

École des Hautes Études en Sciences Sociales

École doctorale en Sciences Sociales

Formation Doctorale Études Politiques

Thèse en vue d'obtenir le titre de Docteur en Philosophie et Sciences Sociales

L'Itinéraire de la Valeur

Contribution à la généalogie du concept moderne de valeur

Présentée et soutenue publiquement par Jérôme Batout, le 11 février 2010

Directeur de thèse, M. Marcel Gauchet

*

Jury :

- M. Marcel Gauchet, Directeur d'Études à l'EHESS
- M. Jean-Hervé Lorenzi, Professeur à l'Université de Paris, Dauphine
- M. Krzysztof Pomian, Directeur de recherche émérite au CNRS
- M. Philippe Raynaud, Professeur à l'Université de Paris, Assas
- M. Christian Schmidt, Professeur émérite à l'Université de Paris, Dauphine

Sommaire

Introduction	9
I. Trois rapports à la production : volonté d'abondance, de constance, et de croissance	11
II. Valeurs, acte de valorisation, « Itinéraire de la Valeur »	23
Chapitre premier. Le premier mode de valorisation	37
I. Entrer dans l'itinéraire de la valeur	40
II. La question de la « production de valeur »	49
III. Le mode primordial de valorisation	57
Chapitre II. Le mode hiérarchique de valorisation	73
I. Situation de la société hiérarchique	77
II. Politique de la hiérarchie	97
III. Le passage du mode primordial de valorisation au mode hiérarchique	104

Chapitre III. Athènes, Jérusalem, Rome	121
I. Le commerce des valeurs dans les sociétés hiérarchiques	135
II. La Grèce ou l'impossible empire	148
III. Le royaume juif	171
IV. Rome, et la dynamique de la puissance	180
Chapitre IV. Crise Axiale et émergence de la production	197
I. La dialectique de la force et de la Valeur	203
II. Le bouleversement à Rome de la force de production en force de production	229
III. Auguste, Jésus de Nazareth, deux réponses formulées à la Crise Axiale	252
Chapitre V. Essor et épuisement du schème axiologique de la Fin	279
I. Formulations initiales, crise, et reformulations du schème de la Fin	283
II. Le faux-semblant des « valeurs » modernes	313
III. Épuisement de la fin et crise des valeurs	339
Conclusion	379
I. Le problème de la « constitution du monde »	384
II. La seconde Crise Axiale	398
III. Enjeux et perspectives de recherches futures	411
Bibliographie générale	431
Table des matières	461

Introduction

I. Trois rapports à la production : volonté d'abondance, de constance, et de croissance	11
§ 1. Le problème du basculement de la volonté d'abondance à la volonté de croissance	12
§ 2. Volonté de croissance des sociétés modernes, volonté de constance des sociétés premières	16
§ 3. Rapports à la production et conscience historique	19
II. Valeurs, acte de valorisation, « Itinéraire de la Valeur »	23
§ 4. La valeur économique, et les valeurs	24
§ 5. Le temps, les valeurs et l'acte de valorisation	27
§ 6. Le projet de reconstituer l'itinéraire de la Valeur	30

La croissance est-elle, au-delà de la sphère économique, le nom qu'on peut donner à une attitude globale des sociétés contemporaines vis-à-vis de l'histoire qu'elles font ? La volonté de croissance est-elle après le progrès, et par différence avec lui, le nom qu'on peut donner à la modalité actuelle de la conscience historique ? Est-il envisageable de s'appuyer sur la volonté de croissance des sociétés contemporaines — entendue comme la volonté d'augmenter sans terme assignable la production des valeurs — pour reprendre à nouveaux frais la question des valeurs, qui préoccupe les esprits depuis la deuxième partie du XIX^e siècle ?

Ces différentes interrogations n'ont pas surgi simultanément, si bien que nous voudrions ici relater comment, d'un questionnement sur la croissance économique, est apparue la nécessité d'un questionnement philosophique sur la croissance ; comment, ensuite, ce questionnement philosophique a ouvert la possibilité d'une saisie nouvelle du problème de valeurs, en le considérant à la suite d'E. Husserl depuis l'angle des actes de valorisation.

*

I. Trois rapports à la production : volonté d'abondance, de constance, et de croissance

Il faut commencer par restituer la manière dont est apparue la première interrogation, sur la croissance économique. Pour nous qui vivons à une époque où la croissance économique est au cœur des objectifs collectifs, il est difficile d'imaginer que les sociétés humaines n'ont pas toujours *voulu* la croissance.

Cependant, deux dépaysements — l'un avec des sociétés proches, les sociétés modernes jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale ; l'autre avec des sociétés éloignées, les sociétés dites primitives — font apparaître la spécificité historique que constitue la volonté de croissance situable dans notre temps. Une fois effectuées ces mises en perspectives, il devient possible de formuler le problème philosophique posé par la croissance économique.

§ 1. Le problème du basculement de la volonté d'abondance à la volonté de croissance

En 1930, alors que l'économie mondiale venait de pénétrer dans ce qui demeure à ce jour la principale crise de son histoire moderne, J.M. Keynes a formulé, dans un bref essai, ses perspectives sur l'avenir à long-terme de l'économie mondiale. Il a suggestivement intitulé cet essai : « Perspectives économiques pour nos petits enfants¹ ».

À cette époque, alors qu'une frange considérable des élites redoute que la crise ne signe la fin du modèle capitaliste, face au modèle communiste qui a émergé une décennie plus tôt en U.R.S.S., c'est selon une toute autre vision que celle de la « dépression économique » que J.M. Keynes perçoit le moment : « Nous souffrons, écrit-il, non des rhumatismes liés à la vieillesse, mais des douleurs de croissance résultant de changements trop rapides² ». Contre le pessimisme ambiant, il ajoute : « Je prédirais volontiers que d'ici cent ans le niveau de vie des pays les plus avancés sera de quatre à huit fois supérieur à ce qu'il est aujourd'hui. Il n'y aurait là rien de surprenant, même à la lumière de nos connaissances actuelles. Il ne serait pas non plus insensé d'envisager la possibilité d'un progrès bien supérieur encore³ ».

Quatre-vingt ans plus tard, la prévision se révèle juste : le niveau de vie a augmenté selon un ordre de grandeur proche de celui imaginé par Keynes. Et

¹ « Perspectives économiques pour nos petits enfants », in J. M. Keynes, *La pauvreté dans l'abondance* (Paris : Éditions Gallimard, 2002), p. 103 sq.

² Ibid., p. 106.

³ Ibid., p. 111.

son optique est devenue la nôtre, si bien qu'alors même que le monde traverse actuellement une crise économique de grande ampleur, nul ne doute sérieusement qu'après « des douleurs de croissance résultant de changements trop rapides », le développement économique repartira. D'un certain point de vue, en lisant cet extrait, nous ne pouvons nous empêcher de voir en Keynes notre contemporain.

Et cependant, le même essai contient certaines vues qui font signe, à l'inverse, vers la divergence de deux visions du monde : la nôtre, et celle de Keynes. Il faut expliquer cette divergence : de la perspective du décuplement du niveau de vie des pays les plus développés, Keynes tire une conclusion où se révèle tout ce qui, du point des représentations du développement économique, nous sépare de lui. À propos du décuplement envisageable de la production, il écrit ainsi : « À long-terme tout cela signifie que l'humanité est en train de résoudre le problème économique⁴ ». Et il ajoute : « Nous pouvons atteindre rapidement, peut-être plus rapidement que nous n'en avons conscience, un point où les besoins seront satisfaits, au sens où nous préférons consacrer nos énergies nouvelles à des buts non économiques. (...) Cela signifie que le problème économique n'est pas — si nous nous tournons vers le futur — *le problème permanent de l'espèce humaine*⁵ ».

Ainsi, alors que « le problème économique, la lutte pour la subsistance, a toujours été jusqu'à présent le problème primordial, et le plus pressant de l'espèce humaine — non seulement de l'espèce humaine, mais de l'ensemble du règne biologique dès les débuts de la vie dans ses formes les plus primitives⁶ », « pour la première fois depuis sa création, l'homme sera confronté à son problème véritable et permanent : quel usage faire de sa liberté, une fois dégagé de l'emprise des préoccupations économiques⁷ ? ».

⁴ Ibid., p. 111.

⁵ Ibid., p. 112. Souligné par l'auteur.

⁶ Ibid., p. 113.

⁷ Ibid.

Difficile, alors, de voir en Keynes notre contemporain. Pour le dire nettement : il croit à l'existence d'un point d'abondance, et nous n'y croyons pas. Aussi surprenante que puisse nous sembler cette vision de Keynes, il faut se faire à l'idée qu'elle est commune à tous les économistes et penseurs, jusqu'à lui : il y aura au bout de l'histoire économique un moment terminal d'abondance⁸. Cette représentation d'une « fin de l'histoire économique », nous en sommes orphelins.

En dépit de taux de croissance économique supérieurs à ceux imaginés par Keynes, qui, parmi nous, croit à un temps où la croissance économique cessera, où l'humanité consacrerait pour l'essentiel ses énergies à des buts non économiques ? Qui parmi nous accorde quelque crédit à cette sortie « hors du tunnel de la nécessité économique⁹ » préfigurée par Keynes ? Le niveau de vie a pu être plus que décuplé depuis les années 1930, nous restons orientés vers la croissance ; nous imaginons qu'un autre décuplement du niveau de vie entre notre génération et celle de nos petits-enfants ne mènera pas à un quelconque point d'abondance. Où qu'on regarde, la volonté de croissance arrive en première place, dès qu'il est question de notre rapport à l'avenir : aussi bien par les citoyens, pour qui l'objectif principal de leurs pays doit être la croissance économique¹⁰, que par les leaders d'un monde désormais globalisé qui, lors des

⁸ Sur la centralité de l'état stationnaire dans les théories économiques classiques, voir W. Eltis, *The classical theory of economic growth* (London : Macmillan, 1984) pour Smith, Malthus, Ricardo, et Marx ; M. Lutfalla, *L'état stationnaire* (Paris : Gauthier-Villars, 1964), pour Stuart Mill et les néo-classiques jusqu'à Keynes.

⁹ Keynes, *La pauvreté dans l'abondance*, p. 117.

¹⁰ Nous nous référons ici aux résultats de la quatrième vague (2005-2008) du *World Values Survey*, entrepris dans soixante-deux pays et concernant un échantillon supérieur à 100.000 personnes. Selon cette étude, à la question : « People sometimes talk about what the aims of this country should be for the next ten years. On this card are listed some of the goals which different people would give top priority. Would you please say which one of these you, yourself, consider the most important? », « A high level of economic growth » obtient un score de 59,9%. Source : World Values Survey, <http://www.worldvaluessurvey.org/>.

trois sommets organisés à la suite de la crise financière déclenchée en 2008, placent la croissance au premier rang de leur volonté politique¹¹.

Il y a là un premier problème : alors que les générations qui nous ont précédés depuis la Révolution Industrielle vivaient dans l'idée que l'accumulation économique déboucherait dans un état d'abondance — après bien d'autres, c'est ce mot que J.M. Keynes choisit —, les générations situées après la Deuxième Guerre mondiale considèrent que *l'orientation vers la croissance est un état durable de l'humanité*. Si l'on y songe, il est clair que l'opulence¹² atteinte depuis plusieurs décennies par les sociétés les plus avancées dépasse les espérances d'abondance les plus ambitieuses d'Adam Smith ou de Karl Marx : au stade de dépassement de la rareté atteint par nos sociétés, ces deux penseurs, autant sans doute que J.M. Keynes, regarderaient avec un vif étonnement la poursuite de l'orientation collective des sociétés vers la croissance. Il y a fort à parier, cependant, qu'ils ne se contenteraient pas de régler le problème en décrétant que cette orientation vers la croissance est irrationnelle, et qu'il est urgent d'arrêter la croissance. Le défi intellectuel qu'ils s'efforceraient de relever serait de comprendre comment, depuis la Deuxième Guerre mondiale, les sociétés modernes ont cessé de vouloir la croissance en vue de l'abondance, pour vouloir la croissance pour elle-même : comment en d'autres termes, on est passé de la volonté d'abondance à la volonté de croissance.

Au surplus, il se trouve que la prépondérance de l'orientation des sociétés contemporaines vers la croissance ne cesse de s'accroître. Cette accentuation

¹¹ À Washington en novembre 2008, Londres en avril 2009, et à Pittsburgh en septembre 2009, les déclarations finales font de nombreuses mentions à l'objectif de la croissance. Le communiqué du sommet de Washington s'ouvre ainsi : « We, the Leaders of the Group of Twenty, held an initial meeting in Washington on November 15, 2008, amid serious challenges to the world economy and financial markets. We are determined to enhance our cooperation and work together to restore global growth (...) ».

Source : http://www.g20.org/pub_communiques.aspx

¹² Opulence diagnostiquée dès la fin des années 1950 par J.K. Galbraith, dans un ouvrage devenu classique : *The affluent society* (Boston : Hamish Hamilton, 1958).

vers une croissance perpétuelle est fort bien résumée à notre époque par la montée en puissance globale de l'impératif de *croissance soutenable*. Si l'on y songe, cette qualification de la croissance selon la durée révèle une représentation collective selon laquelle il n'y a pas dans l'histoire de rendez-vous avec la fin de la croissance ; révèle que d'après nous, les « générations futures » voudront elles aussi, à leur tour, continuer à croître ; que nous devons en conséquence laisser en héritage un monde dont aucune potentialité ne serait corrompue, un monde rendant possible par ceux qui nous suivrons la « production » de leur propre histoire.

§ 2. *Volonté de croissance des sociétés modernes, volonté de constance des sociétés premières*

Entre la volonté d'abondance à la volonté de croissance, on peut imaginer qu'il se joue simplement une nuance : car si à long-terme, les perspectives divergent — dans un cas jonction avec un point d'abondance, dans l'autre cas perpétuation de la croissance — on pourrait objecter qu'à court-terme, dans les deux cas, il n'y a dans le présent qu'une seule pratique à l'œuvre : la croissance de la production de valeur ajoutée par l'économie.

Alors on serait tenté de dire, avec Keynes, qu'abondance ou non, « le problème économique, la lutte pour la subsistance, a toujours été jusqu'à présent le problème primordial, et le plus pressant de l'espèce humaine »¹³. On serait tenté, autrement dit, de penser que depuis son émergence, *Homo Sapiens* a toujours eu d'une manière ou d'une autre la volonté de lutter contre un contexte de rareté : la volonté d'avoir plus, la volonté de croissance. Or, il est permis de douter que cette volonté de croissance est une constance anthropologique. Pour prendre la mesure de l'historicité de la croissance, il faut se tourner vers les sociétés dites primitives, dont l'étude a été approfondie au XX^e siècle par l'anthropologie moderne. Les scientifiques, au premier rang desquels C. Lévi-Strauss, ont révélé que les sociétés primitives ne sont pas des

¹³ Ibid., p. 113.

sociétés inférieures, arrêtées à un point antérieur d'une évolution biologique en comparaison de sociétés « développées », mais des sociétés peuplées d'hommes biologiquement semblables aux autres hommes. Au surplus, il a semblé crédible de considérer que ce qui régit la différence entre l'homme dans la société moderne et l'homme dans la société première tient à une différence dans leur vision du monde : la « pensée sauvage » est une pensée humaine subtile, complexe, riche, autant que la pensée rationnelle ; si bien qu'il faut se résoudre à l'idée troublante qu'il y a parmi les hommes des manières profondément différentes de penser leur expérience et d'habiter le monde en lequel ils sont et dans lequel ils agissent.

Pour donner une idée de la différence entre les sociétés premières « sans poterie, ni tissage, ni agriculture, ni animaux domestiques¹⁴ » et les sociétés modernes « avec le machinisme, l'énergie thermique, l'énergie électrique et maintenant l'énergie nucléaire¹⁵ », C. Lévi-Strauss a formulé une distinction devenue classique, entre les « sociétés froides » et les « sociétés chaudes » :

« Les sociétés qu'étudie l'ethnologue, comparées à notre grande, à nos grandes sociétés modernes, sont un peu comme des sociétés froides, par rapport à des sociétés chaudes, comme des horloges par rapport à des machines à vapeur. Ce sont des sociétés qui produisent extrêmement peu de désordre, ce que les physiciens appellent "entropie", et qui ont une tendance à se maintenir indéfiniment dans leur état initial, ce qui explique d'ailleurs qu'elles nous apparaissent sans histoire et sans progrès¹⁶ ».

C. Lévi-Strauss écrit encore :

« Il ne faudrait pas distinguer des sociétés "sans histoire" et des sociétés "à histoire". En fait, toutes les sociétés humaines ont une histoire, également longue pour chacune puisque cette histoire remonte aux origines de l'espèce. Mais, tandis que les sociétés dites primitives baignent dans un fluide historique auquel elles s'efforcent de demeurer

¹⁴ Claude Lévi-Strauss, *Entretiens* (Paris : Plon, Julliard, 1961), p. 26.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid., p. 38.

impermeables, nos sociétés intériorisent l'histoire pour en faire le moteur de leur développement¹⁷. »

Et il conclut :

« Chacune de ces sociétés considère que son but essentiel, sa fin dernière, est de persévérer dans son être, de continuer telle que les ancêtres l'ont instituée et pour la seule raison, d'ailleurs, que les ancêtres l'ont faite ainsi ; il n'y a pas besoin d'autre justification ; “nous avons toujours fait de cette façon là”, c'est la réponse que nous recevons inmanquablement, quand nous demandons à un informateur la raison de telle coutume ou de telle institution¹⁸ ».

Ainsi, ce qui caractérise les sociétés premières, dans la globalité de leur action pratique, serait une *volonté de constance* : cette volonté de « se maintenir indéfiniment dans leur état initial », de « persévérer dans leur être », de continuer la société « telle que les ancêtres l'ont instituée, pour la seule raison que les ancêtres l'ont faite ainsi ». C'est depuis ce rapport général à leur expérience qu'on peut comprendre alors la surprenante stabilité économique des sociétés premières, à l'échelle des milliers d'années de leur existence : des sociétés sans croissance économique, parce qu'elles *ne veulent pas* la croissance.

Ainsi, alors qu'on était fondé à penser spontanément que l'humanité avait toujours vécu dans un problème économique, à l'examen, il apparaissait que l'homme n'a pas toujours vécu son expérience selon le mode d'une *rareté* dont il faudrait *s'échapper*. Pendant la majeure partie de son histoire, l'humanité n'a pas pensé son histoire selon les termes de la rareté : si l'humanité n'est plus constituée que par une seule espèce, *Homo Sapiens*, depuis environ 35 000 ans, et si l'on admet que la néolithisation s'amorce aux alentours du dixième millénaire avant J.-C., il apparaît que pendant la plus longue durée de son histoire, l'homme a été animé par la volonté de constance. Dans tous les cas, et sans même entrer dans des débats complexes de datation,

¹⁷ Ibid., p. 45.

¹⁸ Ibid., p. 58.

il faut se faire à l'idée que la volonté de croissance, loin d'être une constante anthropologique, est dotée d'une historicité. Il s'en faut de loin pour que l'homme ait depuis la nuit des temps, voulu la croissance, vécu dans un monde marqué par la rareté.

§ 3. *Rapports à la production et conscience historique*

Ainsi, au terme de deux mises en perspectives, il semble qu'on puisse dégager au moins trois attitudes face à la production économique : l'une est la constance, c'est-à-dire la volonté de reproduire l'état économique initial ; la seconde est l'abondance, soit la volonté de rejoindre un certain état final; la troisième — la nôtre — est la croissance, soit la volonté de n'attacher d'importance décisive ni à un état initial, ni à un état final, mais à la *continuation* de la croissance de la production de la valeur ajoutée par l'économie.

En d'autres termes, il apparaît que la question n'est pas simplement celle des rapports de production¹⁹, mais des rapports à la production : toutes les sociétés documentées historiquement n'ont pas le même rapport à l'égard de la production.

Il se pose ainsi un problème vis-à-vis de la croissance économique, qui cependant n'est pas un problème économique. La réflexion économique sur la croissance s'efforce de penser l'optimisation des rapports de production, et la réflexion sur les « institutions » se situe à la pointe des théories macroéconomiques de la croissance. Mais on conviendra que cette réflexion part du principe que la croissance de la production de valeur économique est souhaitable, et effectivement souhaitée. Cela laisse dans l'ombre un autre problème, non économique, que la réflexion précédente s'est efforcée de présenter : comment comprendre que, non seulement certaines sociétés

¹⁹ Cette expression fait naturellement écho aux formulations de K. Marx. Nous l'utilisons, cependant, dans le sens plus large. Rapports de production : le contexte productif, le modèle de croissance caractérisant une société.

humaines veulent la croissance de la production et d'autre non, mais aussi, que parmi les sociétés qui veulent la croissance, certaines la veulent tendue vers un état final, et d'autres la veulent à perpétuité ? Ainsi, cette étude préliminaire sur la question de la croissance amenait à la formulation suivante : la pluralité des rapports à la croissance de la production de valeur économique interdisant de penser que le rapport à la croissance soit « naturel » ; la question est donc : que se joue-t-il de culturel dans ces différents rapports à la production ? Ce problème n'est pas un problème économique. Il s'agissait alors d'être à la hauteur du conseil fameux de J. Schumpeter : l'évolution économique « n'est pas un phénomène pouvant être expliqué économiquement jusqu'en son essence la plus profonde, mais l'économie, dépourvue par elle-même d'évolution, est comme entraînée par les modifications de son milieu ; les raisons et l'explication de l'évolution doivent être cherchées en dehors du groupe de faits que décrit en principe la théorie économique ²⁰ ». En dehors, mais où ?

