

Qu'est-ce que la morale ?
La morale contre les valeurs

Carnap disait qu'en logique il n'y a pas de morale. L'inverse est également vrai. On a pourtant toujours cherché à faire de la morale un système, en lui inoculant une cohérence, une complétude, une décidabilité. Or, comme la démonstration de non-contradiction d'un système moral est impossible tandis que l'axiomatisation de la morale n'accouche d'aucune déductibilité, on tenta ou bien à la manière stoïcienne sa réduction à une physique elle-même alambiquée, ou bien sa réalisation, ce qui a toujours eu pour effet de la dissoudre dans la casuistique.

Une option d'emblée refoulée aurait été au contraire de l'outre-saturer, d'atteindre à cette contradiction fondamentale : (i) une axiomatique a pour finalité d'abolir tout jeu — tout je, — dans ses rouages ; (ii) la question morale ne peut être complètement séparée de la question de la liberté. Mais quelle est la contradiction réelle sous le paradoxe ?

Nous avons en effet tendance à envisager les actions morales comme un type particulier de liberté. Nul ne niera qu'une action n'est vraiment morale si elle n'est pas farouchement *autonome*, et pourtant, c'est ce point qui mériterait d'être discuté.

Il est vrai que par sens moral *je* m'abstiens de telle ou telle action, je m'enjoins à tel ou tel comportement. La loi alors peut-elle être morale ? Mon droit étant le pouvoir que j'exerce légalement sur autrui tandis, la loi se contente-t-elle de me *dire* le pouvoir qu'autrui a sur moi ? Il semble alors hasardeux d'affirmer que la dimension morale inscrite dans certaines lois relève encore pleinement de la morale. En s'accapant la morale, le droit l'altère. La morale est-elle pour autant une loi non écrite ?

Une première remarque : la galanterie, qui n'est pas inscrite dans la loi, tout autant innerve un certain nombre de mes faits et gestes. Voilà pourtant une extension bien chancelante à l'adjectif « moral », que d'attendre que tout le monde passe à table pour asséner le premier coup de fourchette. Néanmoins il y a dans la politesse, la galanterie et toute ces conventions une manière de souligner les rapports de force en les inversant. Donner la priorité à une femme ou un vieillard quand on est un homme dans la force de l'âge, c'est montrer sa domination en l'abdiquant. Tout le monde connaît les lunettes de soleil de Barthes. Dans la galanterie plus précisément, et qui est une forme outrée de politesse, la crise n'est pas abolie, elle est simplement éludée (*hypo-krisis*). On ne sera alors guère étonnés que ces gestes et ces paroles soient mieux répandues parmi les dominants. Les dominés sont-ils pour autant dénués de morale ? Certes non, et la galanterie, la politesse sont évidemment une parodie du sens moral authentique, dont ils pervertissent la nature, souvent pour se substituer à lui. La morale ne consiste pas, ne peut consister en une inversion provisoire des rapports de domination, sans cela elle serait à l'adresse exclusive des dominants. Mais notre époque, proprement obsédée par la question de la domination, ne peut le voir. Si la morale n'est ni dans le droit ni en dehors de lui, c'est qu'elle ne concerne pas les rapports de pouvoir en tant que domination interindividuelle. La question revient alors : où est sise la morale si elle n'est ni écrite ni coutumière ?

Il y a néanmoins quelque chose d'artificiel dans cette séparation nette que l'on opère entre morale et droit. Il n'est sans morale guère aisé d'évaluer la légitimité du légal, si bien que sans morale point d'ordre ni de révolte. Qui dira que le droit d'un pays doit être entièrement isolé des questions morales ? Est-il toutefois pour cela besoin de critères transcendants ?

Je tenterai de montrer qu'un regard moral (différent de moralisateur) sur les sociétés, transcendantal plutôt que transcendant, est possible. C'est pourquoi dans ce texte je répondrai à mes amis de gauche et l'objection qui se présente déjà à la pointe de leurs lèvres, comme d'ailleurs je rappellerai aux militants politiques que « valeur » est un mot

de droite.

Par « morale », on peut en effet entendre (provisoirement) une organisation sociale telle, que ses structures ne prospèrent pas au détriment des agents, structures qui deviendraient alors les éléments morbides de leur propre déliquescence. Mais contrairement à ce que j'ai longtemps cru, cette définition, trop machiavélique, peine à répondre complètement à la question *qu'est-ce que la morale ?*

Le problème auquel se heurte le philosophe est d'abord de méthode. Aveuglé par le caractère prescriptif de la morale, il s'ingéniera à découvrir cette prescription au cœur du projet moral, oubliant que s'il en restait prudemment à une description quasi ethnographique, la diversité des éthiques empêcherait toute intuition de cette prescription singulière. Cela ne signifie pas qu'il n'exista pas du judiciaire à la racine de toutes ces éthiques, mais cela veut dire que cette racine ne peut être elle-même prescriptive sans exclure un trop grand nombre d'*ethoi*. Il ne faut *a contrario* pas comprendre que tout ce qui se prétend moral l'est *ipso facto*, mais la prudence voudrait qu'on admît d'abord que les éthiques adoptées par les hommes ne le furent pas sans quelque raison.

