousseau : la transparence et l'obstacle*. éd. TEL.

49 Blanchot, *Le livre à venir*. éd. Folio-Essais.

50 *Ibid.* pp. 68-69.

51 *Violence de la monnaie*, p. 16.

52 Derrida, *la mythologie blanche*, in *Marges de la philosophie*, éd. Minuit.

tation derridienne : «Marx lui-même n'a pas totalement rompu avec cette théorie de la valeur [...]»⁵³, - ils parlent plus loin des «scories ricardiennes qui l'encombrent»⁵⁴, - mais ils ajoutent : «[...] bien que toute sa problématique tende vers cette rupture». C'est en effet ce que l'on pourrait aussi tenter de montrer, en faisant apparaître la pensée de Marx comme une des premières pensées d'une expropriation radicale par le signe monétaire. Mais il y a peut-être chez Marx une trace de la relève, de l'*Aufhebung* hégélienne, qui compromettrait cette radicalité. Sans parler du privilège du propre, noté à juste titre par Derrida, il suffirait de mettre en valeur l'idée de Marx selon laquelle l'expropriation du capitalisme devrait nécessairement aboutir à une totale ré-appropriation des moyens de production, et donc à leur *maîtrise*, horizon théorique qui témoigne de la filiation cartésienne paradoxalement à l'œuvre au sein même de la pensée marxienne de l'expropriation. C'est en effet très certainement là que se situe l'impensé du signe monétaire, et sa relégation à un pôle neutre et inessentiel.

Plutôt que de forcer, comme nous le faisons ici, leurs divergences avec Marx, Aglietta et Orléan s'appuient paradoxalement sur lui pour mettre en lumière la violence à l'œuvre dans l'échange. Marx aurait compris l'antagonisme violent qui oppose nécessairement les échangistes. La contradiction entre valeur d'usage et valeur d'échange serait l'expression de cet antagonisme⁵⁵. On pourrait montrer, à l'inverse, qu'aucune violence ne structure la sphère de l'échange telle que Marx l'a décrite. Et que, s'il y a violence, elle n'est qu'un dérivé d'une violence plus originaire, celle de la sphère secrète et souterraine de la production. La sphère de la circulation dissimule cette violence, en se répartissant pacifiquement, et selon le code d'honneur du libéralisme (Égalité, Liberté et Contrat), les bénéfices d'une plus-value apparemment tombée du Ciel, alors qu'elle provient en réalité des Enfers de la production. Fondamentalement, on voit bien que la position soutenue par Aglietta et Orléan, ce privilège qu'il confère à la monnaie au détriment de la valeur, implique que l'on fasse à nouveau de la sphère de la circulation la sphère la plus décisive. Nous disons «à nouveau», car Marx présentait comme un véritable retournement le fait de quitter la sphère de la circulation, trop bruyante et trop offerte aux regards de tous, pour pénétrer enfin dans l'univers secret de la production. Car c'est bien là, selon lui, que se crée la valeur, et avec elle, que se déploie la violence. Ces enjeux sont décisifs pour la problématique indiquée plus haut, celle qui viserait à repérer chez Marx un privilège métaphysique du

53 *Violence de la monnaie*, p.16.

54 *Ibid.* p.21.

55 *Ibid.* p.34.

propre et du référent, et finalement de l'origine. Et s'il y avait, dans cette réhabilitation du signe monétaire contre la valeur, une parenté secrète avec l'idéologie libérale, idéologie qui fait, elle aussi, de la circulation la sphère la plus décisive ? Rompre avec le privilège du propre, du produit et de la production, ne permettrait-il pas d'ouvrir la voie à une spéculation infinie, spéculation fondamentalement *improductive* ? Comment peut-on à la fois vouloir rompre avec le privilège du propre et de la productivité, tout en condamnant, dans la spéculation, le fait même de son improductivité ?