Pour se confronter à ce problème, et en obtenir une meilleure formulation, nous avons commencé par essayer de dater approximativement le basculement de représentations de la volonté d'abondance qui est encore celle de Keynes, à la volonté de croissance durable qui est la nôtre. Où situer le point d'inflexion ? Comment comprendre cette révolution silencieuse des mentalités ? Qu'on y songe un instant : pour Hegel, comme pour Smith ; plus tard pour Marx comme pour Stuart Mill ; enfin, pour Keynes comme pour Schumpeter, il n'est pas douteux que le problème économique est provisoire : par le jeu de sa puissance de production, l'humanité atteindra un point d'abondance à partir duquel ensuite la volonté pratique pourrait se déployer ailleurs que dans l'économie. Pendant les deux premiers siècles de la conscience historique moderne — conscience qu'on peut faire débiter à Schelling —, on a cru que l'accumulation économique visait à résoudre un *problème économique* : un problème de rareté. Or cela, il est désormais

²⁰ Joseph Schumpeter, *Théorie de l'évolution économique : recherches sur le profit, le crédit, l'intérêt, et le cycle de la conjoncture* (Paris : Dalloz, 1935), p. 90.

impossible de le croire. S'il n'y a pas d'abondance à l'horizon, ce n'est pas lié à une incapacité de nos sociétés à résoudre le problème de la rareté : quand une société vise consciemment la croissance durable, son problème n'est pas un problème économique — un problème de rareté, ou d'abondance — et il n'y a guère de doute alors, comme le propose Schumpeter, que la raison profonde de l'économie n'est pas dans l'économie.

On peut considérer que le basculement de représentations, de volonté d'abondance vers volonté de croissance, s'est produit aux alentours de la Deuxième Guerre mondiale : avant 1939, on est dans la volonté d'abondance²¹ ; après, on est dans la volonté de croissance : Keynes et Schumpeter étant morts, leurs successeurs ont donné un tour différent aux recherches macroéconomiques : on date généralement la formulation d'une première théorie de la croissance à l'année 1956, avec le résultat obtenu par R. Solow²². Plus globalement, c'est après-guerre qu'en dépit de grandes difficultés techniques, sont conçus des systèmes de comptabilité nationale permettant de mesurer les performances d'une économie, non en regard d'un état final à venir, mais de la croissance de la production de valeur ajoutée par rapport à l'année précédente.

Il se trouve que ce basculement vers la croissance a été diagnostiqué par R. Aron à la fin des années 1950. Dans ses *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, professées en Sorbonne pendant l'année universitaire 1955-56, en contexte de Guerre Froide, R. Aron constate combien, au-delà de leurs différences, il existe une dynamique commune aux sociétés communistes et capitalistes. Ce point commun, c'est justement leur volonté de croissance. Aron écrit à ce sujet :

²¹ Il est permis de penser que la dernière manifestation de la croyance dans une fin de l'histoire économique a été formulée par J. Schumpeter dans *Capitalisme, socialisme et démocratie*. (Paris : Payot, 1961), qui fut publié en 1942.

²² R. M. Solow, "A contribution to the theory of economic growth," *The Quarterly Journal of Economics* (1956): 65-94.

« L'augmentation de la richesse est devenue non seulement un fait constant, mais une exigence des masses et des gouvernements. (...) Les sociétés soviétiques et les sociétés capitalistes ne sont que deux espèces d'un même genre ou deux modalités du même type social, la société industrielle progressive²³ ».

R. Aron suggère que c'est en fonction d'un problème historique plus global qu'on peut comprendre l'orientation économique vers la croissance. Selon lui, ce qui se joue dans la volonté de croissance ne peut être compris en dehors d'une situation plus globale de la conscience historique : la croissance n'a pas qu'un effet sur le niveau de vie. Plus largement, elle a une importance authentiquement historique. Dans *Les Dimensions de la conscience historique*²⁴, R. Aron consacre un chapitre à « la notion du sens de l'histoire », dans lequel il s'efforce d'identifier certains schèmes en fonction desquels depuis l'avènement de la conscience historique moderne à la fin du XVIII^e siècle, l'histoire a été pensée.

D'une manière ou d'une autre, de Hegel jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale, les hommes ne se sont orientés dans l'histoire qu'en fonction d'une *fin* de l'histoire : une fin, à partir de laquelle l'humanité serait réconciliée avec elle-même et produirait l'histoire en sachant l'histoire qu'elle produit. C'est en fonction de cette « fin » qu'on était à même, ensuite, depuis le présent, de situer un *sens* à l'histoire. Or cette croyance dans la fin de l'histoire, une fois entrée en crise à la faveur de l'histoire du premier XX^e siècle, les hommes peinent à trouver un sens à l'histoire qu'ils font.

C'est dans ce contexte de désorientation historique que la croissance — non pas en tant que phénomène économique, mais en tant que conscience historique — fait son entrée. R. Aron écrit à ce sujet :

²³ Cf. Raymond Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle* (Paris : Gallimard, 1962), p. 49.

²⁴ Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique* (Paris : Plon, 1985), Première partie, I. *La philosophie de l'histoire* ; et II. *La notion du sens de l'histoire*.

« Il y a donc un problème positif de la notion de progrès : comment peut-on mettre en perspective les différentes étapes de l'histoire, ou encore, quelles sortes de relations peut-on et doit-on établir entre les différents moments d'un devenir ? (...) Y a-t-il des activités humaines pour lesquelles la détermination de la supériorité des sociétés actuelles sur les sociétés passées soit immédiatement donnée ? (...) Au point de départ, une première idée s'impose, simple et fondamentale : certaines activités humaines ont un caractère tel que l'on ne peut pas ne pas reconnaître une supériorité du présent sur le passé et de l'avenir sur le présent. Ce sont les activités dont les produits s'accumulent ou dont les résultats ont un caractère quantitatif²⁵ ».

La croissance, alors, serait ce qui reste de la possibilité du progrès après la fin de l'histoire. La volonté vers une croissance perpétuelle gagnerait à être pensée à la lumière des modifications de la conscience historique. Tout se passe comme si, parce que nous ne croyions plus à aucune fin, à aucune finalité de l'histoire, nous voulions une croissance infinie. Jusqu'ici, la fin justifiait les moyens ; à présent, il n'y a plus que des moyens à perpétuité. Telle est la croissance : nous n'avons plus aucune certitude sur l'histoire que nous faisons, mais la croissance offre au moins la possibilité indéniable de « reconnaître une supériorité du présent sur le passé et de l'avenir sur le présent ».

II. Valeurs, acte de valorisation, « Itinéraire de la Valeur »

En considérant d'un seul regard les interprétations proposées par C. Lévi-Strauss quant aux « sociétés premières » et par Aron quant aux « sociétés industrielles », il apparaît une ligne de convergence. Dans les deux cas en effet, les auteurs situent le rapport à la production de valeur économique au sein du contexte plus global des valeurs de la société : quand les valeurs d'une société sont structurées par la perpétuation du legs des ancêtres, le rapport à la production de valeur est placé sous le signe de la volonté de constance de la

²⁵ Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, p. 77.

production ; là où les valeurs de la société sont organisées par la perspective d'un progrès débouchant dans un état final de l'histoire, le rapport à la production est placé sous le signe de la volonté d'abondance ; quand enfin, les valeurs de la sociétés ne sont plus structurées par un état initial ou final, alors il y a volonté de croissance durable, indéfinie, de la production de valeur économique.

Il semblait qu'il fallait s'efforcer de penser le rapport à la production de valeur économique *au sein du contexte plus large formé par les valeurs d'une société*. C'est à partir de cette formulation du problème que la recherche s'est orientée vers un autre problème : le problème des valeurs.

§ 4. La valeur économique, et les valeurs

Ainsi il apparaissait que si toutes les sociétés humaines ont des valeurs, toutes cependant n'ont pas le même rapport à l'égard de la production de valeur économique. Formulation problématique, car formulation dans laquelle la « valeur » économique coexiste avec les « valeurs » au sens éthique (ou politique, ou social) du terme.

Deux notions — la valeur économique, les valeurs éthiques — qu'on tient généralement à distance les unes des autres, car elles n'ont pas grand chose à voir. Qui irait penser ensemble « la valeur économique », qui se mesure précisément et sans ambiguïté, avec « les valeurs » éthiques, de la relativité desquelles la modernité s'est peu à peu convaincue depuis une certaine interprétation des formulations de Nietzsche à ce sujet ? D'un côté, il y a la valeur économique, au singulier, et de l'autre, le « polythéisme » des valeurs (J. Stuart Mill), l'« antagonisme éternel » des valeurs éthiques²⁶.

²⁶ Sur la notion de polythéisme et d'antagonisme des valeurs, nous renvoyons à l'étude de J. Freund : Julien Freund, "Max Weber and Polytheism," *Archives des sciences sociales des religions* 61, no. 1 (1986): 51-61.

Il semblait donc souhaitable d'abandonner la formulation précédente, en ce que l'usage du mot « valeur » obscurcissait le problème plutôt qu'il ne le clarifiait.

Or il se trouve que du point de vue de l'histoire des idées, l'usage du même mot — valeur — pour désigner deux choses aussi différentes que la valeur économique et les valeurs éthiques, est tout sauf un hasard. Si bien que tenir à distance la valeur économique et les valeurs éthiques revient à oublier que c'est *intentionnellement* que Nietzsche a fait de la notion de « valeur » le concept central de sa philosophie : K. Löwith rappelle que c'est à la suite de lectures en économie politique²⁷ que F. Nietzsche opte pour le mot « Wert » (valeur). C'est ainsi : cela peut nous surprendre, mais la philosophie a forgé son concept de « valeurs » et en a fait un de ses problèmes principaux²⁸ en empruntant un concept originellement développé en économie politique. Et quoique cent cinquante ans après Nietzsche, les deux notions — valeur économique et valeurs philosophiques — sont devenues étrangères, et presque opposées, il y a du point de vue de l'histoire des idées une source commune à l'idée de « valeur » et de « valeurs ».

Cela signifie qu'il faut relever le défi et maintenir, malgré sa difficulté, une certaine formulation du problème : « toutes les sociétés humaines ont des valeurs, mais toutes n'ont pas le même rapport à l'égard de la production de valeur économique ». Le problème initial sur la croissance économique, devenu entre temps un problème philosophique sur la croissance, était devenu à présent un problème sur les valeurs. Les observations historiques sur la croissance contraignaient à cette question : quel rapport existe-t-il au juste, entre la valeur économique, et les valeurs au sens philosophiques, sociologiques, éthiques, politiques etc. ?

²⁷ Voir Karl Löwith, *Martin Heidegger and European Nihilism* (Columbia University Press, 1995). La critique de l'orientation philosophique de M. Heidegger est l'occasion pour K. Löwith de rappeler la manière dont Nietzsche en est arrivé à parler de « valeurs », c'est-à-dire depuis l'économie.

²⁸ Cf. infra. On reproduit plus loin dans cette introduction une opinion de M. Heidegger au sujet du problème des valeurs.

Qu'il existât un rapport entre la valeur et les valeurs, bien des indices le laissaient penser, au-delà même, de l'histoire des idées. On ne peut nier le fait que c'est depuis une problématique morale, formulée dans la *Théorie des sentiments moraux*, que Smith s'est ensuite tourné vers la réflexion sur la valeur en économie et a formulé une théorie de la valeur travail. On connaît, aussi, les « affinités électives » que M. Weber situe entre une certaine éthique et le développement du capitalisme. Et dans notre époque même, il est frappant de voir combien un penseur comme A. Sen fait de la capacité de chacun à agir selon ses valeurs l'objectif ultime de la croissance économique, c'est-à-dire de la croissance de la production de valeur²⁹. Et à l'heure où ce monde traverse une crise financière, les appels se multiplient en faveur de la « moralisation du capitalisme ». Ces quelques exemples pour soutenir ce point : il ne serait pas difficile, à l'échelle des deux derniers siècles, de reconstituer l'histoire du dialogue entre « les valeurs » et, « la valeur » économique.

Or il y a une difficulté pour penser la valeur en général : il est en effet, dans notre époque, partout question de valeurs. Et cependant, nous n'avons semble-t-il aucune prise sur le concept de valeur, en général, c'est-à-dire en dehors de tout discours constitué : si on peut se faire une idée économique de la valeur, ou philosophique de la valeur — il existe sur l'un et l'autre domaine des quantités considérables de travaux —, au fond, personne ne sait ce qu'est, dans sa généralité, la valeur. Il faut observer que si dans notre temps l'ambition d'une réflexion générale sur les valeurs a disparu, il a existé, au début du XX^e siècle, des tentatives en vue de fonder une axiologie, c'est-à-dire un discours général sur les valeurs³⁰. C'est vers ces tentatives qu'il convient à présent de se tourner, car elles ont une grande importance pour notre propre démarche.

²⁹ Cf. Amartya Sen, *Un nouveau modèle économique : Développement, justice, liberté* (Paris : Odile Jacob, 2003).

³⁰ Nous avons ici à l'esprit le projet de Max Scheler. Cf. *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs* (Paris : Gallimard, 1991).

§ 5. *Le temps, les valeurs et l'acte de valorisation*

M. Weber fait dialoguer valeur économique et valeurs sociales, mais sans cependant formuler une théorie générale de la valeur, une axiologie. L'œuvre de F. Nietzsche, à qui on doit la généralisation de l'usage du concept de valeurs en sciences sociales et en philosophie, est tendue vers le projet d'une « transvaluation de toutes les valeurs » mais on ne peut affirmer cependant qu'on puisse y situer une axiologie. Il nous semble au final que c'est dans l'œuvre d'E. Husserl qu'on peut situer l'ambition la plus radicale d'affronter le problème général posé par le concept de valeur. Cette ambition est restituée dans une série de cours professés pendant les années 1908-1914, qui forment la matière des *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*³¹.

Après Nietzsche, et avant la Première Guerre mondiale, Husserl forme le projet explicite d'une théorie de la valeur. Il propose de distinguer deux plans — le plan logique et le plan éthique — chacun des deux plans étant parallèle à l'autre : Husserl évoque un « parallélisme entre logique et éthique ». S'il y a un parallélisme, il revient ensuite de le qualifier : la « sphère de la raison théorique et objectivante » est le « fil conducteur analogique pour l'exploration de la sphère de la raison axiologique et pratique ». Du point de vue de la conscience intime du temps, il y a deux prédications successives : les « prédicats axiologiques » sont précédés par les « prédicats logiques » ; il y a les « dimensions inférieure et supérieure de la raison³² », qui sont respectivement la raison théorique et la raison axiologique. Il écrit ainsi :

« Ainsi, quand la conscience est vigilante, je me trouve à tout instant — et sans pouvoir changer cette situation — en relation avec un seul et même monde, quoique variable quant aux contenus. Il ne cesse d'être "présent" pour moi ; et j'y suis moi-même incorporé. Par là ce monde n'est pas là pour moi comme un simple monde des choses (*Sachen*) mais, selon la même immédiateté, comme monde des valeurs, comme monde des biens, comme monde pratique. D'emblée je découvre les choses

³¹ Edmund Husserl, *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, Trad. fr. (Paris : Presses Universitaires de France, 2009).

³² Ibid., p. 343.

devant moi pourvues de propriétés matérielles, mais aussi de caractères de valeurs : elles sont belles et laides, plaisantes et déplaisantes, agréables et désagréables, etc. Les choses se présentent immédiatement comme des objets usuels : la “table” avec ses “livres”, le “verre”, le “vase”, le “piano”, etc. Ces valeurs et ces aspects pratiques appartiennent eux aussi à titre constitutif aux objets “présents” en tant que tels, que je m’occupe ou non d’eux — ou des objets en général. Ce qui est vrai “des simples choses” (Dinge) vaut naturellement aussi pour les hommes et les animaux de mon entourage. Ce sont mes “amis” ou mes “ennemis”, mes “subordonnés” ou mes “supérieurs”, des “étrangers” ou des “parents”, etc.³³ »

Comme cet extrait donne à le penser, le rayon d’action de la raison axiologique est bien celui du monde : chaque chose, et pas uniquement les « simples choses », font l’objet, en plus d’une prédication phénoménologique, d’une prédication axiologique : il y a certes d’abord, la table, mais cette table est aussi, belle ou laide. C’est donc tout le « monde de la vie », qui parallèlement à une première prédication « objectivante », fait l’objet ensuite d’une prédication « affective ». Si la logique est le moment où il est dit quelque chose, l’axiologique est le moment suivant, où *il est dit quelque chose de quelque chose* : d’abord il y a la table, ensuite, il y a que cette table est belle.

Par cette approche, Husserl reformule de fond en comble le problème des valeurs. Plutôt que de se penser les valeurs en elles-mêmes (beau, laid, plaisant, déplaisant etc.), il pense l’axiologie sur le modèle de la phénoménologie : sa démarche l’autorise à dépasser l’obstacle de la diversité des « valeurs », parce qu’en-deçà des contenus des valeurs, se situe une certaine intentionnalité axiologique : la valeur (belle, laide), est toujours le point d’aboutissement d’un « acte de valorisation » (Wertungsakt³⁴) ; il insiste

³³ Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Trad. Paul Ricœur. (Paris : Gallimard, 1985), p. 90, Deuxième section, « Considérations phénoménologiques fondamentales », chapitre premier, « La thèse de l’attitude naturelle et sa mise hors circuit », § 27 « Le monde selon l’attitude naturelle : moi et mon environnement ».

³⁴ On trouvera dans l’édition française des *Leçons sur l’éthique et la théorie de la valeur* les termes *Wertungsakt* et *Wertungsweise* traduits respectivement par « acte

en cela sur un point décisif, qui est que le temps a sa part à jouer dans « les valeurs ». La valeur ne surgit pas de rien.

Une fois que les valeurs sont pensées en lien avec la conscience intime du temps, le jugement de valeur n'est plus considéré en lui-même, mais il est vu comme l'aboutissement d'un procès de valorisation, qui précède le jugement de valeur, et dont le jugement procède ; le jugement de valeur se tient à la surface d'une profondeur axiologique : le procès de valorisation, l'« acte de valorisation ». Husserl opère ainsi une « distinction entre acte et contenu dans la sphère pratique et axiologique³⁵ » : le contenu (la valeur) est précédé par des actes (de valorisation), dont l'étude doit concentrer les efforts de formulation d'une théorie générale de la valeur.

Quelle serait, alors la structure d'une telle théorie générale ? Dans la partie de son cours consacrée à l'« Axiologie formelle », Husserl s'interroge sur « les lois de la comparaison des valeurs », et formule par ailleurs le concept de « mode de valorisation » (*Wertungsweise*) : en-deçà de l'immense disparité des valeurs qui affleurent à la surface du langage au moment du jugement, il y a une série d'actes de valorisation. La question alors, est de savoir si ces nombreux actes, malgré la diversité des jugements auxquels ils aboutissent, se déroulent selon une même procédure, selon un même « mode de valorisation », qui permettrait alors de formuler des lois de la comparaison des valeurs. La question est : les différents actes de valorisation ont-ils quelque chose de commun ? Peut-on situer *un mode de valorisation* qui serait la toile de fond de tous les actes de valorisation ? À cette question, Husserl formule notamment une réponse selon la « production de valeur »³⁶.

d'évaluation » et « mode d'évaluation ». Il nous a semblé cependant que les termes pouvaient plus fidèlement être rendus en français, par « acte de valorisation » et « mode de valorisation », puisque les mots formés par Husserl sont issus du radical Wert-, et non du radical Bewert- (évaluation).

³⁵ Husserl, *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, p.124.

³⁶ Ibid., p. 177.

Après guerre, Husserl n'a pas donné de suite à cette série de cours consacrés à la théorie générale de la valeur, qui furent finalement publiés après sa mort. La question ouverte par Husserl n'a pas été poussée plus avant. Les successeurs directs d'E. Husserl, au premier rang desquels Heidegger, renoncent à le traiter. Heidegger a ainsi pu écrire, tout à fait à la fin de l'*Introduction à la métaphysique* :

« Ce qui montre pourtant combien fut tenace l'idée de valeur au XIX^e siècle, c'est que Nietzsche lui-même, et même tout spécialement, pense intégralement dans la perspective de la notion de valeur (...). C'est pour s'être empêtré dans la confusion du concept de valeur, et n'avoir pas compris que son origine faisait question, que Nietzsche n'a pas atteint le centre véritable de la philosophie. Mais, même si à l'avenir, quelqu'un devait l'atteindre — nous, hommes d'aujourd'hui, ne pouvons que préparer le terrain — il ne pourra pas non plus éviter de s'empêtrer, il le fera seulement autrement. Nul ne peut sauter par dessus son ombre³⁷ ».