Toujours au titre de la méthode, notons encore la difficulté que nous éprouvons à distinguer l'éthique de la morale, ou plutôt, puisque cette différence n'est pas historiquement située, à lui en trouver une. La plupart du temps, la philosophie professionnelle s'en sert pour distinguer morale théorique et *praxis*, et il y a en effet nécessité de séparer ce qui est attendu des actions des citoyens, de ce qui est strictement de l'ordre de la morale, mais par où passe la frontière ne me satisfait pas. Pour le dire vite, les organisations sociales ont toujours commandé des actions, et les commandent encore, sans qu'aucune motivation morale ne soit engagée. Ces actions sont parfois amORALES ou immORALES mais pas pour autant nécessairement sans fondement. Qu'une société interdise le meurtre en s'appuyant seulement sur l'interdit et la menace, ne rend pas illégitime cet interdit. Qu'une autre pratique la peine de mort ne fait pas en soi de cette société une société moindre, à condition, comme je l'ai indiqué plus haut, que les structures ne prospèrent pas au détriment des agents. C'est ce qu'on peut appeler *lato sensu* le droit. D'ailleurs, ni l'intervention de la morale n'améliore le rendement de l'interdit ni l'absence de morale ne diminue la légitimité de la décision politique. Mais si le droit peut très bien se passer de morale en s'appuyant par exemple sur les corps constitués, le droit se trouve parfois renforcé par la morale quand il s'aligne sur elle. Cet aspect est décisif : la morale n'enlève rien au droit, mais peut lui apporter beaucoup quand elle ne veut pas simplement dire « les valeurs » (*i.e.* la coutume).

Nous avons toutefois laissé en suspens une question d'importance : pourquoi coexistent-il plusieurs morales, ou plutôt plusieurs éthiques ? La première réponse qui se présente spontanément à l'esprit est que cette pluralité est liée à une autre : les tribus, les nations, les communautés animistes, monothéistes, polythéistes, socialistes, libérales, induisent que les individus s'y comportent différemment. Pour faire fond sur notre précédente remarque, de petites organisations politiques ont moins besoin de la force de la morale. Cette nécessité vient plutôt avec les grands ensembles humains quand ils ne souhaitent pas recourir au seul autoritarisme. On peut d'ailleurs envisager les grandes idéologies communistes et socialistes comme une tentative pour stabiliser de grands ensembles, et l'idéologie libérale comme l'économie (*sic*) de cette recherche, avec son déplacement inévitable de l'action étatique, du social vers le répressif. Mais de petites organisations peuvent très bien avoir besoin de la caution de la morale, par exemple quand elles sont menacées ou concurrencées par d'autres organisations (ce qui exhorte à croire la comparaison possible). Ajoutons à cela qu'il y a des moments différenciés : la proscription du meurtre, si courante en temps de paix, saute comme un bouchon de champagne au moindre conflit armé, même civil. Quel dirigeant politique ne s'est pas

offre le plaisir de fusiller ou de mutiler des manifestants ?

Les éthiques, éthiques sans morale ou éthiques de la morale, sont aussi des éthiques de classe. Qu'on le veuille ou non, la morale n'est pas exactement la même qu'on soit ouvrier ou rentier. Je voudrais d'ailleurs dans les lignes qui suivent rapprocher l'intuition séminale de Goody et Watt sur le rôle de l'écriture, et le travail de la sociologie. Il est évident, si l'on comprend Goody, que la petite religion tribale de Mahomet, quand elle se mit à rédiger ses prescriptions, n'était pas prête à devenir religion universelle. L'universalisation de prescriptions tribales par le truchement de l'écrit induit une contradiction majeure entre prescriptions contextuelles et la décontextualisation propre à l'écrit. De même, on peut s'interroger à bon droit sur le caractère narratif des Evangiles, plus encore que sur l'exactitude de leur contenu.

Goody toutefois ne semble pas percevoir que la casuistique qu'il voit partout à l'œuvre dans les sociétés sans écriture, est encore largement véhiculée par les classes populaires. Or, s'il est certain que la bourgeoisie a su s'accaparer l'écrit, le niveau d'alphabétisation et d'éducation de nos sociétés rend suspecte la seule supposition d'une trop inégale répartition de l'écriture parmi les classes. Que la bourgeoisie s'appuie sur la rationalité de la discursivité scripturale est un fait peu contestable, qu'elle le fasse contre les morales populaires en est un autre. Il suffit d'avoir lu Kant une fois dans sa vie, pour s'être fait cette remarque : « il n'y a qu'un bourgeois pour rédiger une telle morale ! »

Mais que font les classes populaires de leur côté ? Sont-elles indifférentes à cette morale des dominants ? Pour une part oui, possiblement, mais je crois aussi qu'elles développent largement leur morale en opposition à ceux qui les dominent, et j'ose dire que cette morale populaire est plus authentique et originaire quand et seulement quand elle se construit contre une domination à la fois impersonnelle et précise, que je nommerai dans quelques lignes.

Auparavant, je voudrais dire que si elle est plus authentique, elle n'est pas totalement originaire. Là encore, le tropisme de la domination infléchit le sens moral, lui confère une destination. Néanmoins, l'expérience négative de la domination met en relief un aspect particulier de celle-ci, que je vois partout à l'œuvre dans la constitution de la morale. Il s'agit de la *domination économique*, et c'est un cliché que je crois fondé, que les « pauvres gens » possède parfois un sens moral plus développé, pour peu que la misère ne les touche pas de trop près.

C'est donc peu dire que je m'oppose à tout ce qui ressemble de près ou de loin à une morale rationnelle à prétention universaliste. Je n'ai pas de railleries assez acides pour cette entreprise d'avance condamnée. Bien sûr, je salue la manière dont Kant a su écarter le calcul de l'agir moral, mais il est allé chercher dans la raison sa matière, alors qu'elle serait selon moi mieux logée dans son esthétique transcendantal (ou plutôt dans une autre esthétique transcendantale).

Kant, quoiqu'encore trop cartésien, aurait en effet rétorqué à l'hypothèse du train fou, que l'utilitariste manque de psychologie. Supposez en effet qu'un groupe d'hommes travaille à cent mètres d'un train fou qui fonce sur eux, tandis qu'un homme isolé, à cinq cents mètres de là, sur une voie parallèle, et qui n'a lui aussi rien vu venir, serait irrémédiablement percuté si vous aiguilliez le train vers lui. Que faut-il faire ? Certains aiguilleraient le train vers l'homme seul, d'autres non. Je vais tenter d'expliquer pourquoi cela relève des mêmes causes...