Derrida montre dans *Donner le temps* que si le capitalisme nous force à repenser le motif de la spéculation, cette tâche impose à la philosophie une véritable rupture avec ces oppositions essentielles que sont le «vrai» et le «faux» : «Nous n'éviterons plus la question de savoir ce qu'est la monnaie : la vraie monnaie, la «fausse monnaie» qui n'est ce qu'elle est, fausse et contrefaite, que dans la mesure où on ne le sait pas, c'est-à-dire où elle apparaît, circule et fonctionne, *comme de la bonne et vraie monnaie*»⁵⁶. Derrida met ici l'accent sur des questions essentielles pour l'éthique financière. La fausse monnaie pose, peut-être autant que la vraie, la question des rapports complexes entre le vrai et le faux. Le faux n'est faux que s'il apparaît comme vrai. Aussi doit-on se demander ce que serait de la vraie monnaie : est-ce de la fausse monnaie qui apparaît comme vraie ? Est-ce de la fausse monnaie qui apparaît comme fausse, et qui par là-même apparaîtrait dans sa vérité ? Dans *La fausse monnaie*, le narrateur spéculé sur les spéculations de son ami, et Baudelaire spéculé sur les spéculations du capitalisme. Ce qui frappe le narrateur, c'est que la fausse monnaie qu'a donnée son ami au mendiant puisse engendrer des intérêts réels, de la vraie monnaie : «la fausse monnaie peut devenir un vrai capital»⁵⁷. Et Derrida demande alors : «La vérité du capital, en tant qu'il produit des intérêts sans travail, en travaillant tout seul, comme on dit, n'est-ce pas dès lors de la fausse monnaie ? Y a-t-il une vraie différence entre la vraie et la fausse monnaie, dès lors qu'il y a du capital ? Et du crédit ?»⁵⁸. Ces questions rejoignent celles de Marx qui montre, dans le livre I du *Capital*, qu'on ne sait jamais d'où l'argent tire son origine. Mais en même temps, Marx ne fait que démontrer l'inverse. Le *Capital* cherche sans relâche à mettre à jour l'origine de l'argent et du capital, à montrer que le capital provient du vol de la plus-value. A l'inverse, Derrida insiste radicalement sur l'absence d'origine de l'argent : il n'y a d'origine ni vraie, ni fausse, et le capital «travaille tout seul». C'est d'ailleurs pour cela que, le

⁵⁶ *Donner le temps*, p.82.

⁵⁷ *Ibid.*, p.159.

⁵⁸ *Ibid.*

capital ne provenant de rien, n'ayant en fait aucune origine, les catégories du vrai et du faux perdent tout leur sens. Ces questions sont à méditer pour une éthique financière qui verrait la solution de tous les problèmes dans la mise à jour de l'origine de l'argent, d'un «argent propre» contre l'«argent sale», ou l'«argent secret». Elles nous indiquent peut-être aussi, combien il est difficile, même pour un penseur de l'expropriation tel que Marx, de faire le deuil de l'origine, et avec lui, celui de la ré-appropriation. C'est à ce deuil que semble vouloir nous préparer le commentaire de Derrida.

Mais, nous l'annoncions plus haut, ce deuil dépasse celui d'une bonne origine de l'argent : il retentit avec autant de force et autant de radicalité sur la condamnation traditionnelle de la spéculation. Chacun sait à quel point l'Occident chrétien est marqué par la condamnation de l'usure, du prêt à intérêt, et plus largement, de toutes les pratiques purement spéculatives, pratiques auxquelles on reproche finalement d'être non-productives, de pousser la logique du signe, et de son infinie capacité d'imitation, au point de mettre en péril la sphère vitale de la production ou du référent. On a vu combien cette tradition pouvait conditionner le discours de Marx dans sa relégation du signe. Mais il faudrait se demander si l'on n'en trouve pas également la trace dans le discours d'Aglietta et Orléan, discours qui voudrait pourtant à tout prix éviter cette relégation qu'il reproche à toutes les pensées de la valeur.

Pour Aglietta et Orléan, la violence originaire se renforce d'un second péril, celui d'une attitude mimétique. Toutes les observations du comportement des opérateurs s'accordent pour constater une véritable contagion mimétique face aux phénomènes monétaires : «ce qui domine donc, [...] c'est l'activité imitatrice»⁵⁹. La question de la *mimesis*, ou de l'imitation, reste essentiellement conditionnée par le point de vue platonicien. Et ce point de vue est radical : le livre X de la *République* condamne sans équivoque toute activité d'imitation au sein de la Cité. La Cité idéale ne pourrait en aucun cas tolérer cette dégradation ontologique qu'est la *mimesis* : le sensible ou le monde empirique étant déjà en lui-même un *eidolôn*, une idôle, une pâle imitation de l'Idée, ou de l'*eidos* supra-sensible, imiter cette imitation serait reproduire et redoubler cette altération ontologique, et la risquer à l'infini. Car il y a bien, dans la *mimesis*, quelque chose de l'ordre de l'*hybris*. Alors que l'ascension que poursuit la quête philosophique vers les réalités éidétiques est en parfaite harmonie avec la mesure, avec ce point-limite jamais réellement atteint qu'est l'*eidos*, à l'inverse l'activité mimétique qui répète l'altération ontologique est *sans fin* : on pourra toujours imiter une imitation d'imitation, et ce, à l'infini. On retombe ici sur la problématique derridienne de la fausse monnaie. En