Ainsi le projet d'une axiologie n'a pas été repris avec l'ambition manifestée par Husserl dans ses cours d'avant-guerre. Il serait intéressant de comprendre pourquoi ces voies ont été abandonnées, notamment par Heidegger. Il nous a semble, cependant, que les pistes ouvertes par Husserl au début du XX^e siècle, selon les concepts de conscience intime du temps, d'acte de valorisation, de mode de valorisation, et de production de valeur, peuvent être envisagées sous un nouvel angle à la lumière de notre propre recherche : n'étions-nous pas parti, au début de notre propre recherche, d'une réflexion quant aux rapports à la production de valeur ?

§ 6. Le projet de reconstituer l'itinéraire de la Valeur

Cherchant « les lois de la comparaison des valeurs », Husserl émet l'hypothèse de l'existence de « modes de valorisation » ; il formalise le concept de « production de valeur », et de « sommation de valeur », dans un sens

³⁷ Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. Gilbert Kahn (Gallimard, 1980), p. 202.

axiologique qui n'est évidemment pas le sens économique dans lequel on s'est mis à évoquer — après la seconde guerre mondiale — la production de valeur, la croissance, et le P.I.B. en tant que « somme » des valeurs ajoutées. Il nous semble que les développements quant à la volonté de croissance, dont nous sommes après R. Aron, les témoins, nous placent en mesure de donner une signification nouvelle aux formulations husserliennes quant à l'acte de valorisation, et le mode de valorisation. Expliquons.

Si en effet, à la suite d'E. Husserl, on fait l'hypothèse qu'il est possible, au-delà de leur immense diversité de « contenus », de situer une analogie entre toutes les valeurs en ce qu'elles sont toutes le résultats d'actes de valorisation ; si ensuite, se demandant s'il existe des « lois de la comparaison des valeurs », on se place à la recherche de « modes de valorisation », qui seraient communs, à une époque donnée, à tous les actes de valorisation entrepris, alors il est permis de situer dans la « production de valeur », et « la reproduction de valeur », deux modes de valorisation qui correspondraient l'un aux sociétés contemporaines, l'autre aux sociétés premières.

Plus précisément : ce qui est évident pour nous — mais ne l'était ni pour Husserl, ni pour Weber, ni pour Keynes — c'est que la société contemporaine, en tous domaines — et pas seulement en économie — est celle où les hommes *produisent* leurs valeurs. Le terme de « production » ne n'est-il pas imposé partout dès qu'il est question de valeurs ? c'est désormais, du point de vue esthétique, de production littéraire, de production artistique qu'il est question ; et plus largement, au-delà de la préoccupation économique pour la croissance de la production de valeur, ne voit-on pas partout à l'œuvre dans les sociétés contemporaines une revendication d'autonomie, c'est-à-dire de production par les individus de leurs valeurs ?

Il est ainsi possible de situer dans l'accentuation et la généralisation de l'action de production des valeurs un mouvement d'ampleur, non cantonné à la sphère économique : la volonté de croissance, la volonté de produire nos valeurs — autant que les générations futures produiront les leurs — n'était pas,

sans doute, perceptible, par les penseurs de la première partie du XX^e siècle — comme il nous semble l’avoir noté avec J.M. Keynes. Parallèlement, une des leçons intellectuelles du XX^e siècle n’est-elle pas, sur un autre plan — le plan ethnologique — la découverte que les hommes des sociétés premières, en toutes choses, s’efforcent de *reproduire* les valeurs de leurs ancêtres ? C. Lévi-Strauss estime en effet que la caractérisation la plus générale qu’on peut faire des sociétés premières est d’être des sociétés tendues non vers la production de valeurs, mais vers la reproduction des valeurs de leurs ancêtres. Fort de ces vues quant à la « production des valeurs » dans telles sociétés, et à la « reproduction des valeurs » dans d’autres sociétés, n’est-il pas permis de reconsidérer le concept husserlien de « modes de valorisation », et de voir à présent, dans la « reproduction » et dans la « production », deux modes de valorisation, typiques des actes de valorisation entrepris dans deux sociétés ? Deux modes de valorisation formant le sol universel de tous les « contenus » de valeur, dans ces sociétés ?

L’enjeu intellectuel consiste donc à voir ce qu’il advient lorsqu’après un siècle, on revisite les propositions axiologiques de Husserl à la lumière de celles de Lévi-Strauss sur la prédominance de la reproduction dans les sociétés premières, et d’Aron sur le privilège de la production dans les sociétés contemporaines. Il s’agit alors de s’appuyer à la fois sur l’appareil conceptuel mis au point dans le projet husserlien d’une axiologie, et sur les compréhensions sociologiques et ethnologiques proposées postérieurement. Et si, pour pénétrer le problème des valeurs, il fallait passer outre le découragement suscité par l’immense disparité des contenus des valeurs, et se concentrer sur les modes selon lesquels, ici et là, dans une société donnée, est entrepris l’acte de valorisation ? Si, en d’autres termes, tous les hommes valorisaient « le monde », et cependant, tous ne valorisaient pas ce monde selon les mêmes prémisses ?

Dans l’étude qui suit, nous tentons de nous confronter à cet enjeu ; la plus grande prudence est de mise, notamment sur un point. C’est que, pour que

le projet d'une axiologie fasse sens, il convient de veiller à ne pas partir avec une pré-conceptualisation de la notion de valeur, l'enjeu étant justement d'en formuler une. Mais alors, comment situer un point de départ à l'enquête ? et selon quelles lignes formuler le projet ?

Les risques d'une recherche circulaire nous conduit à considérer que le point de départ de notre recherche devait impérativement être situé là même où l'on dispose de traces de ce que furent historiquement, les premières pratiques de valorisation humaines : dans les sociétés premières. Nous commençons ainsi, au premier chapitre, par considérer les sociétés documentées par l'ethnologie au XX^e siècle, les « sociétés froides » dont parle C. Lévi-Strauss, et nous cherchons à comprendre comment se déroule, dans ce contexte, les actes individuels et collectifs de valorisation. Par la suite, il est question d'étudier d'autres sociétés, afin de comprendre, à nouveau, les actes de valorisation. Dans tous les cas, il s'agit de déceler s'il est permis de caractériser un type de société en fonction d'un mode de valorisation, suivant lequel les actes de valorisation sont entrepris par les hommes, dans cette société — notamment dans les sphères économiques et politiques.

Si tel semble le cas, alors il faudra se confronter à un problème difficile : comment comprendre le passage d'un mode dominant de valorisation, à un autre ? Comment par exemple comprendre le passage d'un mode de valorisation qui caractériserait les sociétés premières, vers un autre mode de valorisation ? En effet, le bref éclairage qu'on a donné des sociétés premières et des sociétés contemporaines donne à penser qu'il y a une historicité impliquée dans l'acte de valorisation : c'est que nous croyons voir que l'acte de valorisation ne se déroule pas de la même manière dans telle ou telle société. Au surplus, à ce stade introductif, nous ne pouvons négliger la possibilité que viennent s'intercaler, entre le mode primitif de valorisation, et le mode contemporain, tout un *itinéraire* de modes de valorisation.

Ainsi nous disposons d'un point de départ — la compréhension des actes de valorisation dans les sociétés premières — et d'une ligne directrice —

reconstituer l'itinéraire des modes de valorisation à l'échelle de la longue durée. C'est ce projet, dans son ensemble, qui constitue l' « Itinéraire de la Valeur ».

Le fait que le point de départ d'un tel itinéraire se situe dans les sociétés premières pourrait laisser penser que nous nous désintéressons de l'époque contemporaine. C'est cependant en fonction de certains enjeux de notre temps que, malgré les faiblesses et les insuffisances prévisibles d'un premier travail de recherche, nous avons entrepris la présente recherche. Nous vivons en effet dans un monde frappé depuis un siècle, sur le plan économique comme sur le plan politique, sur le plan collectif comme sur le plan individuel, par une incroyable succession de crises, et de conflits de valeurs.

Peu avant le moment où nous achevons la rédaction de ce travail s'est déclenchée une crise financière — crise trouvant son point de départ dans un trouble quant à la valorisation des actifs financiers — dont il est difficile à ce stade, de penser la signification. Nous savons déjà cependant que cette crise emporte une conséquence de la plus haute importance : à la suite des secousses de la crise de 1929, la théorie de la valeur économique, et à travers elle la science économique, a pu s'imposer avec succès et avec crédibilité, comme la théorie générale de la valeur des sociétés modernes. Or il est permis de se demander si la crise financière ne constitue pas un indice parmi d'autres de la décrédibilisation d'une axiologie dominée intellectuellement par la théorie économique de la valeur : ici et là, au G20 comme dans les sondages d'opinions, n'est-il pas question de contrôler la valeur économique et financière, selon des valeurs éthiques ? Il n'est pas impossible de voir dans ce mouvement général un trouble sur la théorie économique de la valeur. Il n'y a aucune raison de s'en réjouir. Il faut en effet pendre la mesure de l'importance qu'a eue, à l'échelle du siècle dernier, la science économique en tant que paradigme intellectuel pour le gouvernement des démocraties : à la suite de J.M. Keynes, la macroéconomie a sauvé certaines démocraties après la Grande Dépression, et depuis lors, c'est en pensant économiquement les sociétés qu'on

est parvenu à relever le défi de gouverner politiquement les démocraties. Aussi, si la décrédibilisation de l'axiologie économique se confirmait, cela signifierait que les esprits se trouveraient tout à coup bien mal armés intellectuellement, pour penser l'antagonisme des valeurs qui caractérise les sociétés modernes, et pour gouverner cet antagonisme. Le projet d'une réflexion générale sur les valeurs prend son sens, aussi, en regard de ce mouvement.

*

I.

Le premier mode de valorisation

I. Entrer dans l'itinéraire de la valeur	40
§ 1. Les sociétés premières	40
§ 2. Disparité des valeurs, singularité d'un mode de valorisation	44
§ 3. L'économie primitive	46
II. La question de la production de valeur	49
§ 4. Du consensus sur la catégorie de production	49
§ 5. Abondance, pauvreté	50
§ 6. De l'impossible usage de la catégorie de production à la société première	52
III. Le mode primordial de valorisation	57
§ 7. Subsistance et mode de valorisation	57
§ 8. La chefferie primitive	61
§ 9. Valeur initiale vs. valeurs	65

Nous essayons de situer ce qui pourrait constituer, à défaut d'un point de départ, un point d'entrée dans la reconstitution de l'itinéraire de la valeur. Nous situons ce point dans les « sociétés premières ». Puis nous tentons de comprendre non pas les contenus de valeurs de la société première, mais la manière dont on y valorise : le mode de valorisation. Comment les hommes de la société première valorisent-ils ? En référence à quoi valorisent-ils ?

Nous étudions tout d'abord l'économie primitive, car c'est là, dans cette sphère, que nous pouvons situer la valeur que nous connaissons le mieux, celle qui se conjugue au singulier : la valeur économique. Paradoxalement, il s'avère qu'on n'est pas fondé à parler de « production » dans la société primitive : l'homme premier en effet, agit toujours en fonction des ancêtres mythiques de la société, des fondateurs de la société. Il s'interdit tout à fait de produire de la valeur (la production est pour lui un impossible). Il cherche à s'identifier à ce qui est l'antériorité radicale de tout, c'est-à-dire la fondation de la société par les ancêtres : le premier mode de valorisation est fondé sur la reproduction.

Fort de cette remise en question de la validité de catégorie de production de valeur, quant à l'économie primitive, nous testons l'hypothèse selon laquelle la reproduction des actes faits par les ancêtres, que l'on observe dans la subsistance, est le mode de valorisation des hommes premiers. Le mode de valorisation de la société première ne serait pas placé sous le signe de la « production de valeur », mais sous celui de l'identification de la valeur, étant entendu que cette valeur est située dans le commencement de la société. La première valeur (la première manière de valoriser) est donc en quelque sorte la valeur première (toute la valeur appartient au commencement mythique de la société).

L'intérêt heuristique de cette approche n'est pas nul, car elle permet de relier plusieurs expériences primitives qu'on tient généralement à distance les unes des autres : politique, violence, chefferie, échange, subsistance. Ce mode

de valorisation permet de comprendre à la fois l'absence de division sociale de la société première, son exclusion de l'histoire, et aussi, de toute forme de croissance économique.

Plus généralement, dans le cadre de notre projet, le résultat de cette reconstitution du départ de l'itinéraire de la valeur est que l'approche par le mode de valorisation semble envisageable pour penser la diversité des valeurs d'une société. Lorsqu'on cesse de raisonner sur les valeurs (ce qui est valorisé), et qu'on concentre l'attention sur l'arrière-plan des valeurs (cet arrière-plan étant l'opération de valorisation), alors il devient possible de saisir ce qui relie souterrainement les valeurs de la société première (valeur économique, valeurs politiques, si l'on veut parler en langage courant).

*

I. Entrer dans l'itinéraire de la valeur

§ 7. *Les sociétés premières*

Le projet d'une reconstitution de l'itinéraire de la valeur nous contraint à prendre le problème de la valeur à sa racine historique. Mais cela est, comme on sait, impossible, puisque quand bien même les questions classiques adressées par la paléontologie humaine¹ quant à l'origine de l'espèce humaine

¹ Le point de départ de l'itinéraire de la valeur se situe à plus de 35 000 années de nous. On estime en effet que c'est aux alentours de - 400 000 que la morphologie d'*Homo sapiens* commence à se mettre en place. L'imprécision des données chronologiques rend l'analyse des étapes de son évolution difficile. Pour certains, elle aurait commencé en Afrique orientale, d'où l'*Homo sapiens* archaïque aurait gagné les autres parties du monde. Pour d'autres, la transformation s'est effectuée en plusieurs régions de l'ancien monde. On estime cependant que ce n'est que vers - 100 000 en Afrique, - 70 000 au Proche-Orient que la forme actuelle s'établit. Vers - 35 000, lorsque l'Europe, qui était le lieu d'une évolution particulière (qui avait commencé vers - 350 000 et aboutira vers - 100 000) voit disparaître les Néandertaliens, l'humanité n'est alors plus constituée que par une seule espèce : *Homo sapiens sapiens*. L'Australie est colonisée vers - 40 000, l'Amérique et le Japon à partir de - 30 000. Les peuplements insulaires les plus tardifs se termineront

connaîtraient des réponses certaines, nous resterions toujours dans l'impossibilité d'observer « le premier homme » et « la première société ». L'accès au point de départ de l'itinéraire de la valeur nous est à jamais fermé : la racine historique du problème de la valeur fait signe vers un arrière-plan extrêmement reculé, et très difficilement situable, sur lequel nous n'avons pas prise. A défaut de point de départ, il nous faut situer un point d'entrée, vers la manière primordiale que les hommes ont eu de valoriser. Ce point d'entrée il nous semble possible de le situer chez les sociétés dites « premières ».

L'étude des peuples premiers est l'un des objets de l'anthropologie et de l'ethnologie. Il est périodiquement, aussi, un objet pour la philosophie politique. C'est sur les résultats de l'anthropologie que nous nous appuyerons dans le présent chapitre.

Il faut dire quelques mots sur la notion de primitivité afin de préciser le sens dans lequel nous l'employons. Initialement, aux alentours du XVIII^e siècle, la notion de primitivité appliquée aux sociétés non occidentales repose sur l'idée que les « sauvages » sont les ancêtres sociaux des « civilisés » dont ils figurent un stade de développement révolu². La notion est alors indissociable d'une conception de l'histoire qui embrasserait dans un même mouvement uniforme, linéaire et ascendant l'ensemble des sociétés humaines. Le primitivisme de l'anthropologie du XIX^e fait signe vers une différence biologique de l'écart entre sauvages et civilisés. Dans ce travail, nous utilisons le terme de primitif en récusant la vision historique dans laquelle s'enracine la notion de primitivité. Les sociétés premières sont premières en fonction de leur

au cours du dernier millénaire (terres les plus isolées du Pacifique). Sur ces problèmes, on peut se référer à Jean Roger, *Paléontologie générale* (Paris : Masson, 1974) ; Jean Piveteau, *Origine et destinée de l'homme* (Paris : Masson, 1983) ; André Leroi-Gourhan, *Dictionnaire de la préhistoire* (Paris : Presses universitaires de France, 1997) ; Yves Coppens, *Le singe, l'Afrique et l'homme* (Paris : Fayard, 2001) ; Claude Babin, *Éléments de paléontologie* (Paris : A. Colin, 1971).

² Voir Ronald Meek, *Social science and the ignoble savage* (Cambridge : Cambridge University Press, 1976). Sur les théories stadiales, voir également Christian Marouby, *Utopie et primitivisme : essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique* (Paris : Seuil, 1990).

antériorité logique, non historique : elles sont primitives non parce qu'elles sont « arriérées », mais parce qu'elles incarnent des formes structurelles logiquement premières^{3 4}.

Des sociétés sans État

Après P. Clastres⁵, il nous semble que le trait distinctif qui autorise à circonscrire les sociétés premières de toutes les autres formes d'organisation sociale tient au fait qu'elles sont des sociétés sans division sociale, des sociétés sans État. Nous n'oublions pas que ce trait est en lui-même controversé, et qu'il a été contesté tout au long du XX^e siècle par l'anthropologie dite marxiste, selon laquelle il n'y a pas de société humaine, sans division entre des classes sociales⁶. Nous nous appuyerons cependant sur les diverses interprétations de la société première comme une société sans État car elles sont celles qui possiblement, font signe vers les possibilités compréhensives les plus étendues de la société première. Pour que des sociétés sans État soient compréhensibles, il faut sans doute ajouter la chose suivante : ce n'est pas parce que les chefs de la société primitive, sont des chefs sans pouvoir, que les sociétés premières sont des sociétés sans pouvoir. M. Gauchet a proposé que le pouvoir, dans les sociétés primitives, pouvait être trouvé non dans le présent de ces sociétés, mais dans leur passé primordial : l'autorité que reconnaît la société première et qui s'exerce sur elle, se déploie sous la forme d'une

³ On peut apprécier l'histoire récente de la notion en comparant la primitivité selon Lucien Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive* (1922) (Paris : Presses universitaires de France, 1947) et Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie* (1912) (Paris : Presses universitaires de France, 1968) avec celle de Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* (Paris : Plon, 1962), et de Pierre Clastres, *Chronique des indiens Guayaki : ce que savent les chasseurs nomades du Paraguay* (Paris : Plon, 1972).

⁴ Sur la critique de la notion de société primitive, voir par exemple Adam Kuper, *The invention of primitive society, transformations of an illusion* (London & New York : Routledge, 1988).

⁵ Pierre Clastres, *La société contre l'État : recherches d'anthropologie politique*. (Paris : Éditions de Minuit, 1974).

⁶ Voir par exemple Claude Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux* (Paris : F. Maspero, 1975) ; *L'Esclavage en Afrique précoloniale* (Paris : F. Maspero, 1975).

reconnaissance de dette, une dette de sens, envers les fondateurs de cette société⁷. Lorsque la société première s'interroge sur ce qu'il convient de faire, elle n'a de cesse de solliciter cette dette de sens, envers ses ancêtres, et de s'efforcer d'agir comme eux agissaient. La société première serait la société du passé primordial, c'est-à-dire celle où le pouvoir siège dans le passé primordial, dans le commencement de la société. Si le pouvoir se situe dans le passé primordial, alors on comprend mieux pourquoi au présent, les sociétés premières sont des sociétés sans État⁸.

Cette interprétation permet de comprendre une caractéristique que les sociétés premières ont en propre, et qui est qu'elles sont des « sociétés sans histoire ». Cette expression ne signifie par qu'il ne se passe rien, qu'il n'y a aucune histoire dans la société première. Elle vise à observer que la société première se présente à nous comme une société immobile, une société qui veut ne pas changer et qui ne veut pas changer⁹. L'absence de division sociale y va de pair avec l'absence de changement social. Nous retrouvons ici la caractérisation faite par C. Lévi-Strauss, celles de la société première comme une société froide. Cette immobilisme de la société première — qui n'est pas immobilité — devient intelligible lorsqu'on la rapporte à la question de la dette du sens : la société première est sans histoire, car le dispositif de pouvoir ne la traverse pas, mais la précède. Les hommes premiers sont ensemble dans la société, sans division, divisés en revanche des hommes en qui ils reconnaissent les fondateurs de leur société, et vers lesquels ils se tournent sans cesse pour identifier ce qu'ils doivent faire. Société sans État, société sans histoire, et dette primordiale envers les premiers hommes sont les trois traits compréhensifs qui,

⁷ Voir Marcel Gauchet, "La dette du sens et les racines de l'Etat," *Libre : politique, anthropologie, philosophie*, no. 2 (1977): 5-43 ; Marcel Gauchet, "Politique et société : la leçon des sauvages," *Textures*: n°10-11 (1975) et n°12-13 (1976) ; Marcel Gauchet, *La condition politique* (Paris : Gallimard, 2005). Voir enfin Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion* (Paris : Gallimard, 1985), dont le premier chapitre « la religion première ou le règne du passé pur » constitue le texte pivot des développements qui suivent.