Imaginez maintenant la situation inverse : désormais le groupe d'hommes est à un demi-kilomètre, et l'homme seul tout près d'être percuté : je pense que vous aiguillerez le train vers ceux-là. Ils sont maintenant équidistants ? Vous ne feriez probablement rien, qu'importe que le train se dirige vers le groupe ou vers l'homme seul. Votre action sera paralysée par le fait que cette situation elle-même n'est pas réelle, quand bien même elle se déroulerait dans la réalité. Le réel, c'est le lieu de l'action. Dans la première hypothèse,

vous aiguillez le train vers les cinq hommes non parce que c'est plus ou moins rationnel, non plus parce que des modules de votre cerveau commandent votre décision, mais parce que c'est là la seule prise que vous ayez sur le réel : retarder (retarder voulant ici dire : remettre à autrui).

Ou bien encore : vous ne faites rien parce que (et cela invalide par la même occasion la question du gros homme sur le pont) c'est une contradiction que de précipiter ce qu'on redoute.

Leurre qu'agite cette célèbre expérience en pensée dans sa forme originale, comme tant d'autres consiste à suggérer qu'il existerait des principes moraux inconditionnels et *a priori* (dont les schèmes conséquentialistes sont sans le reconnaître toujours). Bref, une belle morale bourgeoise. Poser au préalable la question de la réalité de l'action morale (c'est-à-dire de sa simple possibilité) aurait pourtant changé beaucoup de chose. Que fallait-il faire ? Il fallait ne pas faire advenir. Or, c'est là que la philosophie suffoque : elle confond moralité et déontique. Je veux dire que *la morale est judicative sans être prescriptive*. C'est d'ailleurs ce que devrait sous-tendre l'expérience en pensée du train fou : parce que la situation est d'emblée immorale (une comptabilité de la mort), et parce que vous êtes sommés d'agir, ce qui est amoral (et si je pense pour ma part que vous resterez interdits), vous voilà en situation de choix rationnel (régime intellectuel préféré de la bourgeoisie) et non plus seulement de délibération morale. La morale ne prescrit pas à l'être ce qu'il doit être — jamais. Ce en quoi il est important de distinguer sans les séparer, valeurs (morales) et (valeur de la) morale.

A quoi sert alors la morale si elle ne se présente pas sur le mode impératif ? Comme je l'ai suggéré très tôt, je pense que la morale est utile à la société dans son ensemble bien plus qu'à l'individu lui-même. Plus exactement, je pense que la morale permet à la société d'évaluer les individus et aux individus de juger la société, ce qui induit qu'elle n'appartient vraiment ni à l'une ni aux autres. Elle règle le conflit agent/structure, ou plutôt elle est la régularité que peu prendre localement ce conflit. Elle les lie dans une eschatologie. Mais je crois que toutes les discussions quant à l'*ethos* individuel semblent manquer leur sujet. Il n'y a d'acte moral que par le truchement d'individus, mais ces individus ne sont justement qu'un truchement, ce pourquoi il est important que la morale soit traduite en droit... mais sans excès.

Si la loi vous oblige, votre geste n'est plus moral. La part d'intériorisation pour l'individu de la loi morale, loi non écrite mais lisible depuis le droit écrit, est un rouage important de la société. Comme me l'avait enseigné un professeur, le bon citoyen est celui qui fait *plus* que ce qu'exige le licite. Il faut donc que ce plus soit exigible sans être exigé. Ce mot, *exigible*, nous éloigne sensiblement du thème de la liberté du sujet. Si les individus intériorisent en effet la morale, c'est qu'ils pensent confusément être leurs actes (prétendre que nous sommes nos actes pour en faire une philosophie est une platitude déguisée en pensée). Tous les individus pensent qu'ils retireront une valeur pour eux-mêmes de leurs actions morales. *Il faut donc que la morale possède une valeur propre*, voilà le point de départ véritable de ma réflexion. Pour ne rien cacher de ma pensée, j'ai dit plus haut que la morale n'était pour moi pas un fait de la rationalité, même si elle peut être rationalisée ; je pense en outre qu'elle n'est pas non plus un fait purement sociologique, médiologique, ou que sais-je encore. Je pense qu'elle est un fait phénoménologique. Ou plutôt je pense que la morale est éminemment rationnelle, médiologique et surtout sociale, mais qu'elle est d'abord phénoménologique. Elle est dans mon langage une « surface », ce que Kant appellerait volontiers une synthèse *a priori*, en ce que la morale géométrise l'intuition et la logique, les *confond* dans un à-plat pour le langage.

Mais je ne veux pas ici revenir sur ce qui m'a coûté tant d'énergie et de lignes dans *Surfaces*, je demande donc au lecteur de simplement, charitablement me suivre quand j'avance qu'une surface, phénoménalement, et *de facto* dans la définition nominale que j'en

donne, *une chose et la négation de cette chose*. La morale est une telle surface. Voici ce que j'écrivais dans *Surfaces* :

Nietzsche, à un moment de son analyse généalogique, fit assez sournoisement remarquer que la monnaie n'est pas un symbole de la valeur. La monnaie *est* la valeur ; c'est bien plutôt la morale, comme ensemble de valeurs, qui est un symbole de la monnaie. Nous choisissons cet argument pour sa dimension matérialiste. Peut-on alors concilier le matérialisme de cette proposition avec les préconçus qu'elle prétend saper ?