vertu de son essence, le signe renferme la possibilité de son imitation, et du même coup, pour le signe monétaire, celle du faux-monnayage. Comment s'étonner alors que le signe monétaire, pôle de toutes les perversions de la *mimesis*, suscite parallèlement, dans le comportement intuitif des opérateurs, une attitude elle aussi mimétique ? Cette «activité imitatrice», qu'Aglietta et Orléan désignent comme un risque ou une menace mortifère, n'est-elle pas impliquée par l'essence même du fait monétaire ? Comment concilier cette idée selon laquelle il faudrait redonner une véritable dignité ontologique à la question du signe, avec par ailleurs, cette condamnation platonicienne de la *mimesis*, porteuse d'une condamnation du signe ?

Si les questions d'éthique financière doivent s'inscrire dans ce projet de redonner une dignité au signe, et à la *mimesis* infinie qu'elle implique, projet qui suppose une rupture véritable avec la métaphysique du propre et de la production, l'éthique financière ne peut alors régler la question de la spéculation par sa simple condamnation morale. Cette question apparaît en filigrane, sans qu'elle soit explicitement thématifiée, à la fin de la première partie de la *Violence de la monnaie*, lorsqu'Aglietta et Orléan appellent à une relecture de la dialectique du maître et de l'esclave : «C'est donc finalement la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave qui fait voir au plus près le sens profond du travail»⁶⁰, mais aussi, auraient-ils pu ajouter, de la violence et de son rapport au temps. Pour que la violence ne se manifeste pas de façon immédiate, pour qu'elle soit productrice de médiations et finalement d'Histoire, il faut qu'elle se déploie «selon un temps tridimensionnel reliant un passé, un présent, un futur»⁶¹. C'est seulement là que s'origine la possibilité d'une reconnaissance, immédiate, par le travail. Aussi peut-on facilement supposer que les crises économiques, générant inévitablement un déchaînement de violence immédiate, soient aussi, très certainement, génératrices de crises profondes dans la représentation du temps. Le symptôme de cette crise dans le rapport à l'avenir, c'est le phénomène de spéculation, forme dégénérée du calcul, qui rend incalculable ce qu'il calcule⁶². C'est ce rapport spéculatif à l'avenir, rapport fondamentalement non-productif, puisqu'il supprime violemment les médiations que sont la production et le travail, qu'il faut tenter de toute urgence de comprendre. Et, une fois encore, n'y aurait-il pas, plutôt qu'une simple coïncidence dans le vocabulaire, une implication ontologique profonde entre la suppression hégélienne des média-

324

60 *Ibid.* p.174.

61 *Ibid.*

62 *Et qui, du coup, se révèle en réalité, comme la vérité du calcul, plutôt que comme sa forme dégénérée. C'est en tous cas le sens de toutes les analyses qui visent à montrer que l'expropriation provient paradoxalement de la maîtrise elle-même.*

tions, ou de la production, qu'implique en un sens la langue spéculative, et cette loi économique selon laquelle toute attitude spéculative est nécessairement improductive ? Une fois encore, une interrogation rigoureuse de la pensée hégélienne du temps, pensée profondément ambivalente, apparaît comme une des tâches théoriques les plus urgentes. Mais elle indique, d'ores et déjà, combien la déconstruction des présupposés métaphysiques entraîne avec elle la dissolution progressive de tous les concepts éthiques. Ici s'esquisse le risque que Nietzsche considérait déjà, à la fin du siècle dernier, comme le plus grand des dangers : celui de renoncer à cette tâche nécessaire par peur d'une dévalorisation des valeurs les plus hautes.