⁸ Ibid., p. 15

⁹ Une société qui a une histoire, mais qui s'emploie à refouler cette donnée.

considérés ensemble, permettent de comprendre le fonctionnement social des sociétés premières.

Le point de départ de l'itinéraire

Dès lors, les sociétés premières se présentent comme un point de départ satisfaisant pour la reconstitution de l'itinéraire de la valeur. En effet, si d'un certain côté, nous sommes contraints d'admettre qu'il ne nous sera jamais donné d'apprendre sur les premiers hommes, d'un autre côté, les leçons apprises des sociétés qui seraient tendues sans cesse vers l'identification de ce que faisaient les premiers hommes, peuvent être mobilisées dans le cadre du présent projet. En d'autres termes, si nous ne savons pas comment vivaient les premières sociétés humaines, nous savons comment vivent les sociétés premières, et il n'est pas impossible qu'elles vivent animées du désir de répéter toujours ce que faisaient les premiers hommes. Cette dette du sens est la cause de leur relative immobilité historique, et nous met en mesure, en les étudiant, d'avoir un accès indirect à la première expérience de la valeur. Les sociétés premières nous offrent le seul point d'accès à la première expérience de la valeur. C'est donc sur elles que ce premier chapitre, consacré à la première valeur (c'est-à-dire, à la première expérience de la valeur, à l'expérience primordiale de valorisation dans l'espèce humaine) s'appuiera.

§ 8. *Disparité des valeurs, singularité d'un mode de valorisation*

Faire de la société première un objet d'étude pour reconstituer l'itinéraire de la valeur est une chose. Reste ensuite à se confronter à certaines questions de méthode. Nous ne sommes pas les premiers à nous intéresser à la « valeur » dans les sociétés premières. Mais comme l'observe P. Bonte, « la notion de valeur, comme celle de besoin, est souvent employée par les anthropologues sans être explicitée¹⁰. » Il ajoute que « R. Firth note (...) que la « valeur » a le

¹⁰ Pierre Bonte et Michel Izard, éd., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (Paris : Presses universitaires de France, 1992), p. 733.

sens de sentiment chez B. Malinowski et E.E. Evans-Pritchard, de conception chez C. Kluckhohn, de signification générale chez F. Kluckhohn, de référence implicite chez G.C. Homans, de relation d'intérêt chez A.R. Radcliffe-Brown ou encore d'ethos chez G. Bateson et A.L. Kroeber¹¹. » Il conclut que « la variété de ces usages et la contradiction qu'ils recèlent parfois souligne l'existence d'un problème épistémologique majeur¹² ». On le voit, ce que nous avons proposé d'appeler le trouble sur la valeur, n'épargne pas l'étude des sociétés premières. Nous proposons donc, plutôt que raisonner en termes de « valeurs », de raisonner en termes de valorisation. Nous ne cherchons pas à situer les valeurs de la société première, mais à comprendre comment elle valorise : son mode de valorisation. La question est donc, dans sa formulation la plus générale : comment les hommes premiers valorisent-ils ? C'est une question qui nécessite d'être précisée.

La valeur et l'antivaleur

Dans ce but, nous proposons de suspendre tout ce que nous connaissons de l'opération de valorisation, chez l'homme. Une fois l'ardoise effacée, que reste-t-il ? Il nous semble que l'élément solide est le suivant : l'opération humaine de valorisation vient toujours avec son indispensable double, qui est la faculté humaine de dévaloriser. Dire qu'il y a la valeur, c'est toujours dire aussi, qu'il y a l'opposé de la valeur : ce que nous proposons d'appeler, l'antivaleur. Antivaleur est le nom qu'on peut donner, par analogie avec l'antimatière, à une expérience de la valeur qui serait chargée négativement, par opposition à une expérience chargée positivement. Nous ignorons tout sur l'opération humaine de valorisation, sauf cette chose, qui est que cette opération connaît dans son principe, deux tendances : quoi que se joue dans l'expérience de la valeur, il y a un homme en situation de valoriser, ou de dévaloriser. L'infinité de nuances de ces deux tendances n'altère pas le fait qu'il y a d'un côté la valeur et d'un autre, l'antivaleur. Nous retrouvons ici

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

cette dimension axiologique, située par Husserl dans ses leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur. L'expérience de la valeur (ou, Valorisation) est faite par l'homme dans un nombre très étendu de ses expériences, car il n'en est guère où il ne soit question, sinon d'une chose qui serait valorisée, du moins d'une chose qui serait dévalorisée.

Si, à présent, nous revenons à la question initiale (comment les hommes premiers valorisent-ils ?), nous la trouvons précisée. C'est qu'il ne s'agit pas simplement de comprendre comment l'homme premier valorise. Il faut encore, indissociablement, comprendre comment il dévalorise. Nous pensons en effet qu'en deçà de ce qui débouche sur une valeur, ou une antivaleur, il y a une opération sous-jacente, la valorisation, au terme de laquelle telle chose est valorisée, positivement, ou négativement. Cette approche a pour elle l'avantage, du coup, de ne plus se limiter, quant à l'examen d'une société, à ses valeurs. Ce qui s'y trouve dévalorisé, et pourquoi pas, fortement dévalorisé, a autant à nous apprendre sur l'opération de valorisation, que ce qui y est très valorisé. Cela va nous mettre en situation de considérer ensemble, toutes ces expériences dans lesquelles s'engage le primitif, qu'elles soient de l'ordre de la valeur (don, échange, religion) ou de l'antivaleur (la question de l'interdit, et notamment de l'inceste, ou la question de la violence dans la société première).

§ 9. *L'économie primitive*

A ce point, nous resserrons l'angle de vue, et décidons de commencer l'étude de la Valorisation dans les sociétés premières par l'étude de l'économie primitive. Ce choix est lié à une observation que nous faisons dans l'introduction de la présente étude : si on sait peu de chose de la valeur, on sait cependant que c'est depuis l'économie, où elle a été étudiée dans un premier temps dans la modernité, qu'elle a ensuite irradié et que le « point de vue de la

valeur¹³ » s'est ensuite généralisé. Pour cette raison, la valeur économique constitue une base provisoire, mais une base cependant, car l'économie a pour elle l'avantage d'appartenir au tout petit nombre des expériences vécues par tous les individus, où il est question d'une seule valeur (*la* valeur économique). Cette singularité de la valeur économique, qui est d'être une valeur au singulier, est peut-être de nature à constituer un point d'entrée dans l'étude de la Valorisation des sociétés premières. Une fois ce choix méthodologique opéré, la question d'entrée devient : comment l'homme premier produit-il la valeur « économique » ? Ici, il convient d'être très conscient d'un vif débat qui oppose, en anthropologie économique, les tenants du formalisme aux tenants du substantivisme¹⁴. L'optique généalogique de notre projet (nous voulons en effet contribuer à la généalogie de la catégorie moderne de valeur) nous empêche évidemment d'opter pour l'approche formaliste. Nous optons pour une approche substantiviste. Après ces quelques précisions méthodologiques, nous commençons donc l'étude de la Valorisation dans les sociétés premières, en posant cette question : qu'en est-il de la valeur économique pour les hommes des sociétés premières ?

Subsistance primitive ou économie primitive

Plutôt que de parler d'économie primitive, nous opterons pour l'expression « subsistance dans la société première ». Ce choix en faveur du

¹³ Cette expression, dont il sera à nouveau question dans ce travail, trouve sa paternité chez M. Heidegger. Elle a trait au mouvement — dénoncé par M. Heidegger, mais que nous voudrions pour notre part interroger — qui a vu la valeur, de notion économique, devenir un « point de vue » sur de très nombreux aspects de l'expérience des modernes. Voir Martin Heidegger, *Nietzsche II*, trad. Pierre Klossowski, Bibliothèque de philosophie (Paris : Gallimard, 1980), deuxième tome.

¹⁴ Pour résumer simplement les termes du débat, on peut dire que d'un côté les formalistes considèrent qu'il faut étudier les faits économiques primitifs avec les formes (les concepts, les représentations) proposés par la science économique. D'un autre côté, les substantivistes considèrent qu'il faut suspendre ces formes, et approcher les faits économiques des sociétés premières, dans leur substance, sans surimposer à notre compréhension des représentations qui n'y sont pas opératoires. On trouvera une argumentation convaincante en faveur du substantivisme dans l'introduction de M. Sahlins, *Age de pierre, âge d'abondance : l'économie des sociétés primitives* (Paris : Gallimard, 1976), p. 31-35.

mot subsistance, plutôt que du mot économie, mérite une justification. Pour nous, subsistance correspond à ce qu'on appelle en langue anglaise, *economy*, par différenciation avec *economics*. Le premier terme désigne l'activité de subsistance dans sa généralité, et le second ne prend son sens qu'en regard à l'expérience moderne, où se conceptualise l'économie / *economics*, c'est-à-dire l'analyse économique. Ainsi considérée, la subsistance appartient sans doute au petit nombre de questions que chaque société humaine considère.

Avant d'aller plus loin, il faut préciser encore ce qu'on entendra par subsistance. En effet, il ne faut pas perdre de vue que spontanément, la subsistance est une notion fort commune à notre expérience, où elle se situe à une extrémité du spectre dont l'autre extrémité est l'abondance. Subsister, alors, serait survivre, vivre à la limite, disposer du minimum de matérialité en-deçà duquel, pas de subsistance, mais dépérissement. Ce n'est pas ainsi que nous pensons l'expérience de la subsistance. Nous neutralisons ce terme de toute connotation négative, en regard à l'abondance. Nous proposons de la penser en dehors des catégories dans lesquelles nous la tenons spontanément (catégories reliées du manque, du besoin, de l'abondance, du confort, du bien-être, et de la rareté). Penser la subsistance, donc, non comme un manque, mais comme une expérience neutre, cette expérience à travers laquelle un individu ou un groupe simplement, subsiste. Ainsi considérée, cette expérience, est commune à l'humanité. Ces précisions peuvent sembler inutiles, mais puisque que nous aurons souvent, dans cette étude, l'occasion d'approcher une société sous l'angle de la subsistance, il nous a semblé souhaitable de présenter au lecteur la manière dont cette catégorie se distingue tout à la fois de l'économie, et aussi, de la subsistance-pauvreté.

Ces précisions méthodologiques apportées, nous sommes en mesure de commencer notre enquête sur le mode de valorisation de la société première.

II. La question de la « production de valeur »

§ 10. *Du consensus sur la catégorie de production*

L'histoire de l'anthropologie fut, au XX^e siècle, un théâtre de débats. Nous avons choisi d'évoquer l'un d'entre eux (le débat entre formalistes et substantivisme). Il est au moins un autre débat qu'il faut mentionner, entre l'anthropologie marxiste, et l'anthropologie structuraliste. Nous ne faisons que mentionner ces débats, car au fond, ce qui nous interpelle, est la présence, par delà les querelles, d'un point de consensus tout à fait robuste quant à l'étude de l'économie des sociétés premières. Les contestations croisées font semble-t-il apparaître, au-delà des très nombreux désaccords sur la manière dont il convient d'étudier les sociétés primitives, un accord sur un point qui ne nous semble pas neutre : pour tous, il est d'accord que la subsistance des sociétés primitives doit s'approcher par la catégorie de *production*. Les hommes premiers produisent leur subsistance, voilà qui fait l'objet d'un très fort consensus en anthropologie et en ethnologie. Le fait est que même chez les chercheurs les moins formalistes, et les moins marxistes, la subsistance des hommes premiers est pensée selon la catégorie de la production¹⁵. En anthropologie économique, on s'est battu sur tout, mais pas sur l'idée que c'est selon la production qu'il convient de penser la subsistance des sociétés primitives. Les anthropologues débattent sur la manière dont il convient de penser le pouvoir dans la société primitive, la religion, la guerre, la parenté, l'échange. Cependant, lorsqu'il s'agit de penser la subsistance, une catégorie est commune, celle de production.

¹⁵ On trouvera un exemple parlant de cette « surdétermination » de la catégorie de production dans des textes aussi différents que celui de Timothy Earle, "Economic anthropology," dans *The New Palgrave Dictionary of Economics* (Basingstoke Hampshire; New York : Palgrave Macmillan, 2008), ou les articles de J.-P. Chauveau (« anthropologie économique ») et de M. Godelier (« système économique ») dans le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Il existe des désaccord quant au « mode de production » des sociétés premières mais il existe un accord général sur le fait que les sociétés premières ont un mode de *production*.

Ceci est particulièrement surprenant chez des auteurs comme M. Sahlins¹⁶, qui figurent parmi les principaux artisans de la critique de l'application du schéma des rapports de production à la société primitive. Le fait qu'il a semblé souhaitable à certains des plus avisés contestataires de l'idée de rapports de production de continuer de penser la subsistance des primitifs en terme de production n'est pas anodin. À ce stade, nous nous bornons à mentionner ce consensus et à l'interroger : est-on fondé à parler de production quant à l'économie première ? La question se pose, dans le cadre de cette étude, car produire la valeur, est sans aucun doute, une certaine manière de valoriser. Mais est-elle le mode de valorisation des hommes premiers, lorsqu'il s'agit de subsister ? Nous posons donc la question de la subsistance des sociétés premières, en essayant de pousser le substantivisme plus loin qu'il ne va lui-même, c'est-à-dire en essayant de tester la solidité de la catégorie de la production, quant à la société première.

§ 11. Abondance, pauvreté

Nous nous appuyons sur l'ouvrage de M. Sahlins, car il propose une ethnographie substantiviste de la société première : une approche, donc, qui s'efforce de suspendre les catégories modernes de l'analyse économique. Un des résultats principaux des travaux de l'anthropologie substantiviste est que les membres des sociétés premières consacrent une partie relativement réduite de leur vie à assurer leur subsistance : moins de quatre heures par jour en moyenne¹⁷. Autrement dit, les sociétés premières ont la possibilité, si elles le souhaitent, de produire plus¹⁸. Une constante des sociétés premières est de se situer à un niveau de subsistance en-deçà de leurs possibilités pratiques. Ce fait

¹⁶ Sahlins évoque notamment, à de nombreuses reprises de son ouvrage *Age de pierre, âge d'abondance*, ce qu'il appelle le « MPD », pour mode de production domestique, qui selon lui caractérise la production des sociétés premières.

¹⁷ Ibid., p. 54, où figure un graphique synthétique.

¹⁸ Ibid., p. 56 : « plutôt que de forcer jusqu'aux limites des énergies humaines et des ressources naturelles, il semble que ces Australiens restent en-deçà de leurs possibilités économiques objectives ».

est pour nous troublant, parce que nous avons là une société qui ne désire pas, d'un point de vue économique, croître et améliorer son niveau de vie. La société première semble dotée d'une *volonté de constance* économique.

La pauvreté des sociétés premières

M. Sahlins interprète les faits en voyant dans la société primitive la première société d'abondance. Cette abondance est quelque peu paradoxale, et mérite d'être évaluée. M. Sahlins estime en effet, que cette représentation de l'abondance n'est pas celle d'une profusion des richesses, mais celle rendue possible par un désir limité (et donc facilement satisfait) de biens. M. Sahlins observe qu'il y a deux voies possibles qui procurent l'abondance. On peut aisément satisfaire des besoins en produisant beaucoup, ou bien en désirant peu. La conception qui nous est familière est fondée sur des hypothèses plus particulièrement adaptées à l'économie de marché : les besoins de l'homme sont immenses, voire infinis, alors que ses moyens sont limités, quoique perfectibles. M. Sahlins observe qu'il y a aussi une autre voie qui mène à l'abondance, à partir de principes différents des nôtres : les besoins matériels de l'homme sont finis et peu nombreux, et les moyens techniques invariables, bien que, pour l'essentiel, adaptés à ces besoins. En adoptant une stratégie de ce type, un peuple peut jouir d'une abondance matérielle sans égale – avec un bas niveau de vie¹⁹.

Au-delà des catégories d'abondance et de pauvreté

Si M. Sahlins se refuse à faire usage des catégories marxistes de « mode de production », il fait en revanche un usage permanent de la catégorie de production. Il est possible que l'usage généralisé du terme de production, en anthropologie, constitue un angle mort qu'il convient d'interroger. L'anthropologie économique, même la moins formaliste, véhicule en son fond, un formalisme, qui est le formalisme de la production. Quand l'anthropologie

¹⁹ Sahlins, *Age de pierre, âge d'abondance*. Ces idées se trouvent le long du chapitre premier « la première société d'abondance ».

économique s'appuie sur l'idée de production, elle fait implicitement l'hypothèse que l'homme primitif *produit en vue d'un résultat à venir*. M. Sahlins, rompt avec l'interprétation de la société première comme une société pauvre (une société de subsistance), et renverse cette interprétation en voyant la société première une société d'abondance. M. Sahlins, autrement dit, inverse la thèse classique, sans pour autant remettre en question l'analyse de la subsistance primitive en termes de production de quelque valeur.

La subsistance, expérience primordiale de la société première

La société primitive est constituée de différents groupes, et l'expérience de la subsistance est faite au niveau non de la société, ni de l'individu, mais de manière autarcique au sein d'un groupe. Pour qui est habitué à penser la société primitive sur le mode de l'échange, il est frappant d'observer que pour ce qui est de la subsistance, l'échange n'est pas une donnée primordiale de l'expérience des sociétés primitives. M. Sahlins observe qu'en cas de conditions naturelles défavorables, l'idéal autarcique du groupe prime sur la société et les liens de groupes à groupes se distendent ; les groupes « remontent le pont-levis²⁰ ». Les échanges au sein de la société, quelle que soit la forme qu'ils empruntent, ont lieu entre les groupes, et M. Sahlins observe qu'en cas de crise, la société se resserre autour du groupe où s'opère la subsistance. La subsistance semble en cela être *l'expérience primordiale de l'homme premier*, l'expérience en vue de la continuation de laquelle il est éventuellement prêt à remonter le pont-levis.

§ 12. De l'impossible usage de la catégorie de production à la société première

Au sein du groupe de subsistance, la production ne peut, d'après M. Sahlins, se comprendre que comme une « production de consommation », une production qui ne donne lieu à aucun surplus : elle est production puis, sans

²⁰ Ibid., p. 176 et sq.

délai, consommation. Cela veut dire qu'il ne reste rien du processus de la subsistance ; les moments économiques auxquels nous sommes habitués sont comme écrasés, et indiscernables. Le groupe ne constitue aucune réserve, et il n'existe aucun surplus, aucun stock dans la société primitive. Cette absence de surplus est d'autant plus troublante qu'il y a possibilité de surplus, « techniquement », si l'on veut. Le groupe produit, et consomme immédiatement, sans plus attendre, ce qui est produit.

Or pour qu'il y ait production, il faut qu'il y ait production d'un résultat, pendant un laps de temps. Dans la société primitive, en revanche, la production, en tant que résultat de la production, n'a pas l'occasion d'exister : on se situe selon les ethnographes dans « une production de consommation ». Les temps qui constituent, dans notre expérience, les temps de l'économie, ne sont pas séparables dans l'expérience de la subsistance primitive. Il n'y a pas une production d'une valeur, qui existe et peut faire l'objet d'un échange, ou d'un stockage, contre une autre valeur, et enfin, à terme, d'une consommation. Malgré le fondu enchaîné de la subsistance du groupe primitif, l'ensemble des chercheurs la pensent en termes de production, consommation, quitte à observer qu'il s'agit d'un même mouvement de production-consommation. Et pourtant, quel est le sens d'une subsistance qui serait simultanément production et consommation ?

La production de valeur

Penser la subsistance des primitifs en ces termes implique l'idée d'une production de valeur, et d'une consommation de valeur, ou si l'on veut être plus prudent, d'une production de quelque résultat, produit par l'homme car valorisé par l'homme, puis consommé par l'homme. Or, comme les ethnographes l'observent, pour le primitif, la subsistance est un acte insécable, un processus où ne se laissent pas séparer le temps de la production et celui de la consommation, un fait social qui peut être dit total, non plus après M.

Mauss²¹, mais dans le sens où il totalise des actions qui sont bien séparées dans l'expérience de la subsistance d'autres sociétés. Ce faisant apparaît la situation problématique de l'idée de production appliquée à la subsistance primitive : pour qu'il y ait production, il faut qu'il y ait production d'une chose que l'homme valorise ; rien cependant, dans l'expérience de la subsistance primitive, n'atteste du fait que le primitif vise à produire une chose, puis à la consommer. C'est même tout l'inverse : le primitif n'interrompt nullement le processus en fonction d'une chose à produire, puis à consommer. Tout dans l'expérience de la subsistance primitive incline à penser que ce que le primitif valorise n'est pas le résultat de l'action de subsistance, mais bien l'action en elle-même.