Ne pouvons-nous pas dire que toute morale commence par rejeter la valeur de l'argent ? D'ailleurs, toutes les « morales » qui ne procèdent pas ainsi ne finissent-elles pas invariablement par légitimer une forme de violence ? — voyez Nozick. Les grandes morales commencent toutes par dire : p.-p, *i.e.* la valeur n'a pas de valeur. Remarquez que nous pouvons ici nous risquer à une analyse de concepts : il ne s'agit pas, comme pour le savon sans savon, du rapprochement du substantiel et du fonctionnel, mais d'une contradiction pure et simple. Il est vrai cependant que la fonction de cette contradiction est de substantiver quelque chose. Quelque chose qui sera *de l'économique et la négation de l'économique*. La minuscule prétention de la conjonction de coordination arme la négation dans la métaphysique de la morale du pouvoir de dérober à l'argent sa valeur. C'est le geste inaugural d'un *transfert*. Une société semble en effet avoir besoin de l'économique pour le nier. Sans économie, pas de négation de l'économie ; mais une société qui ne nie pas la valeur de l'argent est au mieux amoral. Les civilisations sont pour une part, parfois congrue, fondées sur l'économie par l'opérateur de la négation. Si la morale est valeur (nombre) et négation du nombre (qualité), alors ce qui est nié est une valeur nombrable en faveur d'une valeur indénombrable ; la relation toute négative qu'entretiennent les valeurs morales avec la valeur nombrable est justement que les valeurs morales n'ont pas de prix. Ici commence, avec cet usage bien compris de la négation, la philosophie morale. La morale est surface en tant que thématization de la monnaie (faisant *ipso facto* de la monnaie la thématization de la *promesse tenue*).

L'acte moral ne se définit pas par une quelconque contrainte, mais par une double contrainte. C'est même la désirabilité que recherchait en vain Durkheim dans le fait religieux : la valeur prise sur la Valeur, sur l'argent, et non sur le sacré. Ce court extrait a donc déjà en quelque sorte tout dit, mais l'on peut discuter de ses implications.

La première chose qui frappe à la lecture de ces lignes, est que la genèse de la morale possède deux moments : l'un négatif, l'autre positif. Le moment négatif est un moment de (dé)négation, le moment positif un moment d'affirmation. Il y a donc un premier moment négatif de rejet de la valeur monétaire qui est en même temps un inventaire des gestes analogues dans la vie quotidienne, puis un moment positif où (la valeur monétaire pleinement transférée) la morale cherche à produire une éthique, c'est-à-dire à valoriser de nouveaux comportements. Ce faisant, elle s'éloigne très souvent sans s'en apercevoir de son axiologie initiale. Je crois que c'est une des raisons pour lesquelles les morales, de par le monde sont si diverses (ce à quoi il faut ajouter les prescriptions usurpant l'adjectif).

La philosophie s'est beaucoup intéressée au second moment, d'édiction régulière, alors que le fait économique est manifestement premier. Premier mais pas antérieur. Rappelons que ma démarche est assez proche de celle de Goody, où la question est : que change la monnaie à la morale ? Or, je dis qu'elle la constitue, fait passer l'homme de l'éthique à la morale. De la même manière que l'écriture autonomise la morale, la libère de la casuistique (pour le meilleur et pour le pire), la monnaie l'hypostasie, distingue ce qui a de la valeur de ce qui est valeur. Toutefois, tandis que l'écriture favorise la création d'une morale autonome, la casuistique colle au plus près de la morale dans ce qu'elle a de native, où chaque action est évaluée à l'aune du seul critère pertinent : la dénégation de la valeur de l'argent. C'est en cela qu'une action est morale : elle coûte.

C'est pourquoi encore je ne suis guère impressionné par le spinozisme, que je vois comme une régression, une restauration des origines. On voit d'abord mal où pourrait s'animer le droit dans cette philosophie, ce qui prouve par ailleurs que le droit a besoin de morale. Je pense pour ma part qu'une réflexion sur le caractère immanent de la morale serait plus pertinente ; or, pour sortir tour de suite de cet oxymoron (morale immanente), il convient d'accepter l'idée selon laquelle *la morale est immanente à la monnaie par l'opérateur*

de la négation (ou : la morale comme dénégation de la valeur monétaire).

C'est en effet toute la question des valeurs qui est engagée dans ce problème : comment penser une morale qui ne fasse appel à la transcendence des valeurs ? Les valeurs semblent toujours venir informer l'Être sur ce qu'il doit être, c'est vrai. Mais de quelles valeurs parle-t-on ? La Liberté ? Le Bien ? La Vérité ? Dieu ? L'Homme ? La Miséricorde ? D'où tirent-elles à la fin leur valeur, ces valeurs ? Quand on les observe de près, elles font système, chacune alimente l'autre de son aura propre, mais il est impossible de trouver dans ce monde et non dans quelque ailleurs, une origine, une source première de valeur pour elles. Or, Nietzsche avait raison, il n'existe qu'une seule valeur objective dans ce monde : la monnaie. Qu'on le veuille ou non, la valeur ne se répand pas comme la grippe. Les pièces dans votre poche ne vous font pas une belle jambe. La seule manière de retirer la valeur de la monnaie, c'est de la nier par un acte farouche de *volonté*. Pour y parvenir, point de salut : il faut agir en conséquence. « Rendre à chacun son dû » a en effet quelque allure de moralité minimale. Dispenser quelqu'un du remboursement d'une dette à son endroit a de l'allure — tout court.

Selon ce critère, il est alors aisé de distinguer les actions authentiquement morales, relevant du premier moment négatif, des actions morales ajoutées en seconde instance et comme par abus de langage. Aider une vieille dame à traverser la rue est sans doute très urbain, ce n'est pas pour autant une action morale. Mais ce peut-être un signe de moralité, c'est vrai. C'est d'ailleurs ici que l'on voit combien la morale bourgeoise singe, dénature et dévoie la morale. Je dirais même avec malice : comme elle la met à profit. Mais l'on peut aussi noter la légitimité de ces prescriptions que j'ai rapidement qualifiées d'usurpatrices, et qui consistent à demander au fort d'abdiquer sa puissance au profit du plus faible. La galanterie n'est pas intégralement un scandale de misogynie, même si elle reflète le masculinisme de la société ; reste que ce ne sont pas des actions morales, et qu'il est aisé pour des dominants, une fois l'éthique constituée, une fois chargée de valeur morale, de l'utiliser pour légitimer un ensemble d'actions relevant du droit ou de la coutume et qui ne servent en dernier lieu que leur propre domination.