En un sens, la crise du capitalisme pourrait bien risquer de compromettre toute interrogation de type philosophique. Au lieu d'aider à une véritable «analyse des sociétés humaines»⁶³, la crise nous oriente vers cette interrogation : «comment acquérir - ou préserver - la richesse ?», question qui, selon Aristote, est à la base de l'art chrématistique. Aristote prêche, dans la *Politique*, combien l'art chrématistique pourrait conquérir et monopoliser le questionnement, menaçant directement par là l'interrogation proprement philosophique. Si toute réflexion sur le système économique et financier se convertit nécessairement en «comment sortir de la crise ?», alors le discours philosophique devient impossible. Car la question véritable qui se dissimule derrière celle-là n'est autre que la question de la chrématistique : «comment acquérir (ou garantir) les richesses ?». Aussi, prendre le risque d'une véritable pensée philosophique de la crise, revient à faire douloureusement le deuil de toute «sortie» de la crise. Car vouloir sortir de la crise, s'imaginer qu'on peut en sortir, ce serait retomber dans ce «rapport instrumental du sujet à l'économie»⁶⁴. Il faut *vouloir la crise*, vouloir y demeurer, pour qu'un questionnement véritable soit possible. C'est ce qu'a admirablement montré Nietzsche, et à sa suite Heidegger⁶⁵ : vouloir sortir du nihilisme, c'est y retomber plus sûrement. On pourrait aussi montrer que tout le système de Marx vise à vouloir le capitalisme, à vouloir aller au bout de sa démesure. Il semble qu'Aglietta et Orléan, en refusant toute solution au problème qu'ils posent, en semblant *vouloir l'aporie* à laquelle ils parviennent, et en renonçant délibérément à «dépasser» cette aporie, se trouvent pris dans les conditions mêmes du discours philosophique. Leur critique sévère de la «science» économique appelle à un renouveau du questionnement par la philosophie. Car seule

63 *Violence de la monnaie*, p.132.

64 *Ibid.*

65 *En particulier dans son commentaire de Nietzsche in Contribution à la question de l'être, Questions I.*

la philosophie répond à cette nécessaire position de non-savoir qu'implique notre situation économique. Socrate, dans le *Ménon*, voit dans l'épreuve de l'aporie, le début nécessaire de toute attitude philosophique. Comment, par la suite, et dès les dialogues «platoniciens» de Platon, (et non plus seulement «socratiques», comme le *Ménon*), la philosophie va contourner et chercher à dépasser cette position originare de non-savoir, c'est ce que raconte toute l'histoire de la métaphysique, avec comme point culminant le moment cartésien. Mais ce qu'il faut retenir ici, c'est à quel point le livre d'Aglietta et Orléan lance un appel à la philosophie contemporaine. Solidaire de cette attitude de non-savoir, la réflexion économique doit aussi renoncer à toute «éthique financière» : «La particularité du discours que nous essayons d'écrire apparaît *a contrario* clairement : il ne livre aucun principe d'action capable d'ordonner la nécessité d'engagement des sujets ; il ne milite pour aucune attitude [...]. Il nie radicalement que face à une situation donnée on puisse concevoir des règles de choix pertinentes. Au contraire, il se veut entièrement réflexif et abandonne sans appel les agents économiques à la confusion violente»⁶⁶. Penser réellement la crise, c'est l'endurer : c'est endurer l'époque du nihilisme, l'absence radicale de valeurs. C'est donc faire le deuil de tout discours éthique, de tout contenu positif, et de toute certitude en matière d'éthique. Ce n'est certainement pas un hasard si les auteurs de la *Violence de la monnaie*, citent Nietzsche, au bas de cette même page. Aglietta et Orléan citent un passage de la *Généalogie de la morale*, où Nietzsche s'attaque au pseudo «désintéressement» de la connaissance scientifique. Cette démythification de la «connaissance pure» et «désintéressée» est en relation directe avec la fin de tout «savoir positif»⁶⁷ en matière économique. A bien des égards, le discours, ou plutôt le non-discours, des auteurs de la *Violence de la monnaie* possède cette force que réclamait Nietzsche pour l'époque : la force d'endurer réellement le nihilisme.

Mais en même temps, sans cesse, ce geste menace d'échouer dans sa radicalité. Lorsqu'Aglietta et Orléan écrivent que chaque fonction de la monnaie «correspond précisément à ces différents degrés de violence marchande»⁶⁸, ils affirment en un sens un énoncé contradictoire, contradiction qui porte peut-être sur le fond de leur tentative de penser la violence du capitalisme. Comment peuvent-ils, en effet, parler de «degrés de violence»? Si la violence a des degrés, est-ce donc qu'on pourrait la mesurer, en établir une règle graduelle, selon les critères cartésiens de l'ordre et de la mesure? La violence n'est-elle pas, au contraire, cette

66 *Violence de la monnaie*, p.133.