Nous voudrions proposer une hypothèse interprétative de la subsistance primitive, selon laquelle lorsque le groupe primitif subsiste, il s'identifie à ses ancêtres, à ce qu'il croit ou sait d'eux, et l'expérience de la valeur se situe dans cette identification aux ancêtres, et non, comme notre usage spontané de l'idée de production nous le laisse penser, dans une chose produite, dont l'existence évanescence dans le processus de subsistance primitive doit nous convaincre qu'elle n'est pas valorisée. Un argument à l'appui de cette hypothèse tient à l'absence de stock de la société primitive : alors qu'elle est parfaitement en situation, véritablement, de « produire » des stocks, elle se refuse à le faire. Voilà une idée étrangère à des hommes, pourtant parfois exposés à des circonstances adverses. Cependant, si ce que le primitif valorise, c'est la répétition à l'identique ce que ces ancêtres lui ont appris, alors il se peut comprendre son impossibilité à stocker, car stocker reviendrait à imaginer la possibilité, précisément, que tout ne se répète pas à l'identique. La subsistance primitive est véritablement, dans son principe, une subsistance qui se déploie non pas « toutes choses égales par ailleurs » mais « *toutes choses identiques par ailleurs* ». Quant à l'économie, le primitif n'a pas de valeur, il ne produit pas de valeur. Tout est fait en référence à ce que faisaient les ancêtres.

²¹ Marcel Mauss, *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1^{re} éd. 1923) (Paris : Presses universitaires de France, 2007).

La mise en question de la catégorie de production primitive nous mène à observer que la pensée en terme de production embarque avec elle un passager clandestin, qui est un certain mode de valorisation. Un mode (la production de valeur) dans lequel une chose est produite, ou consommée, et est dotée de valeur, *pour elle-même*. Il se pourrait bien cependant, que le primitif, subsistant, n'attache pas de valeur à un quelconque résultat de l'action de subsistance, mais attache toute la valeur au processus de la subsistance, à travers lequel il s'identifie à ses ancêtres. Contre M. Sahlins, qui imagine que les primitifs ont des besoins réduits, nous pensons que le primitif n'a pas de besoin, en ce sens que tout besoin (comme toute production) est besoin de quelque chose²², et que cette chose, ce résultat, n'appartient pas à l'expérience de l'homme primitif. Cette interprétation de la subsistance en dehors de la production a l'avantage de réconcilier ce que nous savons du primitif, soit son souci permanent de ses ancêtres²³. La subsistance est agie dans le cadre d'une identification : si finalement il subsiste, il survit, il continue de vivre, l'homme primitif sait que c'est en fonction de sa fidélité, de son identification à ses ancêtres, plutôt qu'en fonction du résultat d'une action, tournée vers l'avenir. Pour le primitif, le sens de l'avenir est le passé.

Valeur ajoutée ou Valeur initiale

On ne peut parler d'un niveau de subsistance — niveau par rapport à d'autres qui pourraient être choisis, comme si la société primitive pouvait opter pour un autre niveau —, on doit parler de *commandement de subsistance* : le groupe primitif subsistant s'identifie à ses ancêtres, tout dans la subsistance est tourné vers l'action passée des ancêtres²⁴ ; il n'y a pas de résultat, pas de valeur

²² On peut trouver une approche symétrique au problème du besoin dans l'analyse que J. Lizot fait de la rareté. Il observe que « de vouloir parler à tout prix de rareté à propos des sociétés primitives conduit parfois aux situations les plus absurdes ». J. Lizot, "Économie primitive et subsistance. Essai sur le travail et l'alimentation chez les Yanomani," *Libre*, no. 4 (1978): p. 106.

²³ Voir Gauchet, "Politique et société : la leçon des sauvages".

²⁴ La subsistance des primitifs s'organise selon une distinction nette : il y a ce qu'il convient, ou il n'y a pas ce qu'il convient. Ce « ce qu'il convient », ce « ce qu'il

qui se situe *au terme* de l'action de subsistance, toute la valeur se situe dans l'identification aux ancêtres. Contrairement à nous pour qui la valeur apparaît au terme du processus de production, *la subsistance primitive localise la valeur non dans la fin, mais dans le commencement*, c'est-à-dire, le passé pur, celui de la fondation par les ancêtres ; le processus de subsistance est processus d'identification au commencement.

Subsistance en vue d'une fin, subsistance en référence au commencement

Si donc une calamité s'abat, la société primitive se distend, mais non les groupes où se célèbre la subsistance, qui se replient sur eux-mêmes. L'homme primitif valorise l'identification aux ancêtres plus que toute autre chose, plus même que la survie des semblables se situant en dehors de la parentèle première. Les circonstances de crise nous apprennent que la société primitive valorise dans la subsistance non une chose, un résultat, mais l'identification entre l'action de subsistance des hommes et l'action de subsistance de leurs ancêtres. La subsistance est célébration, non production. Ironiquement, le mot fétichisme, forgé par les européens pour décrire les religions primitives, décrit de manière satisfaisante la manière dont nous interprétons spontanément la subsistance primitive : subsistance pour une chose, en vue d'une chose, subsistance en fonction d'un besoin de chose. Nous voyons la production

faut », nous amène à penser, plutôt qu'en termes de rareté ou d'abondance, l'économie primitive en termes de suffisance ou d'insuffisance. A partir du moment où le groupe a rassemblé ce qu'il faut, l'activité de subsistance peut stopper. Cela suffit. Il est préférable de parler en termes de suffisance / insuffisance, car décrire ces sociétés sur le mode de l'abondance, ce serait imaginer qu'elles puissent penser en termes de rareté (pas de catégorie de l'abondance sans celle de la rareté). Or manifestement, le manque (qui est toujours manque de quelque chose) n'appartient par à l'expérience primitive, telle qu'elle nous est restituée par les ethnographes. Les groupes se figurent un niveau de subsistance en fonction d'un niveau de *convenance*. Leur subsistance n'est pas subsistance mais suffisance. En cas d'insuffisance (quantitative) se joue principalement un problème *d'insuffisance symbolique* : le groupe n'a pas été à la hauteur de l'usage transmis. Les primitifs n'ont pas de pensée de ce qu'il pourraient avoir ou ne pas avoir pour eux-mêmes, il ont une pensée non de ce qui leur convient, mais de ce qui convient à la réussite de l'identification au commencement mythique.

tournée vers des fins, là où il y a l'identification au commencement des ancêtres.

« Reste la question : existe-t-il, comme le prétendait L.H. Morgan, des relations de correspondances générales entre tel système économique et tel système de parenté ou tel système religieux ? Les recherches n'ont pas confirmé ces vues²⁵ ». Nous pensons qu'on peut reconsidérer la question de L.H. Morgan : il n'est pas impossible en effet, que le mode de valorisation (par identification au passé pur) que nous venons de situer, puisse permettre de comprendre les autres expériences de la société première. Il nous faut tester cette hypothèse.

III. Le mode primordial de valorisation

§ 13. Subsistance et mode de valorisation

Nous voyons qu'au-delà de toutes les controverses méthodologiques, la subsistance des primitifs est toujours pensée via la production ; que cet usage du terme implique une pensée de la production comme action en vue d'un résultat ; que cependant, cette production ne se laisse jamais séparer, dans l'expérience primitive de la subsistance, de la consommation ; qu'en conséquence, on est fondé à douter que les termes de production, de consommation, de besoin, de rareté (et donc aussi, d'abondance) permettent d'interpréter la subsistance des primitifs : la production est production de quelque chose, la consommation, consommation de quelque chose, et le besoin, besoin de quelque chose. Si ces trois termes qui ne s'entendent pas sans prédicat, sont écrasés les uns dans les autres dans l'expérience primitive de la subsistance, c'est possiblement que la subsistance primitive n'est pas située en regard d'un prédicat. En quoi dès lors la situer, sinon en regard de ce que les

²⁵ Bonte et Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, article système économique, la question est posée par M. Godelier, p. 218-220.

primitifs répètent sans cesse, soit ce qu'ils font ce que leurs ancêtres leurs ont appris ?

L'expérience de la valeur qui se joue dans la subsistance primitive n'est pas centrée sur un résultat, sur un conséquent, mais sur un *antécédent* : ce que le primitif, subsistant, valorise n'est pas ce qui sera produit (il ne produit rien, il ne produit pas), mais l'identification au passé, à ses ancêtres. C'est ainsi seulement que se peut comprendre l'éclatement de la société au moment de la calamité : la valeur attribuée à ce que certains ethnologues voient comme « l'unité » de la société primitive pèse peu contre la valeur d'identité, attribuée à l'identification des hommes avec leurs ancêtres : plutôt subsister en parenté dans l'identité avec les ancêtres, qu'en société dans « l'unité » avec d'autres parentés.

L'homme primitif nous est étranger moins en fonction d'autres valeurs, que d'une autre manière de valoriser

Cette interprétation de la subsistance nous met potentiellement en situation de comprendre les autres expériences de l'homme primitif, en fonction d'une identification visant l'identité à leurs ancêtres. Il faut se faire à l'idée étonnante que l'expérience de la subsistance, pour nous expérience tournée vers l'avenir, est tournée vers le passé dans la configuration primitive. En pensant la subsistance des primitifs sur le mode de la production (quel que soit ce qui est effectivement dit de la production), les interprétations de la société primitive s'empêchent de situer l'expérience de la subsistance sur le même niveau que les autres expériences primitives dont elles privilégient l'étude.

Dans leur ensemble, les interprétations de la société première considèrent que la subsistance est un préalable que le primitif ne peut éviter. L'économie primitive serait alors ce dont le primitif ne peut faire l'économie : le primitif, comme tout homme, s'efforce de survivre. Une fois cette subsistance assurée, l'homme primitif peut alors entrer dans les jeux de l'échange, du don, de la

religion, de la guerre, etc. Autrement dit, plus subtilement que le marxisme explicite et brutal d'une certaine anthropologie, se trouve reconduite, chez la plupart des interprètes de la société primitive, une pensée de la subsistance en tant que préalable à la société primitive. Il y a là quelque chose, qui sans s'y confondre, s'apparente avec l'esprit de la pensée de l'infrastructure. Nous y reviendrons dans la suite de cette étude.

Dores et déjà, observons que si on se refuse à placer dans une case à part la question de la subsistance primitive, et qu'on la considère comme une expérience parmi d'autres de la vie des sociétés primitives, alors non seulement se révèle la difficulté de la penser en termes de production, mais aussi, et plus décisivement, surgit la possibilité de situer dans la subsistance, expérience première de l'homme premier, une expérience de nature à préciser la manière dont nous interprétons les autres expériences de l'homme primitif.

Ce qu'en effet révèle la pente générale en faveur de la production est notre tendance à penser la valorisation de l'homme primitif dans les termes de la production de valeur. Nous acceptons volontiers l'idée que le primitif ne valorise pas la même chose que nous, mais nous persistons à penser qu'il valorise de la même manière que nous, c'est-à-dire qu'il valorise quelque résultat. Or ce que nous révèle la subsistance primitive est que la valeur n'y est pas le résultat d'une production, mais se situe dans l'identification aux ancêtres.

Le rapport aux valeurs des substantivistes ni le rapport à la valeur des formalistes ne les placent en situation de comprendre l'expérience de la valeur de l'homme primitif, pour qui la valeur n'est pas dans une fin, mais dans le commencement. Ce que la critique de l'usage de la catégorie de production à la subsistance primitive nous apprend est que pour penser la société primitive, il nous faut admettre la possibilité que si l'homme primitif nous est étranger c'est moins en fonction d'autres valeurs, que d'une autre manière de valoriser : un autre mode de valorisation.

L'approche fondée sur la configuration de l'expérience de la valeur est de nature à mettre en cohérence ce que par ailleurs, nous savons de l'homme premier : à savoir que si comme d'autres hommes dans d'autres sociétés, il croit, guerroye, et échange, il ne croit, ne guerroye ni n'échange comme on croit, guerroye et échange dans d'autres sociétés. Il faut sans doute considérer la violence, le pouvoir, la croyance, l'échange comme autant d'invariants anthropologiques, tout en admettant que ces invariants connaissent différentes configurations possibles ; cela doit nous inciter à continuer dans cette voie, et à tester l'hypothèse que c'est en des termes plus généraux d'une configuration de la valorisation qu'on peut approcher l'étrangeté de la société primitive.

Si donc, plutôt que considérer la subsistance primitive comme un préalable négligeable à d'autres expériences plus importantes, on la considère comme une expérience parmi d'autres expériences, que deviennent alors la guerre, la religion, la chefferie, et l'échange ? Si nous disposons d'interprétations convaincantes de chacune de ces expériences de la société primitive, nous disposons de peu d'interprétations d'ensemble de ces expériences, parce que les auteurs ont tendance, chacun à leur manière, à attacher une importance prédominante à telle ou telle expérience. P. Clastres observe que Hobbes voit bien l'importance de l'expérience de la guerre dans la société primitive, mais se coupe de l'expérience de l'échange, quand Lévi-Strauss, concentré sur l'échange s'empêche de considérer la guerre autrement qu'en fonction de l'échange²⁶. Que se passe-t-il quand plutôt que de considérer les expériences isolément, ou de discerner une expérience métonymique, on s'efforce d'embrasser les différentes expériences dans lesquelles le primitif se trouve engagé ? Alors, il devient délicat de considérer avec Lévi-Strauss la guerre comme l'échec d'une transaction, la guerre semblant chez le primitif être une expérience tout autant permanente que l'échange. L'ethnographie nous révèle qu'il n'y a pas guerre parce qu'échange raté, mais qu'il y a des

²⁶ Pierre Clastres, *Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives* (Paris : Editions de l'Aube, 2005), p. 8 et sq. et p. 35 et sq.

échanges, et sur un autre plan, la guerre, engagée sans aucune considération avec l'échange.

§ 14. *La chefferie primitive*

Considérons les deux situations de l'échange et de la guerre. Elles ont pour point commun de faire apparaître dans la société la figure d'un chef. Du côté de l'échange, nous voyons que celui en qui nous voyons spontanément un chef dans la société primitive, est un chef sans pouvoir : dans les sociétés primitives, il n'est, du côté de l'expérience de l'échange, que des chefs qui sont dotés d'un prestige, qu'ils gagnent, selon P. Clastres, à la sueur de leur front²⁷. Les chefs sont dotés de prestige, non de pouvoir. Les choses sont particulièrement nettes dans le système mélanésien à *big-man* où peut se documenter l'obligation de générosité qui repose sur le chef. Le chef, s'il veut bénéficier du prestige, doit être prodigue. P. Clastres met en lumière les paradoxes du prestige du chef. Le chef ne dispose pas de prestige personnel, de *valeur propre*, il reçoit du prestige de la société dans l'exacte mesure où il distribue des objets. P. Clastres voit dans le chef primitif un chef tout à fait précaire : qu'il cesse de distribuer, cesse son prestige. Les mots de P. Clastres sont très nets : « il travaille, au sens propre, pour la gloire : la société la lui concède volontiers, occupée qu'elle est à savourer les fruits du labeur de son chef. Tout flatteur vit au dépend de celui qui l'écoute²⁸ ». Il devient possible,

²⁷ Clastres, *La société contre l'Etat*, chapitre 2, Echange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne.

²⁸ Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique* (Paris : Éditions du Seuil, 1980), p. 139. Depuis que Clastres a écrit, la question du *Big man* a occupé les recherches de M. Godelier (*La production des grands hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée* (Paris : Flammarion, 2009) et de P. Lemonnier (*Guerres et festins : paix, échanges et compétition dans les Highlands de Nouvelle-Guinée* (Paris : Maison des Sciences de l'Homme, 1995)). Les thèses de ces travaux plus récents divergent de celle de Clastres, et cependant, nous privilégions l'intelligence produite par ce dernier. Il nous semble en effet que la faiblesse de l'approche de Godelier (et à un moindre degré, de Lemonnier) repose sur le fait qu'elle prend pour point de départ — à la suite d'une longue tradition — « la production ». Or c'est précisément ce préjugé de l'étude des sociétés premières selon la production qu'il nous semble souhaitable de remettre en question.

dès lors, de penser le chef de prestige comme exploité par sa société. Cependant, ce renversement des termes non plus de l'échange, mais de la domination, doit attirer notre attention, car penser dans les termes inverses d'un concept, n'empêche pas de demeurer dans les termes de ce concept. La sorte de contrat que P. Clastres situe entre le chef et sa tribu, aux termes duquel il reçoit des gratifications propres à satisfaire son narcissisme en échange d'un flux de biens qu'il fait couler sur la société, reconduit en l'inversant la pensée de l'exploitation. Mais quel que soit le sens de la domination, exploiter est toujours se faire valoir en faisant produire l'autre. Autrement dit, il y a une contradiction entre penser la société primitive comme une société d'égaux et imaginer que la société puisse exploiter son chef. Comment un homme exploité par la société pourrait-il être un chef de prestige ?

Le chef ou celui qui commence la valorisation

Cette contradiction peut être levée si on se concentre non plus tant sur la personne du chef, que sur l'expérience de la chefferie, qui concerne toute la société : le chef, en effet, n'existe pas en tant que chef, puisqu'il n'est chef que dans la mesure où il poursuit son action. S'il l'interrompt, il n'est plus chef, c'est donc qu'il n'est pas chef par nature, mais en fonction de son action continuée. Cela montre que l'action du chef rend possible l'identification par les groupes de subsistance qui autrement demeurent séparés, d'un en-commun. C'est par abus de langage que nous estimons que le chef a du prestige : s'il arrête de donner, il perd immédiatement ce prestige, c'est donc qu'il n'a pas de prestige en lui-même, mais uniquement en fonction de l'action d'identification de la société à son commencement, action au commencement de laquelle il se trouve. Le chef, donc, est l'homme *se trouvant au commencement d'un processus d'identification de différents groupes en une société*. Ce qui donne au chef un statut provisoire, et à part, est *qu'il se situe au commencement de l'identification au commencement*. Ce n'est pas qu'il prend le dessus sur la société, c'est qu'il permet à la société de s'identifier en tant que société. Quand

il prend la parole²⁹, cela n'est jamais pour parler non en son nom propre, mais au nom de la société, qui ne s'identifie pas à lui, mais qui s'identifie elle-même. Le chef se place ainsi en situation non pas privilégiée, mais manifeste.

La nécessité de toujours reconduire l'identification

La société primitive ne connaît pas de périmètre fixe, si elle nous semble dotée d'une grande variabilité dans les groupes qui la composent, c'est qu'elle repose en dernier ressort sur une identification qui n'a d'autre possibilité que d'être toujours reconduite. Il y va dans la chefferie, comme il y va dans l'échange, d'une expérience de la valeur placée sous le signe de l'identification, qui à la manière de l'identification aux ancêtres dont il est question dans l'expérience de la subsistance, n'a d'autre possibilité que d'être toujours reconduite. L'échange primitif n'est pas communication d'éléments que l'on peut valoriser, mais communication qui engendre l'identification de la société par ses composantes. Il n'y a jamais de résultat dans la société primitive, tout est toujours processus, processus identiquement reconduit d'identification. Ce qui nous donne l'impression que la société primitive est en dehors de l'histoire est sa tendance à se vouloir identique à ce qu'elle fut, pour s'identifier toujours plus étroitement à ce qu'elle croit avoir été dans le temps dont elle est séparée, le temps de son commencement.

²⁹ Sur l'importance de la parole, de la « grande parole », voir par exemple Clastres, *La société contre l'Etat*, p. 27 et sq. et de manière plus générale, sur la question oratoire dans la chefferie, Pierre Clastres, *Le Grand parler : Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani* (Éditions du Seuil, 1974) ; Robert H Lowie, *The origin of the state (1927)* (New York : Russell & Russell, 1962). Cette « grande parole » sans doute un point décisif de l'interprétation des sociétés premières, quant à la valorisation. En effet, on voit que les sociétés premières n'ont pas l'écriture, mais ont cette « grande parole », cette parole qui cherche à dire ce qu'il convient de faire, en fonction de l'identification au passé pur. Il nous semble donc, que d'une certaine manière, si les sociétés premières n'ont pas l'écriture, c'est que pour elles tout a en quelque sorte été écrit une fois, une fois pour toute, au commencement de la société. Pour les hommes qui suivent, il n'y a plus rien à ajouter, plus rien à écrire, mais il s'agit, par la parole de dévoiler le sens de cette écriture originelle (qui a été voilée par le temps). Ce sont des sociétés qui n'écrivent pas, mais pas des sociétés sans écriture. Simplement, tout est déjà écrit, il revient aux hommes de lire, de déchiffrer, de dévoiler, le passé pur, qui est à la fois valeur, et vérité.