A ce moment de notre réflexion peut s'organiser le point de contact entre le droit et la morale. Dire de cette dernière qu'elle est l'économie (qu'elle lui est identique) et la négation de l'économie (son contraire) est programmatique pour le droit. Cette expression signifie : *juguler les puissances de l'argent*. Un simple exemple, à mon avis éloquent : le vol. Il existe partout des lois pour l'interdire, alors qu'il est une aubaine économique. Un même objet vendu plusieurs fois, c'est de la valeur économique servie sur un plateau. Bien sûr, on peut objecter que la confiance est nécessaire à l'économie ; je dirais plutôt qu'elle est nécessaire à la société et que pour une économie chimiquement pure le vol est bien meilleur que la confiance ; mais l'interdit du vol agglomère à l'économie la nécessité de sa dénégation. C'est en cela qu'il est éminemment moral.

Voyez pour mieux vous en convaincre toutes les réformes menées avec le souci de renforcer l'économie. Elles sont presque toutes perceptibles comme immorales, et sont pour la plupart loin de renforcer la confiance des consommateurs et des salariés. Plus elles sont efficaces économiquement, moins elles sont morales. Cela semble presque aussi évident que des vases communicants.

Toujours est-il que la morale, on le voit, ne prescrit rien. Cela, c'est le droit qui s'en charge. La morale détermine la valeur des actions et partant du droit. C'est une *instance d'évaluation, qui laisse l'individu relativement indépendant* par rapport à elle. La morale postule toujours en effet que toute action menée pour le seul enrichissement personnel, si elle n'est pas mauvaise, est sans valeur. Ici un philosophe habile pourra articuler la liberté individuelle à cette nécessité de la dénégation de la valeur économique, je m'intéresserai pour ma part à un autre aspect de la discussion, à savoir le rôle de l'égalité et sa

concurrence avec la morale dans la constitution du droit.

Pour un homme de gauche, aucune valeur ne doit informer le droit. « Pas de transcendance » est son cri de guerre. La seule variable acceptable lui semble l'égalité comme condition de possibilité du droit. Je ne suis pas hostile à cette idée. J'en souligne néanmoins le caractère profondément abstrait. D'ailleurs, les chantres de l'égalité à tout crin savent que le droit parvient toujours s'extirper de ses conditions de possibilité. La question de l'égalité est une question d'équilibre des droits, mais même dans la situation contrefactuelle d'un équilibre parfait, il est aisé de constater que l'argent, outrepassés certains seuils de thésaurisation, se transforme en pouvoir, en droits supplémentaires, tout simplement parce que la loi ne régleme pas tous les aspects de notre vie, qu'une certaine marge de manœuvre, appelée très diplomatiquement « libertés individuelles », nous permet de nous placés nous-mêmes en tant qu'hommes et femmes sur les marchés. Il faut un fort sens moral pour ne pas se vendre — le sens moral étant ce sens supplémentaire à nos sens, sens social, qui sait saisir sur la valeur monétaire la valeur de nos actes. Je ne nie bien sûr par la prédominance de l'égalité pour une constitution du droit juste, je nie seulement sa nature de cause nécessaire et suffisante. La complétude de l'égalité, aussi difficile que cela puisse se dire à gauche, c'est la morale.

Il y a une autre raison à cela, mais qui demeure connexe. Une raison plus psychologique. Il suffit d'avoir quelque expérience de la vie en communauté pour connaître que les citoyens sont spontanément prêts à abdiquer leur intérêt propre s'ils constatent, ou croient constater que la situation semble convenir au plus grand nombre. Cette grégarité est renforcée selon moi par le fait que de toutes évidences, les personnes, surtout modestes, ne cherchent pas tellement à profiter des possibilités offertes par la société pour leur enrichissement. Cela, c'est déjà une mentalité de bourgeois. La plupart des gens veulent simplement être heureux. C'est aussi ce qui explique le faible nombre de transfuges de classe, et le désarroi des réformateurs de l'école. Il existe un schisme tel dans les aspirations de classes, que l'égalité des chances elle-même ne suffirait pas : il faut des organes régulateurs pour raboter cette domination (essentiellement économique) qui revient comme le pétrichor. Il faut donc injecter dans le droit un peu de ce sens moral qui fuit des classes aisées, pour protéger ceux qui seraient tentés de placer sur les marchés et à n'importe quelle condition leur force de travail, voire leur corps. C'est d'ailleurs le seul ruissellement connu, la vénalité des fortunés n'étant pas pour peu dans la sobriété et la *médiocrité* intériorisée des classes laborieuses.

Mais qu'on ne m'accuse pas de romantisme misérabiliste : il fait peu de doute que si les gens très riches ont plus de difficultés à se comporter vertueusement, ceux trop pauvres ne le peuvent tout simplement pas. Comment dénier la valeur de ce qu'on ne possède pas ? La moralité suppose un certain confort matériel, et puisque nous en sommes à ces considérations, il me semble que ce n'est pas seulement parce que le possédant est possédé parce que ce qu'il possède que le riche est moins moral, mais parce que plus on est riche moins l'acte individuel pris singulièrement revêt de valeur relative, ou plutôt plus l'acte moral, pour être authentique, devient coûteux. Quand démontrer sa moralité se chiffre en millions, on devient plus athée — mais comme dans l'évergétisme, les riches possèdent en contrepartie aussi le monopole des grandes actions morales (et au fond les moins coûteuses, puisqu'elles ne remettent pas en cause leurs conditions de reproductibilité matérielle). Cela tendrait d'ailleurs à expliquer pourquoi les classes moyennes, volontiers donneuses de leçon, sont si morales. Reste qu'une société doit mettre en place des systèmes de rétribution symbolique à la moralité, pour équilibrer le poids de la machine économique dans les choix des agents. Mais s'imaginer, comme Platon, que la rétribution symbolique peut faire fonctionner la société sans la monnaie, c'est ignorer que le capital symbolique ne peut-être un capital s'il n'a à sa disposition rien à symboliser.