67 *Ibid.*

68 *Ibid.*, p.53.

démessure qui ne se soumet à aucune mesure ? Cet élément sans nombre, ni degré, qui abolit tout calcul rationnel, et compromet tout projet de *mathesis universalis*. Aglietta et Orléan sont en réalité pris entre deux périls. Le premier étant que leur discours, que tout élément discursif d'analyse, s'auto-détruit devant cet objet essentiellement non-mesurable et non-maîtrisable qu'est la violence. Et finalement, que l'impossibilité à constituer la violence en objet, ce qui est peut-être le propre de la violence, paralyse tout discours - car comment un discours sans objet pourrait-il bien se déployer ? Le second péril, c'est que devant la difficulté qu'implique le premier, difficulté qui n'est autre que la nécessité de repenser la structure rationnelle et objectivante des formes traditionnelles du discours, on cède à la tentation de retomber dans un rapport instrumental de maîtrise avec l'objet. Et qu'on espère finalement pouvoir soumettre l'*hybris* économique aux catégories rationnelles de l'ordre et de la mesure.

Si la violence économique doit se dérober au calcul, c'est donc qu'elle doit produire quelque chose qui ressemblerait au hasard, à l'imprévisible, ou à la chance : à toutes ces formes de l'événement qui interdisent l'anticipation et le calcul. Et cet événement imprévisible, ce pourrait être justement le don, cette *hybris* qui déborde le calcul économique. C'est parce que la question du don est au cœur de l'articulation où se croisent la problématique de la maîtrise et celle de l'éthique, que nous choisissons de finir avec elle, et de montrer combien elle nous renvoie à l'impossibilité d'une éthique, autant que d'un calcul.

327

A la fin de *Donner le temps*, Derrida mobilise le concept aristotélicien de *tukhê*. La *tukhê* signifie la chance, mais une chance modifiée et déterminée par l'intention de l'agent. C'est en réalité, pour Derrida, un concept où la chance «est sans cesse re-finalisée [...], régulièrement ré-appropriée par une téléologie»⁶⁹. Ce que Derrida veut dire ici, c'est que la rencontre d'un mendiant, dans cet espace social précis qu'est le Paris industriel et capitaliste que décrit Baudelaire, ne peut être fortuite, et que rien, finalement, n'arrive en économie qui soit le pur produit d'un hasard. Tout semble du même coup calculable, sans cesse récupéré par le cercle téléologique. Et c'est cette calculabilité qui compromet la possibilité même du don : «cette rencontre n'est pas plus aléatoire que l'aumône n'est un don pur»⁷⁰. Derrida ajoute cette précision importante : «Dès lors que l'aumône est réglée par de la ritualité institutionnelle, elle n'est plus un don pur [...]. Elle devient prescrite, programmée, obligée, autrement dit liée. [...] Les lois transforment donc le don ou plutôt l'offrande en justice (distributive) économique [...], en circulation échangiste, voire contractuelle»⁷¹. En un

69 *Donner le temps*, p.169.

70 *Ibid.*, p.170.

71 *Ibid.*, p.175.

mot, légiférer à partir de l'éthique du don serait un geste contradictoire, puisque la prescription, ou la législation, rendrait impossible un don véritable. Au fond, la question que Derrida nous force ici à formuler, plus explicitement qu'il ne le fait lui-même, est celle-ci : Y a-t-il bien une sphère morale qui échapperait à la sphère économique ? Peut-on se situer au-delà de l'économie et de ses lois de l'échange ? La question que Derrida reformule tout au long de son texte, «un don véritable est-il possible ?», dissimulerait peut-être cette autre question : y a-t-il une région de l'être qui puisse échapper à la rationalité économique ? Et peut-on au sein même de la pratique économique, au sein même du calcul rationnel, imaginer une législation qui leur serait supérieure et qui les dépasserait ?