L'identité de la valeur et de la vérité

Ce que nous voyons comme des objets de valeur (produits, échangés, donnés) dans la société primitive n'en sont pas. Ils sont des instruments, c'est à dire des objets favorisant une opération, celle de l'identification de la société à ses ancêtres. L'instrument n'a pas de valeur en lui-même, il participe d'une expérience de la valeur, où ce qui se trouve valorisé est l'identification avec les ancêtres. Les expériences de la société primitive ne mènent donc à aucun résultat, qui pourrait constituer un point de départ vers d'autres expériences, car le point d'arrivée qu'elles visent est l'identité, l'accord le plus intime, avec son point de départ. L'histoire de la société primitive est à l'opposé de l'accumulation. L'effroi dans lequel nous plongeons parfois les expériences de dilapidation, de gaspillage, de dispensation³⁰ dont elle fait preuve ne sont compréhensibles qu'en fonction de la nécessité toujours présente de revenir à l'identique : le processus primitif tourne sur lui-même, seul le processus est expérience de la valeur. Pour cette raison on peut dire que dans la société primitive la valeur et la vérité se confondent avec le commencement : le commencement est *mesure* de toute chose, et il est vrai car il n'y a que lui qui soit vrai (il n'y a de vérité que dans le moment initial). M. Gauchet évoque « la division des temps qui place le présent dans une absolue dépendance envers le passé mythique et qui garantit l'immuable fidélité de l'ensemble des activités humaines à leur vérité inaugurale³¹ ». Il semble possible de proposer que la valeur initiale et la vérité inaugurale se confondent.

³⁰ Nous pensons naturellement à la gamme de phénomènes regroupés par l'ethnologie sous le terme de Potlatch. Voir à nouveau Mauss, *Essai sur le don*. On doit également citer l'étude initiale consacrée à la notion, Franz Boas, *The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians* (New York : Johnson Reprint Co, 1970). Citons encore l'ouvrage plus récent de M. Godelier : *L'énigme du don* (Paris : Flammarion, 2002).

³¹ Gauchet, *Le désenchantement du monde*, p. 15

§ 15. *Valeur initiale vs. valeurs*

Dans les expériences primitives, il y a valorisation selon l'identification, tension vers une identité avec un commencement mythique. Dans l'échange, la société primitive ressaisit au présent son identification au passé. L'expérience de la société primitive est primordialement performative : quand l'homme subsiste, il ne transforme pas la nature, mais le processus de subsistance performe l'identification ; quand le chef distribue des objets, il se place au commencement d'une performance identificatoire, qui engage toute la société. Mais il est une autre manière d'approcher l'expérience de la société primitive : l'expérience de la guerre.

La violence primitive

Nous avons émis l'hypothèse que la configuration de l'expérience de la valeur, pour l'homme primitif, est celle de l'identification. Nous avons aussi observé que toute expérience de la valeur connaît deux tendances possibles : celle de la valeur, et celle de l'antivaleur. Dans la société primitive, l'expérience de la valeur est faite sur le mode de l'identification. L'expérience de l'antivaleur (qui est toujours, insistons-y, expérience de la valeur) est faite selon la tendance logiquement opposée à l'identification, soit la différenciation.

On comprend pourquoi dans la société primitive, la chefferie du don coexiste avec la chefferie de la violence³². Dans un cas comme dans l'autre, la société entre dans un processus d'identification, positive dans la chefferie du don, et négative dans la chefferie de la guerre. Dans un cas il s'agit de s'identifier en tant que société et dans l'autre, de s'anti-identifier, c'est-à-dire, de se différencier. La société qui s'identifie comme un « Nous », est par inversion de l'identification la société qui cherche à se différencier de ceux avec qui elle ne fait pas société. Il y a ce « Nous » qui s'identifie comme composant une société, et ce « Eux » qu'on différencie du « Nous ». Dans l'une comme dans l'autre identification, il y a la place pour un chef, précaire,

³² Ce paragraphe prend appui sur l'article de Clastres, *Archéologie de la violence*.

car son statut n'est manifeste qu'en ce qu'il continue de se situer au commencement du processus d'identification. Au chef qui amorce l'identification de la société répond le chef qui amorce les hostilités, point de départ d'un processus de différenciation qui pas plus que le processus d'identification ne peut se solder par un résultat. A la fin du Potlatch, tout doit disparaître, pour que le processus puisse recommencer à l'identique ; à la fin d'une guerre, il ne peut y avoir de vainqueur et de vaincu, c'est à ce prix que le processus pourra recommencer et renouveler ses vertus, sa valeur différenciatrice / identificatrice. La société primitive n'est pas la société de l'immobilité : elle est la société d'une mobilité hyperactive qui vise le *statu quo ante*, condition pour que l'identification puisse commencer à nouveau dans d'identiques conditions. Le temps de la société primitive n'est donc pas cumulatif, mais il n'est pas non plus cyclique (car il ne connaît ni de hauts ni de bas) ; il est mythique, en ce que le temps qui passe est célébration, identification au temps primordial du commencement. La société première est celle qui cherche à persévérer dans cet Être très particulier, qui est l'Être primordial, l'Être premier, ce qui a été au commencement, et à quoi toute chose depuis lors s'efforce de s'identifier.

Lévi-Strauss présente la guerre comme l'issue de transactions malheureuses entre communautés³³. Selon P. Clastres, cette interprétation est démentie par les données ethnographiques qui indiquent que la place de la guerre n'est pas secondaire par rapport à l'échange. Elle est sans doute moins en effet une conséquence d'une expérience ratée, qu'une autre expérience de la valeur, mais dont le signe serait inversé : différenciation, expérience de l'antivaleur, et non plus, identification. On ne peut, en effet, penser la société primitive sans la guerre de même qu'on ne peut la penser sans l'échange : dans

³³ « Il y a un lien, une continuité, entre les relations hostiles et la fourniture de prestations réciproques : les échanges sont des guerres pacifiquement résolues, les guerres sont l'issue de transactions malheureuses ». Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* (Paris : Mouton, 1967), p. 78. Sur ce point on peut aussi se référer à un texte moins connu de Lévi-Strauss : "La politique étrangère d'une société primitive," *Politique étrangère* 51, no. 1 (1986): 85-96.

toutes ces expériences, il est question tantôt d'identification d'un commencement commun entre les groupes, tantôt d'identification d'un incommun, soit différenciation. La donnée primordiale de la société primitive est le groupe où se célèbre la subsistance, identification aux ancêtres³⁴, qui peut entreprendre d'autres processus d'identification (échange, chefferie) ou de différenciation (guerre) avec d'autres groupes de subsistance.

P. Clastres estime que les guerres primitives ne sont pas défensives, mais offensives. Selon lui, la société primitive est en proie à des forces centrifuges liées à son mode de subsistance et l'institution de la guerre exerce une force inverse, représente un moyen pour la société de maintenir son unité. P. Clastres propose aussi que la guerre existe dans les sociétés primitives de manière à ne jamais laisser un vaincu et un vainqueur, dominés et dominants, qui introduirait une donnée d'hétérogénéité dans la société une.

Cependant, on peut penser que la guerre primitive ne se laisse pas décrire dans les termes de l'offensive et de la défensive ; offensive et défensive sont deux polarités d'un seul et même type de violence. Si avec P. Clastres nous pensons que la guerre primitive ne vise aucun objectif militaire, aucun résultat, c'est que nous observons que toute la valeur de la guerre est dans son processus même (comme la subsistance), il est dans son principe qu'elle ne débouche sur rien. La guerre primitive n'est pas offensive, ni défensive, elle est *différenciative*. Elle n'est pas offensive, elle ne cherche nullement à offenser d'autres groupes : elle est un processus tourné vers la société elle-même, qui comme la subsistance ou l'échange, ne vise aucun résultat. Elle vise à ce que rien ne se produise, que rien n'arrive, elle ne vise aucune fin, mais l'identification au commencement.

³⁴ Ce qui nous fait dire qu'il n'y a pas à proprement parler d'idéal autarcique dans la société primitive. L'autarcie n'est que l'apparence visible d'un autre commandement, le commandement du commencement.

Le pouvoir dans la société primitive

Le chef de guerre est comme le chef du don, le chef de la grande parole, l'homme qui se situe au commencement du processus toujours renouvelé de l'identification. Dans les moments où la société n'est pas en guerre, il n'y pas de processus de guerre, et partant, pas de chef de guerre. A l'identification répond la différenciation, expérience de la valeur selon la même configuration, mais dont le signe est renversé. Echange et guerre sont deux expériences politiques de la société primitive : la société, pour faire société, s'engage dans des processus d'échange ou de guerre, elle s'identifie en tant que société en célébrant son identité, s'identifie en tant que société en célébrant sa dissemblance, dans un processus politique qui comme tout autre expérience dans la société primitive, ne peut déboucher dans aucun résultat.

La politique primitive est toute faite de moyens. Il n'existe aucune fin pour justifier les moyens : tous les moyens sont commandés par un commencement. La politique primitive est celle dans laquelle c'est le commencement, et non la fin, qui justifie les moyens.

Le pouvoir n'y est pas absent, mais plutôt que pouvoir de faire, pouvoir de changer le cours des choses, pouvoir tourné donc vers une fin, il est pouvoir tourné vers le commencement. Et de même que dans l'expérience du pouvoir à laquelle nous sommes habitués, c'est celui qui décide de la fin qui est titulaire du pouvoir, dans la société primitive, le titulaire du pouvoir est celui qui décide du commencement, c'est-à-dire, les ancêtres. La société primitive situe le commandement dans le commencement. De ce point de vue, l'usurpation de pouvoir par un homme de la société primitive est une impossibilité, car le pouvoir n'est pas là, dans le présent de la société : il n'y a rien à usurper au présent. La société *éprouve* le processus politique : elle fait sur elle-même l'expérience forte et profonde du pouvoir du commencement. La société primitive s'identifie en tant que société en s'efforçant de se rendre identique à la société de ses ancêtres. Dans la société primitive, le temps du pouvoir se

confond avec le temps de la valeur, temps du commencement, auquel la société primitive n'a de cesse de s'identifier.

La vie primitive est une vie d'identification à travers les processus reconduits de la subsistance, de l'échange, ou de la guerre, qui ne visent aucune fin, mais bien, le commencement. La société primitive est celle de l'absence des fins, et de la volonté de la présence la plus intime, de l'identification la plus forte, au commencement. La politique primitive est processus commandé par l'identification aux ancêtres, plutôt qu'action politique commandant les hommes vers des fins. L'homme de pouvoir est une impossibilité de la société primitive, exactement comme la chose produite, ou encore l'écriture : tout a été commandé, écrit, une fois pour toutes, au moment du commencement. Si le pouvoir est ce qui commande, c'est donc du côté des ancêtres qu'il faut situer le lieu de pouvoir de la société primitive. D'un certain point de vue, il n'y a pas de société plus politique que la société sans État, pas de société qui soit plus dans l'écriture que la société première : dans un cas comme dans l'autre, le surplomb du pouvoir (du commencement) et de la première écriture est au plus fort sens du terme, radical (il fait signe vers les racines de la société). On pourrait dire, aussi, que la subsistance est peut-être l'expérience la plus politique de la société primitive, car l'identification qui s'y joue semble favoriser le lien de société le plus solide qui soit, le lien qui résiste quand tous les autres processus politiques sont tenus en échec.

Égalité des hommes, ou identité des hommes

Ainsi, la société primitive est tout sauf la société d'égaux, tout sauf une société unie. La société primitive est prise dans un processus permanent d'identification, qui ne connaît aucun aboutissement stable. La société qui se constitue par identification n'est pas en situation de s'unir à elle-même. Ce que nous révèlent certaines circonstances de crise, c'est la mobilité permanente de l'identification : que les circonstances changent, et le groupe, plutôt que continuer à faire largement société avec d'autres groupes, se resserre sur

l'identification avec les ancêtres par l'expérience de la subsistance : les groupes remontent les ponts-levis. Où se laisse voir le caractère extraordinairement ambigu de toute identification, répétition à l'identique d'une expérience primordiale qui n'ayant pas été connue, est sujette à bien des oscillations : elle suppose la croyance. La société primitive n'est pas unie, elle n'existe qu'en fonction de l'identification à une valeur qui la commande. Que l'identification devienne problématique, et le périmètre de la société entre en mouvement. Les fissions / fusions qu'on observe dans la société primitive ne sont que l'autre nom des différenciations / identifications dont elle est en permanence l'objet. Personne, au final, ne participant au règne du commencement, il n'est pas si simple de maintenir une identification identique de tous au commencement.

Cette faiblesse est en même temps la force qui permet à la société primitive de réaménager en permanence son périmètre. L'unité, caractère de ce qui ne fait qu'un, forme un tout cohérent, homogène, harmonieux, n'est certainement pas la caractéristique d'une société, dans laquelle la valeur, située dans le temps du commencement, n'est pas une valeur avec laquelle on peut s'unir. Si dans la société primitive, les hommes nous semblent égaux c'est qu'ils sont tous identiquement commandés par un commencement qui se refuse à toute expérience d'identité. Les hommes n'y sont pas égaux entre eux ; ils se trouvent placés dans une situation identique à l'égard du pouvoir. Le lien de société n'est pas situé directement des hommes aux hommes, mais des hommes indirectement aux hommes par leur identique indifférenciation au temps de la Valeur, le temps du commencement.

*

Il est à présent possible de récapituler les quelques résultats de ce chapitre.

1. Nous avons observé que, malgré tous les désaccords qui divisent l'anthropologie, malgré le rejet dont a été l'objet l'anthropologie marxiste,

demeure dans l'ombre un point d'accord entre toutes les démarches : l'accord sur le fait que la subsistance primitive est une affaire de production. Il y a ainsi, même chez les moins formalistes des anthropologues substantivistes, un présupposé formaliste de grande importance : la production.

2. A l'examen, la catégorie de production se révèle inadéquate à la compréhension de la subsistance de la société première. La subsistance primitive a la spécificité de ne déboucher sur rien, sur aucun résultat. Le primitif ne produit rien. Si l'expérience de la subsistance engage une valorisation, c'est parce qu'elle est l'occasion de s'identifier au commencement mythique de la société. En subsistant, le primitif s'identifie aux premiers hommes. Il y a une contradiction à voir l'activité de subsistance tendue vers la production d'un résultat qui serait valorisé, quand par ailleurs, on observe que les expériences primitives sont orientées vers les ancêtres. En économie et ailleurs, il faut penser la société première sans le recours de la catégorie de production.

3. Il est possible de proposer que l'homme premier nous est étranger non pas en fonction de ce qu'il valorise, mais en fonction de la manière dont il valorise. Il y aurait un mode de valorisation primitif. Ce mode de valorisation est caractérisé par la reproduction des actes que faisaient les ancêtres. La reproduction trouve sa référence ultime dans le « Passé Pur³⁵ ». Les contenus de valeurs qu'on trouve dans la société première dépendent tous d'un certain mode de valorisation. Les individus de la société première sont à la recherche de l'identification de la seule valeur, qui est la valeur initiale, « ce qui fut au commencement ». Il n'y a donc pas de croissance économique possible dans cette société, et l'histoire y est refoulée : tout est fait en fonction du commencement, qui commande et immobilise la société.

4. L'expérience primitive constitue un point d'entrée dans l'itinéraire de la valeur, et elle nous apprend trois choses. (1) La société primitive valorise en

³⁵ Gauchet, *Le désenchantement du monde*, p. 12

s'identifiant au commencement ; (2) le mode de valorisation permet de penser ensemble toutes sortes de valeurs (et notamment, économique et politique : le mode de valorisation est commun à la politique et à l'économie primitives) ; (3) la réflexion sur la production primitive est un indice pour la suite de notre enquête, car elle montre à quel point la production de valeur est pour la modernité, une évidence. Il faudra questionner cette évidence.

A présent que nous avons tenté de retracer le point d'entrée de l'itinéraire de la valeur, en faisant une proposition sur le mode de valorisation dans la société première, il nous faut nous tourner vers les sociétés qui ont en certains lieux succédé aux sociétés premières, et dont le trait caractéristique semble être qu'elles sont des sociétés marquées par la domination de certains hommes sur d'autres³⁶.

*

³⁶ Nous avons ici à l'esprit la société hiérarchique, décrite dans l'ouvrage classique de Louis Dumont, *Homo hierarchicus: Le système des castes et ses implications* (Gallimard, 1979). Il en sera question dans le prochain chapitre.

II.

Le mode hiérarchique de valorisation

I. Situation de la société hiérarchique	77
§ 16. La question de la subsistance dans la société hiérarchique	79
§ 17. Production ou pro-duction	85
§ 18. Conceptualisation du mode hiérarchique de valorisation	87
II. Politique de la hiérarchie	97
§ 19. La mise en ordre du monde	97
§ 20. L'efficacité symbolique de la religion dans la société hiérarchique	100
III. Le passage du mode primordial de valorisation au mode hiérarchique	104
§ 21. Traces de la société première dans la société hiérarchique	105
§ 22. La virtualité de la crise du mode primordial de valorisation	107
§ 23. La scène primitive de la société hiérarchique	112

Au premier chapitre, nous avons essayé de caractériser la société première en fonction d'un certain mode de valorisation, formant le sol de tous les actes de valorisation entrepris par les hommes, dans la société première. Il apparaît, alors que toute chose que l'homme premier valorise, il la valorise si la chose en question lui permet de s'identifier aux fondateurs de la société.

Cette esquisse de la société primitive semble donner quelque crédit à la possibilité de penser ensemble plusieurs expériences de l'homme dans la société première, qui présente cette spécificité de valoriser par identification à ses ancêtres. Quelques rapports importants de l'homme primitif (son rapport à la subsistance, à la guerre, à l'échange, mais aussi son rapport au temps et au pouvoir) se laissent approcher lorsqu'on considère que, tout en étant différentes expériences de valeur, elles se déploient toutes selon *un mode commun de valorisation*, que nous proposons d'appeler la reproduction.

Dans ce chapitre, nous poursuivons la reconstitution de l'itinéraire de la valeur. Les choses, en effet, changent au moment où notre attention quitte les sociétés primitives pour se porter sur des sociétés qui nous sont d'emblée plus familières, les sociétés qui historiquement ont parfois succédé aux sociétés premières : les sociétés hiérarchiques, c'est-à-dire les sociétés dont la caractéristique la plus flagrante est la domination de certains hommes sur d'autres hommes¹. Ainsi que Louis Dumont l'a proposé², la hiérarchie est un trait présent dans bien des sociétés documentées historiquement, tant et si bien

¹ Nous écrivons que les sociétés hiérarchiques ont *parfois* succédé aux sociétés premières, pour souligner le fait que certaines sociétés premières ont continué leur parcours jusqu'à nous, sans voir apparaître en leur sein la domination.

² Nous avons constamment eu à l'esprit, pour la rédaction de ce chapitre, plusieurs ouvrages de L. Dumont, notamment : *Homo hierarchicus*, plus particulièrement la section 3, « Individualisme et holisme », la section 7, « nécessité de la hiérarchie », la section 24, « l'opposition fondamentale », la section 31, « de la hiérarchie en général » et la section 34 « Hiérarchie et pouvoir ». Il faut également citer dans les *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* (Paris : Éd. du Seuil, 1991), le chapitre VII, « la valeur chez les modernes et chez les autres », texte de la plus haute importance pour notre recherche, dans lequel L. Dumont présente ce qui fait selon lui la différence entre la valeur dans les sociétés individualistes et dans les sociétés holistes (que nous appelons pour notre part, hiérarchiques, pour les différencier des sociétés premières).

qu'à l'échelle des quelques milliers d'années d'histoire³ que nous connaissons, nous sommes contraints de reconnaître la place éminente du fait de la division sociale, de la domination, et partant, la place éminente des sociétés hiérarchiques. Selon L. Dumont, c'est d'ailleurs par différenciation avec cette manière hiérarchique de faire société, que se peut penser la singularité des sociétés modernes, caractérisées par l'individualisme⁴.

Il existe plusieurs portes d'entrées dans l'intelligence des sociétés hiérarchiques. Nous nous efforcerons de nous appuyer sur les travaux les concernant⁵ pour tenter de poursuivre la reconstitution de l'itinéraire de la valeur. Dans ce chapitre nous entreprenons une analyse du mode de valorisation dans la société hiérarchique, à la manière dont nous avons entrepris l'analyse de la valorisation dans la société première. Notre question ne change pas : comment valorise-t-on dans les sociétés hiérarchiques ? Est-il possible d'y situer un mode de valorisation, qui se tiendrait en arrière-plan et qui permettrait de comprendre les différentes expériences de valeur qui se

³ Plus loin dans ce chapitre, nous soutiendrons que l'inscription consciente et assumée dans l'histoire et le fait de la hiérarchie sont en fait étroitement liés, et participent d'un même mode de valorisation. A ce stade, disons seulement, après P. Veyne, « qu'il n'est d'histoire que de ce qui change ». Cf. article Histoire in *Encyclopædia universalis* (Paris : Encyclopædia universalis, 2008). Cette mise au point est présentée pour marquer la différence avec le rapport au temps des sociétés premières, qui elles aussi ont une histoire, mais une histoire, un changement, qu'elles refoulent, qu'elles nient, préoccupées qu'elles sont par l'adhésion au commencement.