Puisque nous évoquons Platon, il faut peut-être aborder un point terminologique : vertu, vice, Bien et Mal... Pour ma part, je ne l'utilise qu'au titre de la facilité — et un peu par coquetterie. Mais on pourrait être enclin à considérer que la dénégation de l'argent est le Bien — si l'on tient à ce mot. Néanmoins, le Bien ne pouvant contenir une parcelle de mal m'a-t-on dit, cela ne serait pas rigoureux, puisque le Bien serait un composé de Bien et de mal, ce qui semble hasardeux. On pourrait toutefois considérer que le mal n'étant pas ici *nihil privativum* mais *nihil negativum*, n'étant rien il ne touche pas à la pureté du Bien. Mais quel *imbroglio*...

Pour ma part, je dirais avec un peu de culot que la morale se situe par-delà bien et mal. Il faut prendre l'expression antique « restituer un dépôt » comme une précision à cette autre, « rendre à chacun son dû », qui a le défaut majeur de faciliter les effusions philosophiques sur l'égalité arithmétique ou géométrique, et puis, très vite, sur le mérite. « Restituer un dépôt » a ce mérite, justement, qu'elle précise bien le cadre de ce dont nous parlons. Nous discutons d'argent. Le sens trivial de « matérialiste » est plus savant que son sens savant.

Pas de mérite. Pas de ressentiment non plus des faibles contre les forts, tout simplement parce qu'enfermés dans des structures légitimantes comme nous le sommes, il n'y a ni faible ni fort, mais seulement des dominants et des dominés. Ce qu'on loue dans l'agir d'un individu, sa moralité, n'est pas sa valeur propre, son mérite, mais qu'à la lettre il *fait* le bien. Le bien est inchoatif. Il est toujours privé de lui-même. Une société est, pour une part, structurelle : avec sa monnaie, ses institutions, ses lois, elle est aussi structurante — certes. Mais elle est aussi, pour une part, métaphysique, elle secrète cette morale qui irradie sur un plan phénoménal l'ensemble du social.

Cette métaphysique, pour le dire d'un mot, c'est la confiance. L'interdit du vol, c'est l'injonction de la promesse faite. Le maïs que tu me donnes pour nourrir mon bétail, je te le payerai en bestiaux *plus tard*. Les plantes et les animaux transfigurées en monnaie, induisent la nécessité de la parole donnée. Donc de la confiance. Et cette confiance n'est possible que si la valeur contenue dans la monnaie peut être transférée à la promesse. Car pour tenir sa promesse il faut tenir à elle. Il faut en somme lui accorder de la valeur. Or, cette valeur, elle est toute entière contenue dans la valeur monétaire qu'elle représente dans la transaction économique elle-même — et nulle part ailleurs. C'est pour cela que la morale n'est pas seulement une dénégation de la valeur économique : elle est l'économique et la négation de l'économique. Ensemble. En même temps. De la même manière que la minijupe est disposition et mise à disposition de sa sexualité, la monnaie est fondée sur elle-même en ce qu'elle matérialise la confiance contenue dans toute transaction — cette confiance lui est donc à la fois intrinsèque et extrinsèque, nécessaire et identique.

La question du transfert de valeur est ainsi l'enjeu de la morale quand elle entre en politique. Comment exercer la force radiative, qui conduira la valeur monétaire à se déposer sur toutes sortes de prescriptions morales ? A ce stade de la discussion, il semble en effet évident, et peut-être problématique à certains, que la peine de mort, l'avortement, la protection des minorités sexuelles et religieuses, etc., ne soient pas des questions morales. D'un autre côté, il faut reconnaître que nous avons redonné toute sa force à l'argument moral, quitte c'est vrai à restreindre fortement son champ d'action. On ne peut plus dire cela est une question de morale de tout et n'importe quoi, mais on ne peut non plus dire : cela n'est qu'un argument moral. Renversons la question : de ce que nous savons désormais, n'est-il pas étonnant que toutes ces grandes questions nous apparaissent si naturellement politiques *et* morales ? Comme des promeneurs sur la plage, découvrant dans le ressac un objet incongru, nous voilà nous interrogeant : comment a-t-elle pu arriver *jusque-là* ?

Il me semble d'abord, qu'une opération tout à fait particulière est à l'œuvre :

l'axiomatisation du discours. Il est en effet très facile de faire d'une prescription telle que « rendre à chacun son dû » un genre de règle dont la portée ne serait bornée que par les ressources de la poésie. Pourtant, le vol est couramment admis, sous la forme de l'expropriation, de la plus-value, de l'impôt... et toujours pour des raisons économiques. Selon le contexte, le vol est appelé vol et est prohibé (le voleur de pâtes), ou appelé dividendes et (comme les voleurs ne volent pas les voleurs) défiscalisé. D'où vient alors qu'on considère le vol comme immoral ? Il y a de toute évidence vol et vol : l'impôt progressif est moral, la plus-value est légale. La morale et l'économie dégradent tout aussi facilement la propriété en possession ; comment Kant s'y est-il pris, pour rendre à l'inverse immoraux tous les vols ?