Derrida s'appuie sur le livre IV de l'*Ethique à Nicomaque*, livre qu'Aristote consacre à la générosité, à la prodigalité et à l'avarice, pour montrer à quel point le don est déterminé, et autrement dit calculé et programmé, par le «bien commun». Aussi, si l'éthique implique nécessairement le calcul et la programmation, et si le don suppose à l'inverse l'incalculable et l'absence de mesure, une fois encore, une *éthique* du *don* serait contradictoire dans les termes. En réalité, rien dans la rencontre du narrateur et du mendiant n'échappe au calcul. Sauf peut-être le regard muet du mendiant qui s'emplit soudain d'une dignité juridique, et qui semble faire le procès de toute l'économie : ce regard «accuse, il fait peur, il commence à persécuter comme la loi, la justice, l'ordre impérieux, un ordre venu du dehors de l'économie et devant lequel les deux amis sont à leur tour démunis»⁷². *La violence de la réalité sociale semble être la seule chose qui puisse échapper au calcul*. Elle est même le fondement de toute législation, et de toute prescription morale. Il semble ici que quelque chose existe qui échappe à l'économie : «un ordre venu du dehors de l'économie». Mais Derrida montrera très bien par la suite comment *La fausse monnaie* décrit la récupération de cette menace, de ce furtif dépassement, par le retour du calcul. *La fausse monnaie* serait l'histoire de cette *hybris* : *hybris* de la rationalité économique, qui produit de la violence, mais qui, surtout, récupère sans cesse cette violence dans un mouvement infini de calcul. *La fausse monnaie* raconterait comment l'économique reprend sans cesse ses droits. Quelle place donner alors à l'éthique, ou à une morale qui serait au-dessus de l'économie, si l'économie continue toujours de légiférer en dernière instance ? Peut-on et doit-on penser une éthique qui serait absolument conforme aux lois calculatrices de l'échange, tout en préservant son autonomie par rapport à la sphère de l'économie ? En bref, «un ordre venu du dehors de l'économie» est-il pensable ?

72 *Ibid.* p.181.

Derrida va montrer par la suite que dans l'«ordre» qui semble jaillir du regard du mendiant, et dans le devoir qui appelle les deux amis, tout est déjà, dès l'origine, une affaire de dette et d'acquiescement. Le vocabulaire français porte les marques d'une véritable confusion entre la sphère de la justice et celle des échanges : on dit «acquiescer une dette», comme on dit «acquiescer un accusé». On parle indifféremment de «devoir» et de «dette morale». Derrida joue sur la polyphonie des termes, et laisse entendre par là, après Nietzsche, combien l'idée d'une sphère morale pure, pure de tout calcul rationnel, serait une idée illusoire. Derrida rejoint ici l'idée nietzschéenne, celle que développe aussi Aglietta et Orléan, d'après laquelle le lien social ne serait pas fondé sur un don originaire, mais sur la dette, l'affrontement violent entre créanciers et débiteurs : «en tant qu'amis, ils ne sont pas seulement endettés à l'égard du pauvre, *ils se doivent l'un à l'autre* [...]». La comparaison de leurs offrandes respectives est donc l'élément même de l'histoire - comme s'ils se donnaient, se faisaient l'offrande l'un à l'autre, l'un *pour* l'autre : comme si le pauvre, la loi, le tiers n'étaient aussi que la médiation autant que la condition de leur échange, en vérité d'une surenchère, d'une compétition ou d'un potlatch⁷³. Derrida met ici à jour cette idée essentielle : l'idée que toute législation morale, - «le pauvre, la loi, le tiers» -, serait condamnée, dans le système capitaliste en tout cas, à devenir un relais et même un stimulateur de l'échange et de la spéculation.

329

Ce qu'il faut parvenir à penser, c'est que c'est dans le calcul lui-même que se prépare la possibilité de la crise. La crise étant ce moment où l'*hybris* n'est plus maîtrisée, et où la violence se déchaîne à nouveau, dans un retournement qui rend finalement possible l'inscription d'une finitude et d'un don authentique. Derrida montre qu'on ne *donne* que de la *fausse* monnaie, qu'il n'y a d'événement que si l'on donne une monnaie incalculable, aux effets imprévisibles : «on ne donne jamais de vraie monnaie, c'est-à-dire une monnaie dont on présume qu'on peut en calculer les effets, avec laquelle on peut compter, et conter d'avance les événements qu'on en escompte»⁷⁴. C'est finalement la fausseté de la monnaie, et la possibilité même du don, qui expliquerait que l'économie se dérobe au calcul et à l'anticipation.

Le don partage avec la violence son irréductibilité au calcul et à la maîtrise. Il manifeste à la fois la puissance de calcul de l'économie, et la ruine du calcul que cette puissance prépare. Et c'est seulement à partir de cette contradiction profonde, qui porte en elle le bouleversement de tous les concepts éthiques dominants, ou la dévalorisation des valeurs les plus hautes, que les questions d'éthique financière peuvent s'emplir d'un contenu véritable.

⁷³ *Ibid.*, p. 184

⁷⁴ *Ibid.*, p. 199.