⁴ Voir Dumont, *Homo hierarchicus*, postface et à l'édition Tel, et *Essais sur l'individualisme*, p. 254 et sq..

⁵ Il convient ici d'indiquer que les recherches menées autour de ce que nous appelons, les sociétés hiérarchiques, n'utilisent pas toutes cette dénomination. Toute une partie de la littérature appelle ces sociétés des empires, ou des sociétés impériales. L. Dumont pour sa part évoque des sociétés holistes. Il est certain que la dénomination d'empire met le doigt sur une dimension des sociétés hiérarchiques ; cependant nous aurons l'occasion de justifier notre choix en faveur de la dénomination que nous avons choisie, et qui nous semble être plus englobant que la dimension impériale. Sur le concept d'empire, reconnaissons notre dette envers trois ouvrages collectifs : Maurice Duverger, éd., *Le concept d'empire* (Paris : Presses universitaires de France, 1980) ; Mogens Trolle Larsen, éd., *Power and propaganda*, (Mesopotamia ; 7) (Copenhague : Akademisk forlag, 1979) ; enfin, Shmuel N. Eisenstadt, *The political systems of empires* (London : Free Press of Glencoe, 1963).

déployent dans ces sociétés ? Si tel est le cas, aussi, comment comprendre le passage entre les sociétés premières, et les sociétés hiérarchiques ? C'est qu'il ne suffit pas de penser la valorisation, d'un côté dans la société première, et de l'autre dans la société hiérarchique. Puisque le projet est fondé sur l'itinérance de la valeur, il s'agit aussi de comprendre comment tel mode de valorisation trouve à se reconfigurer dans un autre mode.

Nous consacrons la première partie du chapitre à une proposition sur le mode de valorisation hiérarchique ; après quoi nous nous efforçons de comprendre la nature du problème politique⁶ dans les sociétés hiérarchiques ; enfin nous tentons de saisir le passage d'un mode de valorisation à l'autre.

I. Situation de la société hiérarchique

La surrection de l'État

M. Gauchet, propose que la division sociale — l'État — est heuristiquement le trait le plus marquant des sociétés qui succèdent aux sociétés premières⁷. C'est ce fait — la division sociale, la domination de certains hommes sur d'autres — qui constituera notre point d'entrée dans la compréhension de la valorisation dans la société hiérarchique. La division sociale semble la caractéristique la plus frappante de ces sociétés dont on a découvert au fur et à mesure des recherches ethnologiques du XX^e siècle,

⁶ Une nouvelle note s'impose, à la manière de celle présentée plus haut quant à l'histoire. Car de même qu'un certain mode de conscience historique n'apparaît qu'avec la société hiérarchique, la question politique ne surgit dans l'explicite qu'en liaison avec le fait de la domination : nous connaissons l'origine étymologique du mot « politique » et son lien avec un certain englobant, qui est la cité. La liaison entre division sociale et explicitation du problème politique sera interrogée plus loin, dans ce chapitre.

⁷ Sur le fait de la division sociale et de sa vertu heuristique pour saisir la différence entre deux types de sociétés, voir Marcel Gauchet, *La condition historique* (Paris : Stock, 2003), p. 81.

qu'elles étaient distinctes des sociétés primitives, sociétés sans État⁸. Que notre regard porte sur les civilisations impériales andines, africaines ou moyen-orientales⁹, nous voyons une différence entre la disposition de ces sociétés et la disposition des sociétés primitives. C'est cette différence ressentie qu'il convient de préciser et de rendre intelligible. Nous nous appuyons donc sur ce qui ne fait pas de doute – la centralité du fait de la division sociale – et tentons de rapporter notre questionnement sur le mode de valorisation à ce fait de la division / domination sociale.

⁸ Notre interprétation de la société primitive nous amène à prendre quelques distances avec l'interprétation de P. Clastres, pour qui la société première est non pas seulement sans État, mais « contre l'État ». Nous nous référons notamment à son texte « Liberté, Malencontre, Innommable », pp. 247-268 in Étienne de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire* (Payot, 2002). Un bilan des apports de Clastres peut être trouvé dans les textes suivants : M. Abensour, éd., *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique* (Paris : Ed. du Seuil, 1987), notamment dans le chapitre intitulé « le contre Hobbes de Pierre Clastres », et P. Birnbaum, « Sur les origines de la domination politique. À propos d'Étienne de La Boétie et de Pierre Clastres, » *Revue française de science politique* 27, no. 1 (1977): 5-21.

⁹ Le présent chapitre est une esquisse, dont l'abstraction est assumée, d'un grand nombre d'expériences hiérarchiques répertoriées et documentées, dont nous avons essayé de nous imprégner. Nous avons tiré le plus grand profit de la consultation de certains volumes de la *Cambridge ancient history*, 19 vols., 2 éd. (Cambridge University Press, 2006). Notamment, les deux parties du premier volume : Iorwerth Eiddon Stephen Edwards, Cyril John Gadd, et Nicholas Geoffrey Lemprière Hammond, éd., *The Cambridge ancient history. Volume I Part 1, Prolegomena and prehistory* (Cambridge : Cambridge University Press, 2000) ; Iorwerth Eiddon Stephen Edwards, Cyril John Gadd, et Nicholas Geoffrey Lemprière Hammond, *The Cambridge ancient history. Volume I. Part 2, Early history of the Middle East* (Cambridge : Cambridge University Press, 1993). Cette série a l'inconvénient de se concentrer sur les empires moyen-orientaux et méditerranéens. Aussi avons-nous également mobilisé, pour veiller à ne pas formuler de propositions qui ne correspondraient à rien dans d'autres aires géographiques, avec les ouvrages classiques de M. Granet sur la Chine, notamment : *La Pensée chinoise*, Nouv. éd avec préface de Léon Vandermeersch. (Paris : Albin Michel, 1999) et *La Religion des Chinois*, Préface de G. Dumézil. (Paris : Albin Michel, 1998). Nous avons enfin gardé à l'esprit les œuvres de G. Dumézil, notamment le premier volume de *Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens* (Paris : Gallimard, 1968).

§ 16. *La question de la subsistance dans la société hiérarchique*

Divergence entre les modes de subsistance primitif et hiérarchique

A nouveau, il n'est pas impossible que la question de la subsistance soit de quelque utilité pour entrer dans la compréhension de la société hiérarchique. C'est qu'en effet, non seulement ce problème se pose à toute société, mais aussi, c'est là, dans l'économie, la subsistance, que les modernes ont situé dans leur expérience la valeur qui se conjugue toujours pour eux au singulier : la valeur économique¹⁰. En d'autres termes, étudier la subsistance de la société hiérarchique permet d'emblée de mesurer la différence entre notre manière de valoriser, en économie, et la manière d'autres sociétés de valoriser, quant à la subsistance.

L'important remaniement de principe entre la société primitive et la société hiérarchique est d'emblée palpable si on l'interroge depuis la subsistance. Dans un cas, celui de la société première, la subsistance est un processus qui se déroule dans la parentèle, sans domination ; processus tourné vers un autre temps, le temps de la parenté originelle des ancêtres. Une expérience dans laquelle les hommes au présent s'identifient au temps du commencement, qui est référence de la valeur pour l'homme primitif. Si nous croyons spontanément que la production vise un résultat, une résultante, alors entrant dans l'expérience du primitif, nous discernons que pour lui, la Valeur est dans un *antécédent* : la Valeur coïncide avec l'être-primordial de la société.

¹⁰ Il est largement admis que cette « découverte » de la valeur économique est le fait des physiocrates, qui situent comme on sait, toute production de valeur dans cette opération primordiale de subsistance qu'est la culture de la Nature. C'est donc depuis une question sur la subsistance (la classe productive de Quesnay est aux champs) que la réflexion théorique dans laquelle la modernité a depuis lors reconnu la genèse de l'analyse économique, et du raisonnement sur la valeur, s'amorce. Sur ce point voir par exemple Joseph Schumpeter, *Histoire de l'analyse économique. I. L'âge des fondateurs* (Gallimard, 1983), pp. 312-352. On connaît le faible de J. Schumpeter pour les innovations théoriques des physiocrates. Il sera bien entendu question à nouveau de la question de la « valeur économique » dans la suite de cette étude.

Dans la société hiérarchique, le fait central de la hiérarchie ne fait pas de doute : tous les hommes n'agissent pas identiquement en vue de la subsistance. Une partie des hommes domine d'autres hommes, qui sont contraints d'agir, en vue de la subsistance, sous leurs ordres¹¹. La subsistance propose une situation nette de division sociale. Il y a une division, une séparation, entre ceux qui travaillent et ceux qui ne travaillent pas. Il s'agit de la division que présente Aristote entre l'esclave et le maître¹².

Si l'on utilise les termes en vigueur dans la modernité, il semble que dans la société hiérarchique, certains produisent (les esclaves) et que d'autres consomment (les maîtres). Dans le premier chapitre, nous avons proposé que l'usage de la catégorie de « production » est tout à fait contestable s'agissant de la subsistance de la société primitive. En effet, lorsque les hommes premiers subsistent, ils n'envisagent à aucun instant *de produire de la valeur*, c'est-à-dire d'ajouter d'eux-mêmes quelque chose à ce qu'ils croient que les fondateurs de la société faisaient. Il faut prendre au sérieux cette impossibilité de faire usage du concept de production dans la société première : si c'est l'opération de la subsistance qui nous place sur la piste, nous avons vu ensuite que c'est plus largement dans toutes ses expériences que l'homme premier se refuse à produire de la valeur. Partout il privilégie l'identification à l'action des ancêtres.

Nous voudrions à présent mener sur la société hiérarchique une démarche analogue et étudier si la catégorie de production lui est applicable. En première approche, ce que nous contestions dans l'interprétation de la société primitive, soit l'existence d'un résultat à l'action de subsistance, semble incontestable dans la société hiérarchique. La présence de monnaie, de systèmes – même

¹¹ Sur cet aspect des économies hiérarchiques, voir par exemple Dumont, *Homo hierarchicus*, chapitre IV, « la division du travail » notamment la section 41, « Caste et profession » ; et dans le chapitre VII, « Pouvoir et territoire », la section 75, « Le problème de l'économie ».

¹² Aristote, *La politique*, éd. J. Tricot (Paris : Vrin, 1995). Nous faisons naturellement référence aux chapitres III à VI du Livre I.

rudimentaires – de comptabilité¹³, semblent ouvrir la possibilité de comprendre la subsistance hiérarchique comme une « économie » au sens moderne¹⁴ : une action organisée autour de la production de quelque chose. Cependant, nous savons que c'est sur la question de l'économie dans les sociétés hiérarchiques que s'est ouvert dans le courant du XIX^e siècle la querelle, au sein de l'école historique allemande, entre ce qui sera nommé par la suite le primitivisme et le modernisme¹⁵. Ce débat doit nous alerter, car il est l'indice qu'il y a toutes les raisons d'être prudent au moment d'étudier la subsistance de la société hiérarchique, et de dénouer les fils de son intelligibilité propre.

Le maître, deux fois maître

L. Dumont a montré que la société hiérarchique est une société fonctionnant selon des englobants successifs¹⁶. Une conséquence de cette structure par englobants est qu'on ne peut considérer l'économie des sociétés

¹³ Sur la question de la comptabilité dans les sociétés hiérarchiques anciennes, voir par exemple M. Ezzamel et K. Hoskin, "Rethorizing accounting, writing and money with evidence from Mesopotamia and ancient Egypt," *Critical Perspectives on Accounting* 13, no. 3 (2002): 333-367. Les auteurs y suggèrent que la mise au point des premières comptabilités est liée à un souci de *mesure*. Un souci de mesure qui n'est absolument pas répertorié dans les sociétés premières, dont on peut penser, contre la thèse de Meillassoux (*Femmes, greniers et capitaux*, qu'elles sont des sociétés sans greniers : sans mesure. Des sociétés où tout a été mesuré au commencement, où aucune mesure n'est nécessaire au présent.

¹⁴ Le mot économie est un mot riche d'ambiguïtés : car s'il a pour nous une signification spontanée, nous oublions parfois qu'il signifie, étymologiquement, « l'ordre d'un domaine ». Le mot domaine, qui bien entendu, évoque la domination, et donc le fait central de la société hiérarchique. Il faudra donc veiller sans cesse à bien différencier cette expérience hiérarchique de l'économie (car il y a bien une *économie* dans la société hiérarchique), et la signification que ce mot a dans l'expérience contemporaine (où il n'est pas spontanément question de domination). Nous nous efforcerons, plus tard dans cette étude, de penser le lien entre les deux significations.

¹⁵ Sur la querelle entre modernisme et le primitivisme, voir la vision de Max Weber, *Économie et société dans l'Antiquité*, trad. Catherine Colliot-Thélène et Françoise Laroche, Présentation par Hinnerk Bruhns., Textes à l'appui. Histoire classique (Paris : Éd. de la Découverte, 1998), p. 93 et sq.. Une vision d'ensemble de la querelle est proposée par Hinnerk Bruhns, éd., *Histoire et économie politique en Allemagne de Gustav Schmoller à Max Weber : Nouvelles perspectives de l'école historique de l'économie* (Paris : Maison des Sciences de l'Homme, 2004).

¹⁶ Cf. Dumont, *Homo hierarchicus*, Postface à l'édition Tel.

hiérarchiques comme une sphère *autonome* d'action : il convient de toujours considérer tout ce dans quoi l'économie est englobée, autant que simplement, ce qu'elle englobe. Dans un esprit consonnant avec celui de Dumont, Schiavone¹⁷ suggère combien les équilibres de l'économie hiérarchique sont *duels*¹⁸ en ce qu'ils reposent toujours à la fois sur la culture dans le domaine et sur la conquête d'un plus vaste domaine, qui est réalisée par la guerre. L'économie, au sens où nous la comprenons, c'est-à-dire comme un système de production de valeur, est dans l'économie antique, *une forme cachée*¹⁹ : ce n'est pas en fonction d'un point de vue économique, mais d'un point de vue plus englobant que se laisse approcher l'expérience hiérarchique de la subsistance : le « domaine », le domaine où se produit la subsistance, n'est qu'un domaine parmi d'autres, et pas le plus englobant. Les travaux sur la subsistance dans la société hiérarchique montrent qu'elle n'est pas tant un rapport de l'homme à son environnement, qu'un rapport des hommes entre

¹⁷ Aldo Schiavone, *L'histoire brisée : la Rome antique et l'Occident moderne* (Paris : Belin, 2003). La littérature est très riche, quant à cette impossibilité de considérer l'économie des sociétés hiérarchiques comme une sphère autonome. On trouvera un point sur ces nombreuses références dans l'article de Claude Mossé, "Moses Finley ou l'histoire ancienne au présent," *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 37, no. 5 (1982): 997-1003. Citons enfin les travaux fondateurs de Karl Polanyi, notamment la quatrième section (« Sociétés et systèmes économiques ») du deuxième chapitre de la première partie de *La grande transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*, trad. C. Malamoud, Préface de L. Dumont. (Gallimard, 1983), pp. 71-87.

¹⁸ Schiavone, *L'histoire brisée*, chapitre VI, « Équilibres duels », p. 79-87.

¹⁹ Ibid., chapitre III, « La forme cachée ». Schiavone évoque « l'invisibilité de l'économie antique » (p. 56). Il nous semble que l'apport de son approche, quant à l'étude de l'économie des sociétés hiérarchiques, est de dépasser le conflit classique entre primitivisme et modernisme en montrant que ces deux tendances se réconcilient une fois qu'on admet la nature duelle de l'économie hiérarchique : tout à la fois guerre, et culture : « Dans le «primitivisme» et le «modernisme» on peut voir autre chose que deux perspectives de recherche divergentes, nées du même contexte intellectuel. Elles reflètent, à leur façon, une spécificité profonde de leur objet d'enquête : le caractère intrinsèquement «duel» de l'économie antique (...) et l'image à double face qu'elles continuent de présenter à notre regard. Seule la pleine reconnaissance de cette scission permet de dépasser la vérité partielle des deux hypothèses pour en tirer une interprétation plus mûre et plus convaincante », Ibid., p. 65.

eux²⁰. Nous retrouvons à nouveau la dimension de la domination : ce qui est dominé dans la société hiérarchique n'est pas la nature, mais des hommes.

Ces observations permettent de penser la valorisation hiérarchique, en demandant : quelle est la figure valorisée par la société hiérarchique ? Sans aucun doute, c'est celle de l'homme se situant au sommet de la hiérarchie sociale, de manière plus générale de ceux qui sont en position hiérarchique à l'égard d'autres hommes. Cette figure est celle d'un puissant – combattant ou guerrier – qui en dehors des campagnes militaires, regagne un domaine où il domine des esclaves, et plus globalement ses gens. Le maître l'est donc en deux sens complémentaires et parfaitement analogues : d'un côté, il s'efforce dans la guerre, de subjuguier d'autres hommes, et d'un autre côté, il domine des esclaves. Le dominateur, le hiérarque, est tout à la fois guerrier et maître. A la suite de Schiavone, nous proposons d'assumer la dualité de l'économie hiérarchique. Et puisque sa figure pivot, englobante, en est toujours le maître, il nous faut aussi essayer de penser la signification de l'expérience du maître qui est à la fois, et inséparablement, expérience de la conquête, et expérience du domaine²¹. Quel est l'arrière plan commun aux deux volets de l'expérience du maître, qui nous semblent au premier abord, n'avoir rien de commun, sinon la domination ? Y a-t-il un arrière-plan qui permette de penser ces deux volets ensemble ?

Source de la domination

Il faut déjà reconnaître que le travail n'est pas une chose valorisée dans la société hiérarchique. L'homme valorisé est celui qui, dans la guerre comme en

²⁰ Ce point est argumenté par L. Dumont dans la première partie d'*Homo Aequalis: Genèse et épanouissement de l'idéologie économique* (Paris : Gallimard, 1977).

²¹ Sur les liens entre la guerre et la culture dans les sociétés hiérarchiques, voir par exemple l'ouvrage de Victor Davis Hanson, *Warfare and agriculture in classical Greece* (Berkeley : University of California Press, 1999). L'auteur présente la relation étroite existant dans le monde grec, entre la culture et la guerre. Il rappelle également ce fait volontiers négligé : pendant l'essentiel de la période classique, le monde grec fut en guerre. Sur le même point voir aussi : Pierre Brulé et Jacques Oulhen, éd., *Esclavage, guerre, économie en Grèce ancienne : hommages à Yvon Garlan* (Rennes : Presses universitaires de Rennes, 1997).

son domaine, domine d'autres hommes. La question est alors de comprendre pourquoi au juste, tel homme est fondé à dominer ? Les esclaves se situant en bas de la hiérarchie, c'est dans un sens très différent que celui auquel nous sommes habitués que la société hiérarchique peut être dite de la division sociale du travail : le fait du travail est un des signes auxquels on reconnaît la division entre ceux qui dominent et ceux qui sont dominés. Cette domination, on voit partout, dans l'Inde documentée par L. Dumont comme dans la Grèce sur laquelle s'exprime Aristote il y a plus de vingt siècles, qu'elle est pensée par les hommes, comme une *domination par nature*²². Que signifie au juste, une division qui serait par nature ?

Dans la société hiérarchique, celui qui travaille, travaille pour un maître. Entre le maître et l'esclave il n'est pas question de contrat, ou d'échange : le maître est fondé à *prélever* une chose qui a pour caractéristique, vue la dévalorisation évidente qui frappe l'esclave, de n'avoir pu faire l'objet d'une quelconque valorisation par son travail. Il faut, autrement dit, imaginer une chose impossible pour nous : le fait qu'un homme travaille, et que cependant, quand bien même travaillerait-il de manière exemplaire, il n'a guère d'espoir de se voir valorisé par cette action. Ce qui se voit avec quelque difficulté dans la généralité se laisse discerner en toute clarté dans l'expérience antique de la mine : l'esclave dans la mine extrait une chose, son travail est purement extraction d'une chose²³. Que le travail de l'esclave pour son maître puisse être perçu comme une expérience de valorisation est une impossibilité dans la société hiérarchique. L'impossibilité pour celui qui travaille de se valoriser lui-même, liée à l'impossibilité pour lui d'ajouter de la valeur à ce qui passe entre ses mains, doit susciter un doute quant à l'usage de catégorie de production dans la société hiérarchique. De quoi est fait ce doute ?

²² Aristote, dans l'exorde de la *Politique*, distingue entre celui qui est « chef par nature » et « maître par nature » et celui qui est à l'inverse, « esclave par nature ».

²³ Cf. Schiavone, *L'histoire brisée*, p. 149 et note 62 du chapitre IX.