Ici les choses se torsadent bien : ce n'est pas le vol qui exemplifie la maxime kantienne, c'est l'axiome qui est un élément tiré d'un exemple choisi (un certain type de vol). A la racine du vol se trouve le problème de la confiance, nous l'avons dit. Son interdit remplit le vol de la négation de l'impératif économique. C'est pour cela que l'exemple du mensonge vient naturellement après ou avec celui du vol : le passage de l'exemple du vol à l'exemple du mensonge ne sont pas deux exemples d'une même réalité, mais deux moments d'une opération d'extraction. C'est la matérialité du fait que l'exemplification met à distance dans le mensonge après l'avoir mis à profit dans le vol. Voici que notre problème rejoint celui de l'écriture : la décontextualisation. C'est pour cela que la morale kantienne cahote, qu'il est des vols moraux comme il est des mensonges qui ressortissent directement de la confiance. Kant en somme transfère la dénégation de l'économie à l'œuvre dans la proscription du vol — sa valeur — vers l'interdit lui-même en hissant la question à un niveau d'abstraction supérieur (la confiance) par le recours à un tel niveau de généralité que la situation initiale est d'emblée perdue de vue. Cela se voit au fait que la question de la confiance, démonétisée, n'est plus seulement chez Kant la question de la parole donnée mais devient celle de toute parole prononcée (à la faveur d'une distinction opportune entre vérité et véricité). Je dis donc que la propagation de la morale à tout un ensemble de problèmes sociétaux est arbitraire. Qu'on le veuille ou non, la plupart de nos mensonges sont rigoureusement amoraux. Certains d'entre eux peuvent même être parfaitement moraux, et je rejoins Putnam quand il affirme qu'une vérité scientifique qui nourrirait le racisme devrait être tue.

L'autre opérateur de transfert, de contamination de la question morale à nombre de questionnements qui lui sont naturellement étrangers, réside bien sûr dans l'intérêt. Il y a une analogie entre l'économie, l'enrichissement qu'elle permet, et notre intérêt *en général*, qui est systématiquement mise à profit dans le jugement. La morale, par un tel effet de généralisation, aurait en effet tendance à exclure *tout* calcul, et il est exact que la logique et l'économie entretiennent une identité structurelle forte. D'une certaine manière, toute la logique est contenue dans le principe d'économie. Elle se résume à ce jugement : « c'est plus logique. » La logique de la logique, c'est la rationalité économique quand elle parvient à faire l'économie des autres rationalités. Mais il y a surtout une rhétorique des surfaces, ce que j'ai essayé de montrer dans l'ouvrage éponyme, qui possède une certaine structure (exemple : la torsade) directement homologique à leur superficialité : si la morale est économie et négation de l'économie, elle est donc aussi illogisme, calculabilité sans calcul, rationalité marginale. Mais cela correspond selon moi à un passage au langage, comme on dit un passage à la limite : dans la monnaie la valeur repose essentiellement dans l'intérêt en tant qu'usure. Cela provient de ce que comme prêteur (mon maïs maintenant contre tes bovins plus tard), un certain rapport de force contextuellement provisoirement en ma faveur me permet d'exiger du contractant, en sus de sa parole, une rétribution *supplémentaire*. Pour le dire simplement, je peux négocier de la viande au seul titre de l'incertitude. Or, ce supplément est une pure extorsion puisque à la fin il punit le contractant d'avoir tenu sa promesse. Si bien que ce qui est proprement

moral n'est pas le don sans contre-don, mais de se contenter de la promesse en repoussant l'usure. *Notre* intérêt n'est pas toujours *de* l'intérêt. On peut très bien voir dans une situation son intérêt sans chercher à en retirer des intérêts. La question morale n'est donc pas celle de l'altruisme.

Troisième opérateur de transfert : l'usurpation. La morale est bien, comme la coutume, la complétude du droit. Mais la coutume, comme évidemment la loi, travestit très souvent l'adjectif moral. La chose curieuse toutefois est la suivante : quand une loi perd sa rationalité (exemple : l'interdiction de la minijupe), on dit qu'elle n'est plus qu'une loi morale, et qu'il faut en abolir, ou plutôt en effacer l'aspect coutumier ; on ne se contente alors pas de biffer la loi, on en édicte de nouvelle pour la neutraliser. Il y a dans la coutume comme dans la morale une force supplémentaire pour la loi, mais à tout moment coutume et morale peuvent se retourner contre la loi. Quand une coutume maintenant perd sa rationalité (ses causes), elle devient en un sens vraiment coutume ; alors la loi qu'elle fait régner, il faut légiférer contre elle... au nom de la morale. Le problème, c'est qu'encore une fois la morale a rarement à voir avec tout cela.

Donnons des exemples : l'échange des femmes est une disposition économique, leur libération est alors d'ordre moral, c'est vrai. Mais les prescriptions dites morales au sujet de la sexualité n'ont rien à voir avec la morale. Elles peuvent bien entendu être justifiées par l'hygiène et la salubrité publique (comme la lutte contre les maladies vénériennes), elles n'en sont pas pour autant morales, au contraire de la lutte contre la prostitution qui est une lutte contre la marchandisation de tout et de tous, c'est-à-dire contre le poids de l'économie dans les rapports sociaux. Pour tout de suite exprimer et ma dette et ma distance vis-à-vis de Kant, tout le monde utilise autrui comme un moyen, mais tout le monde n'utilise pas son prochain comme une marchandise.

C'est à ce point précis que la question de la liberté devient épineuse. Suis-je en droit d'interdire à une femme de se prostituer ? En réalité, comme nous l'avons dit plus haut, se prostituer n'est pas mal, mais ne pas se prostituer fait le bien, dans le sens qu'il est une forme de résistance au marché. On ne peut ériger la liberté en valeur, d'ailleurs ne peut-on pas, quand on est un penseur sérieux et conséquent, mobiliser des valeurs. Si bien que si on ne peut laisser la prostitution se répandre au nom de la liberté, on ne peut non plus la freiner en invoquant cette même liberté. On peut par contre très bien freiner la pratique de la prostitution au nom de la morale, c'est-à-dire au nom de la dénégation de l'emprise de l'argent sur notre agir. En somme, la loi peut nous aider à nous comporter moralement — ce que Montesquieu avait très bien vu — mais elle ne peut séparer le bien du mal.

On me rétorquera qu'à ce compte les guerres, les mafias, les trafics, ne sont plus immoraux. Je répondrais de suivre l'argent. L'expression « guerres de religion » est une datation, non une explication causale. Les guerres sont motivées le plus souvent par l'argent. Mais un pays qui aurait déclaré la guerre à l'Allemagne pour combattre sincèrement le nazisme, au péril de sa propre économie, ce pays-là aurais-je bien eu du mal à le déjuger...

Il est vrai toutefois que la peine de mort, par exemple, de mon point de vue est une question faiblement morale. C'est davantage une question éthique dans le sens de prescription amORALES dont se dotent une société. Par la peine de mort, son exercice ou son abolition, une nation affirme quelque chose d'elle-même. La peine de mort est en outre l'expression d'un certain système judiciaire : plus ou moins réfractaire à la logique de la vengeance, donc plus ou moins abolitionniste.

Par contre, l'abolition de l'esclavage est une question éminemment morale. Les esclaves ne sont pas seulement une force de travail, ils sont, comme l'a montré Arendt, le capital lui-même pour ces économies. La séparation au forceps du capital et de l'homme est donc une question morale de première importance.

Je n'ignore pas que ma thèse pose un certain nombre de problèmes. Que dira-t-on d'un enfant battu, si cela n'est plus immoral ? Il est vrai que dans la lutte contre les injustices, les femmes battues, les enfants martyrs auraient bien eu besoin de la force de la morale dans leur combat. Mais d'un autre côté, la société a-t-elle besoin de la morale, pour savoir qu'elle doit protéger les individus ? Ici ce n'est certes pas la morale qui peut être invoquée, mais déjà l'égalité, qui est une instance beaucoup plus forte que la morale, puisqu'elle a, ou devrait avoir, tout le droit pour elle...

N'est-il alors pas possible d'articuler l'égalité à la morale ? Être de gauche, comme le rappelait Marx, relève toujours d'une préférence : préférence pour la valeur d'usage à la valeur d'échange. Mais voilà, de valeur réelle et véritable, il n'y a que la valeur d'échange. La valeur d'usage est prise sur la valeur d'échange par l'opérateur de la négation. C'est bien en rejetant la valeur économique, en l'interjetant, que l'usage — qu'on peut appeler la fonction sociale — tire sa valeur, et fait de la fonction sociale l'utilité sociale. Or, cela ne peut se traduire dans le droit que par une totale indifférence de celui-ci à l'égard de la richesse. Le statut social ne peut dépendre de la richesse. C'est cela qu'on appelle l'égalité *en droit*. Cela ne veut pas dire que nous sommes égaux, cela ne veut surtout pas dire que nous sommes tous également, socialement utiles, cela peut et doit même vouloir dire que le plus utile sera mieux payé que le moins utile, mais à la fin le plus riche, utile ou non socialement, ne sera rien de plus que le plus pauvre. C'est pourquoi il me semble capital de désincarcérer la question morale de la question de la liberté, car comme le disait Lévinas, « (...) avec une liberté il ne peut y avoir d'autre relation que celle de la soumission et de l'asservissement » et rien n'est plus trompeur que le biais de la domination dans la question morale.

Ricœur est un tenant de ce paralogisme, quand interrogeant notre finitude et notre culpabilité, il demandait : « quel est le lieu humain du mal, son point d'insertion dans la réalité humaine ? ». Nous recherchons aussi ce lieu, mais Ricœur choisit l'herméneutique du symbole. Or, pourquoi cette sémantique des mots dénués de sens sinon pour épouser avant toute analyse cette « décision grave » : « tenter de comprendre le mal par la liberté » ? Je crois de manière beaucoup plus prosaïque que c'est la liberté qu'il faut tenter de comprendre par la question du mal, c'est-à-dire, pour une bonne part, de l'argent. Car de la même manière qu'il n'y a qu'une seule valeur originelle, la monnaie, il n'y a réellement aucune autonomie de l'homme. Sans la violence de l'argent enfin il eut été impossible de frapper l'homme d'aucune valeur. Créer la monnaie, c'était rendre le profit possible ; créer le capitalisme, ce fut le rendre *obligatoire*. Voilà le grand problème métaphysique : la liberté, qui veut dire l'argent dans ce que l'entreprise individuelle peut avoir d'émancipatrice, voulait aussi dire l'accumulation infinie, quand l'égalité voulait mettre une limite à cette accumulation. Que pouvait vouloir dire dans l'inconscient de nos ancêtres, que ma liberté s'arrête où commence celle des autres, s'il ne s'agissait de remédier au capitalisme en l'instaurant ? Comment s'est réduite cette contradiction ?

En premier lieu, une répartition singulière de l'espace-temps induit une équivocité inédite. Au point que, revenant sur mes premières postures — pourtant nécessaires, — il semble qu'il y a bien une liberté morale, et qu'on peut bien appeler valeur. Elle n'est donc pas l'image renversée de la liberté d'entreprendre, elle est même au contraire l'émancipation que la liberté d'entreprendre peut permettre, mais elle est la limite appelée « entreprise » dans le verbe entreprendre. N'est-ce pas en effet un beau, un clair lieu nietzschéen d'inversion de toutes les valeurs, que l'entreprise ? Tandis que la société a pour principe l'égalité, dans l'entreprise la subordination est la règle ; là où nous nous efforçons à la fraternité, règne des îlots de paternalisme ; enfin à la liberté les entreprises opposent le projet, l'alignement des désirs de tous sur celui du patron. Et cela serait au fond dérisoire, si justement ces valeurs qui n'en sont pas (puisque elles sont au service de l'économie), ne prenaient le dessus sur les principes de la société. Mais la fraternité et la

liberté seraient-elles encore tout à fait des valeurs pour nous, si elles n'étaient précisément le contrepied et la dénégation de la valeur à laquelle nous asservissent paternalisme et projet ?