§ 17. *Production ou pro-duction*

Raisonnons par l'absurde : si le travail de l'esclave était producteur de valeur, alors on n'aurait pas d'autre possibilité que de considérer que son travail est une action qui a pour effet d'ajouter de la valeur et qui ultimement, doit donc finir par valoriser, celui qui est l'opérateur de la production de valeur. Cependant, l'histoire des sociétés hiérarchiques, et leur grande stabilité quant à la dévalorisation du travail, nous apprend que l'esclave y est considéré comme un instrument, pour rapprocher du maître, une chose qui elle, en revanche, fait l'objet d'une valorisation.

Il y a bien autrement dit, une valorisation dans le travail de la société hiérarchique, mais cela n'est pas la valorisation par production de valeur, à laquelle nous sommes habitués. Ce qui est valorisé dans le travail hiérarchique n'est pas le travail, ou celui qui travaille, mais ce qui est pro-duit – c'est-à-dire, étymologiquement, pro-ducere, ce qui est mis en avant – par l'esclave²⁴. L'esclave est, dans la société hiérarchique, un mannequin de la Valeur : il la présente à son maître, il la lui pro-duit. Cette chose qu'il pro-duit, d'où vient-elle ?

Pour le comprendre, il faut considérer à nouveau cette dualité de la situation hiérarchique du maître. Le maître conquiert, et il est par ailleurs maître d'un domaine. Si le maître est plus valorisé que l'esclave, et s'il est fondé à le dominer, c'est que son action primordiale est celle de l'expansion du domaine : la conquête, ou la domination en marche. Dans la subsistance hiérarchique, le maître est maître parce qu'il opère l'action primordiale sans

²⁴ A partir de ce point, nous distinguerons produire et pro-duire. La production correspondant à la production de valeur, la valeur ajoutée. La pro-duction est ce rapport hiérarchique à la Valeur, où l'homme ne saurait envisager que de présenter la Valeur, de la mettre en avant. Cette idée de pro-duction est approfondie dans les paragraphes suivants. Observons dès maintenant que l'idée de « pro-duction » est situable jusqu'au Moyen Âge, dans les langues dérivées du latin. En français par exemple, produire, dans le vocabulaire juridique médiéval consiste à « présenter la preuve » (voir sur ce point la définition proposée par le Trésor Informatisé de la Langue Française).

laquelle le travail de l'esclave n'est pas possible : le maître constitue le domaine, il rend possible le premier englobant sans lequel aucune subsistance du groupe n'est possible. Et si l'esclave n'est qu'un instrument²⁵, c'est parce qu'il se contente de récolter les fruits du domaine, qui sont donnés naturellement (c'est-à-dire, par la nature autant que par nature). L'esclave ne produit pas de la Valeur, il pro-duit : c'est-à-dire qu'il est cet instrument de présentation des signes de la Valeur, qui est toute entière indépendante des hommes, et qui provient de l'englobant le plus vaste, l'englobant universel, du domaine qui englobe tous les autres et que l'homme de la société hiérarchique appelle : la Nature.

Ce n'est pas sous l'angle de la production, mais sous l'angle de la présentation, de la pro-duction²⁶, que se peut comprendre le travail de l'esclave. La production, sous l'angle où nous la comprenons dans notre propre expérience, est l'ajout d'une valeur par l'action de l'homme. Pour nous il est clair que l'homme travaillant, ajoute de la valeur. Dans la société hiérarchique à l'inverse, la pro-duction se déploie dans le sens que, par exemple, Aristote donne à ce terme : la production, qui n'est pas une action. L'action (praxis) a une fin immanente au sujet de l'activité ; la production (poiesis) a une fin extérieure au sujet de l'activité. L'art révèle la Valeur qui est toute entière dans la nature : elle est imitation de la nature²⁷. Nous nous référons à Aristote non

²⁵ Cette idée de l'esclave en tant qu'instrument est connue. Schiavone en présente toute les implications dans *L'histoire brisée*, chapitre IX, « les esclaves, la nature, les machines », p. 129-189.

²⁶ Cette interprétation de la pro-duction doit beaucoup aux rappels philologiques formulés par M. Heidegger au début de la « Question de la technique », in Martin Heidegger, *Essais et conférences* (Paris : Gallimard, 2001). Evoquant la théorie aristotélicienne des quatre causes, Heidegger écrit ainsi, p. 17 : « les modes du faire-venir, les quatre causes, jouent donc à l'intérieur de la pro-duction. C'est par celle-ci que, chaque fois, vient au jour aussi bien ce qui croît dans la nature que ce qui est l'œuvre du métier ou des arts ».

²⁷ Sur ces différents aspects de la pensée d'Aristote, voir par exemple la section « Poétique » in David Ross, *Aristote*, Collection la chouette de Minerve (Paris, Londres & New York : Gordon & Breach, 2000), pp. 387-409. Pour mesurer toute la différence entre la conception d'Aristote et la nôtre, il suffit sans doute de rappeler que pour Aristote, l'artificiel n'est pas la transformation du naturel, mais son imitation.

pas pour placer l'expérience grecque au centre de toutes les expériences hiérarchiques, mais parce que la distinction aristotélicienne entre l'action et la production est particulièrement utile pour comprendre tout ce qui est prénotionné dans notre propre expérience de la production, par rapport à l'expérience antique de la production. Le travail de l'esclave n'est pas valorisé, car les signes de Valeur qu'il présente, « coulent de source » : il n'en est en rien responsable²⁸. Les signes de Valeur sont donnés par la Nature, qui trouve en elle-même sa propre *puissance*.

§ 18. *Conceptualisation du mode hiérarchique de valorisation*

A partir des réflexions sur la subsistance hiérarchique, nous pouvons proposer une première interprétation du mode de valorisation propre à la société hiérarchique. La société hiérarchique est celle dans laquelle existe une distinction de Valeur parmi des hommes : le maître est valorisé quand l'esclave est dévalorisé. Quelle est la *mesure*, quelle est la Valeur, qui permet de distinguer l'homme de valeur de l'homme de moindre valeur ? Si jamais on veut bien faire la double expérience du maître, sans séparer le domaine et la conquête, on voit que dans le domaine, il y a l'expérience de la présentation par l'esclave au maître ; dans la conquête, on voit l'expérience de la présentation du tribut au maître par celui qui se trouve vaincu au combat. Ce qui est présenté, pro-duit au maître dans les deux situations est valorisé par les hommes de la société hiérarchique.

Ce que ces deux présentations ont en commun est d'être des présentations de signes de la Valeur. Il faut ici s'appuyer sur ce que L. Dumont considère comme le concept central de son étude de la société hiérarchique : le concept d'englobant. Si l'on introduit une dimension chronologique dans ces deux situations (la conquête d'une part, et la domination se perpétuant ensuite,

²⁸ Nous renvoyons ici aux analyses de G. Dumézil sur l'idée de fécondité, dans *Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*.

d'autre part), on voit que le maître est valorisé parce qu'en étendant son domaine, il se place en situation d'englober. Et une fois cette opération d'englobement réalisée, alors il est fondé à exiger, de l'homme qu'il vient de subjuguier, la présentation d'un tribut, en signe de reconnaissance de sa valeur²⁹. Et cette preuve inaugurale de sa puissance, qui se manifeste au moment de la conquête, est ce qui le fonde, ensuite, sur l'englobement supplémentaire réalisé, à exiger des autres hommes, la perpétuation de la reconnaissance de valeur, à travers la production des fruits de la Nature.

La Nature joue un rôle architectonique dans la valorisation hiérarchique. Nous proposons plus haut que la division sociale est une division par nature. Profondément, cela signifie que c'est une division entre les hommes, qui prend appui sur la Nature. Plus précisément, c'est une division entre les hommes qui prend appui sur la différence d'aptitude des uns et autres, à englober, à la manière dont la Nature englobe tout. Il nous semble que si le maître et l'esclave sont divisés par nature, c'est que c'est en effet par analogie avec la Nature. Le maître a fait la preuve de sa valeur en produisant un englobement, en « mettant en avant » un englobement analogue à celui de la Nature³⁰. Cela nous amène à proposer que dans la société hiérarchique, on valorise en englobant, par imitation à ce qui englobe tout, et qui est à la Nature³¹.

²⁹ Sur la notion de tribut, voir le t. I de G. Ardant, *Histoire de l'impôt. (I. De l'Antiquité au XVIIe siècle; II. XVIIIe et XIXe siècles)* (Paris : Fayard, 1972) ainsi que la section intitulée « le *tributum* » du sixième chapitre de Claude Nicolet, *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine* (Paris : Gallimard, 1976).

³⁰ La production du maître est en cela la plus haute production, car elle est l'imitation de l'aspect le plus décisif de la Nature : l'englobance (nous devons ce néologisme à Rémi Brague ; l'englobance n'est pas simplement l'englobant, il est l'ultime englobant, l'englobant ultime de la Nature).

³¹ D'une certaine manière, la Nature, l'étant, est la trace visible de la Valeur, qui se tient en surplomb, et dont la puissance commande toute production, tout faire-venir. Cette Valeur *par laquelle* la production est opérée s'appelle, chez Aristote, le *télos*. Heidegger, s'exprimant sur la troisième cause, écrit : « Un troisième facteur, cependant, demeure avant tout responsable de la coupe. C'est ce qui l'inclut au préalable dans le domaine de la consécration et de l'offrande. Elle est ainsi définie comme chose sacrificielle. Ce qui dé-finit termine la chose. La chose ne cesse pas avec cette « fin », mais commence à partir d'elle comme ce qu'elle sera après la fabrication. Ce qui en ce sens termine et achève se dit en grec *télos*, mot qu'on

Celui que nous sommes tentés d'appeler, par raccourci, « l'homme de valeur », est dans l'expérience hiérarchique, l'homme qui englobe, à la manière dont la Nature englobe tout. Cette expérience d'englobement, d'unification, a pour pendant l'expérience de la division, de la séparation : celle de l'esclave, qui étant englobé, est séparé des niveaux supérieurs d'englobants. Loin d'avoir élargi l'englobant, il se trouve lui-même englobé, et condamné de ce fait, à la production, c'est-à-dire à la présentation au maître des fruits que l'englobant universel donne en vertu de sa propre puissance.

On comprend mieux dans ces conditions pourquoi dans la société hiérarchique, l'homme libre est un homme qui dans le principe est un combattant qui tendanciellement cherche à conquérir sans borne : il est tendu vers la conquête universelle³², il s'efforce de toujours étendre son englobement. Dans son principe, il est tendu vers la constitution du plus vaste englobant possible, par analogie avec l'englobement indépassable, l'englobant universel, qui est la nature.

Telle est le mode de valorisation dans la société hiérarchique : c'est par son aptitude à englober analogiquement à la Nature que le maître est reconnu comme maître. Si dans la société primitive, la référence de la Valeur est le passé pur, dans la société hiérarchique, cette référence est « par-delà » la

traduit trop fréquemment par « but » et « fin » et qu'ainsi on interprète mal », in *La question de la technique*, in *Essais et conférences*, p. 14 (c'est nous qui soulignons). Heidegger nous rappelle dans ce passage une donnée de la plus haute importance : cette cause que nous traduisons volontiers par cause finale (traduction qui selon le Vocabulaire de Lalande, date en fait de l'époque scholastique), et que nous comprenons spontanément comme quelque chose visé par l'homme, est en fait, une autre chose : elle est ce qui inclut la chose à un niveau supérieur : ce qui l'englobe (ce qui l'inclut dans le *domaine*, selon Heidegger). Non pas, donc, choisir une fin, et tendre vers elle, mais inclure la chose dans ce qui l'englobe par nature : la lui présenter, la lui pro-duire. Heidegger y insiste : le *télos* n'est pas fin pour laquelle, mais cause par laquelle. C'est un point sur lequel il sera à nouveau question dans le quatrième chapitre de cette étude, au moment où nous situons le basculement entre cause par laquelle, et fin pour laquelle, en vue de laquelle.

³² M. Gauchet écrit, sur l'essence dynamique du phénomène étatique : « il porte l'expansion conquérante dans ses gènes. Il est de sa nature de s'élargir en Empire. La relation de domination à l'intérieur est faite pour se projeter en domination extérieure. » *La condition historique*, p. 86.

Nature. Si dans la société primitive, tous les hommes premiers, identiquement, cherchent à s'identifier au commencement, dans la société hiérarchique, certains hommes englobent et d'autres se trouvent englobés, ce qui équivaut au fait que certains hommes dominent et que d'autres sont dominés.

Le fait central de la société hiérarchique, la division entre les hommes, est compréhensible non pas en lui-même, mais comme un aspect d'un remaniement du mode de valorisation. Il n'y a division entre les hommes – et hiérarchie entre eux – que parce que certains hommes ont fait la preuve de leur proximité à la Valeur, au moment d'englober, de conquérir. De même que dans la société primitive, l'identification ne va pas sans différenciation, dans la société hiérarchique, division et unification marchent du même pas. Chaque épreuve d'unification est également une épreuve de la division : c'est ainsi que la société se trouve bien hiérarchisée, bien ordonnée. Au fur et à mesure qu'un homme conquiert et unifie, d'autres hommes se voient dominés car englobés, et l'espace social se trouve mis en ordre, hiérarchisé. Dans cette expérience, la Nature est le *modèle* de la Valeur, le modèle à suivre, à imiter. C'est la hiérarchie régnant dans la nature qui est le modèle de la hiérarchie entre les hommes. Une fois la subjugation sur les hommes opérée, le maître est en situation de se voir pro-duit, par ceux qui se trouvent désormais englobés, le tribut, ou la récolte, qui tous deux sont en leur principe, des hommages : des reconnaissances de valeur. Celui qui dans le combat vient d'être englobé est amené à connaître le même destin que celui qui fut englobé autrefois. C'est dans l'expérience de la conquête, où un homme englobe d'autres hommes que se joue la scène inaugurale de la hiérarchie, qui se révèle ainsi, dans son principe, mouvement continué et ininterrompu, de hiérarchisation.

Le rapport à la violence dans la société hiérarchique

Cette proposition sur l'englobement (qui n'englobe que par imitation de l'englobant universel) permet de comprendre pourquoi dans les sociétés hiérarchiques la conquête est une tendance constante. Nous évoquons bien une

tendance car ce n'est pas la réalité ponctuelle de la conquête qui est essentielle, mais la permanence de sa possibilité, l'état de conquête permanent en tant qu'il maintient la continuation de la hiérarchisation du monde des hommes, sa mise en ordre, par l'englobement toujours plus vaste, réalisé par le maître.

Dans le premier chapitre, nous suggérions que la violence primitive est différenciatrice : l'homme premier ne cherche nullement à subjuguier d'autres hommes, toute sa violence se place en référence aux premiers hommes : la guerre pour la société première est l'occasion, en se différenciant des autres groupes, de s'identifier à son passé pur. Aussi étonnant que cela puisse sembler, la violence primitive est tournée vers le passé ; elle ne peut réaliser au présent une domination de certains hommes sur d'autres.

La violence hiérarchique, pour sa part, est tournée, au présent, vers ce qui englobe au présent, vers ce qui *est* – non vers ce qui *a été* originellement. La société hiérarchique est contrainte à l'offensive. La guerre vise à étendre son empire : c'est en ce sens qu'elle se distingue nettement de la violence primitive. Dans la société primitive, la victoire est écartée : la guerre est un processus de différenciation. Dans la société hiérarchique, la victoire est recherchée en ce qu'elle vient rendre crédible la supériorité de certains hommes, ayant fait la preuve de leur puissance, analogue à la puissance de l'englobant universel de la Nature. La victoire désigne le vainqueur : elle est la marque de sa supériorité, et partant, le point de départ de son autorité sur les autres hommes. La puissance est l'action primordiale, qui met en ordre du monde. La puissance du conquérant est une analogie de la puissance de la Nature.

Seuls, d'ailleurs, ceux qui sont déjà « valeureux » sont fondés à participer au combat. Ceux qui autrefois ont été vaincus, et sont depuis lors subjugués, sont relégués au statut d'instruments en vue de la présentation. Il n'y pas à proprement parler de « servitude volontaire » car la servitude est un état qui

s'inscrit dans une histoire, qui en prouvant l'union de certains à la Valeur, a signifié la séparation des autres³³.

Hierarchie de valeurs et Valeur de la hiérarchie

Nous avons suggéré que la subsistance hiérarchique n'est pas production, mais présentation (pro-duction) par l'esclave des signes de la Valeur, au maître, et inséparablement, présentation au maître, par le vaincu, des signes de la Valeur, sous forme du tribut. Présentation du tribut ou de la récolte, dans les deux cas il y a va d'une reconnaissance de la hiérarchie. Nous retrouvons ici, mais par un autre chemin, cette idée que l'économie de la société hiérarchique ne se laisse pas réduire à l'économie des modernes : l'économie est certes une affaire de subsistance, mais elle est aussi, plus largement, englobée dans l'englobant social. Dans la subsistance, il est question de subsistance, mais aussi et peut-être surtout, de la confirmation par les différents pro-ducteurs (vaincus, esclaves), de la hiérarchie et de l'ordre des englobants. Il y a analogie entre l'expérience du domaine et celle du plus vaste englobant, qui est la Nature : ce qui est valorisé dans la société hiérarchique, est ce qui englobe. Plus l'englobant est de rang supérieur, plus il est valorisé. Le domaine du maître est ainsi microcosme, petit englobant, mais englobant cependant. On peut dès lors douter qu'il soit possible de parler, quant à la société hiérarchique, d'une « hiérarchie de valeurs ». Il n'y pas hiérarchie de valeur, mais bien au plus fort sens du terme : Valeur à travers la hiérarchie, à travers l'englobement. Il n'est de Valeur que dans ce qui hiérarchise et englobe. Le moderne qui évoque la hiérarchie de valeurs, s'agissant de la société hiérarchique, est au fond redondant.

L'analogie entre le domaine déjà conquis et le domaine qu'on cherche à étendre dans la conquête signifie que, dans un cas le domaine est la marque

³³ Sur ce point voir l'introduction de l'ouvrage de Peter Garnsey et Charles Richard Whittaker, *Imperialism in the ancient world : the Cambridge university research seminar in ancient history*, Cambridge classical studies (Cambridge : London, 1978) ; voir aussi le texte de Claude Lefort, *le nom d'Un* dans l'édition précitée, La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*.

d'un englobement déjà opéré, dans l'autre la conquête fait signe vers l'augmentation de l'englobant. L'homme au plus vaste domaine est de ce point de vue, l'homme le plus valeureux. C'est en fonction de ce mode de valorisation (valorisation par englobement) que se comprend la logique hiérarchique d'expansion et de conquête, tendue dans son principe vers l'universalité. Les hommes subjugués sont le signe de la marche vers l'union à la Valeur du conquérant. Le conquérant universel ordonne le monde par son union achevée à la Valeur. L'homme de valeur s'occupe de conquête, orientée vers la reconnaissance de sa valeur, il se situe dans une économie où la Valeur de ce monde n'est pas conditionnée par un rapport à la Nature orientée vers sa transformation, mais dans un rapport de déférence à l'égard de l'englobant le plus étendu, la Nature.

L'écriture, la ville, l'histoire

L'histoire, la ville et l'écriture ne sont pas séparables du surgissement du nouveau mode de valorisation, structuré par l'englobement. Ces trois éléments participent du mode de valorisation et nous voudrions essayer de suggérer en quelques mots la manière de leur participation. Nous n'approfondissons pas ces questions, nous souhaitons simplement comprendre en quoi la proposition que nous faisons quant au mode de valorisation hiérarchique permet de rendre compte de ces trois manières de se situer dans le temps, l'écriture, et l'espace.

Dans la pratique, la ville n'est pas possible en dehors de la pré-sentation par certains hommes des signes de la Valeur à d'autres hommes³⁴ : la division

³⁴ Il est sans doute nécessaire ici de nous expliquer sur l'impact que nous attribuons au néolithique dans ce processus. Il nous semble en fait que le néolithique, compris comme la maîtrise de l'agriculture et de l'élevage, n'est pas l'élément décisif. Selon M. Gauchet : « (...) la plupart des sociétés sauvages que nous connaissons sont des sociétés néolithiques (ce sont les chasseurs-cueilleurs qui sont l'exception). Cela ne les empêche pas de fonctionner selon l'indivision politique (...) ». Il s'agit de placer sur deux plans différents, le surgissement brutal de la division sociale, et le processus très long de néolithisation. Ce second processus si on y réfléchit bien, n'implique pas de lui-même la ville de captation, qu'est la ville hiérarchique. Pour

entre les hommes est la condition de la ville. D'un autre point de vue, la ville est aussi nécessaire à la division : c'est elle en effet qui, par la concentration des signes de Valeur autour d'un maître, prouve l'union à la Valeur réalisée par le maître des lieux. Expérience impossible de la société première, où l'identification au passé pur implique la dispensation périodique des choses, autant que l'absence de leur stockage. Dans la société hiérarchique, la ville est le lieu de la hiérarchisation visible des hommes autour de l'un d'entre eux, placé à leur tête en fonction de son aptitude à englober, par analogie avec la Nature : il est l'ordonnateur, celui qui donne des ordres certes, mais aussi, et peut-être surtout, celui qui donne l'ordre, qui met en ordre³⁵.

Dans la société première, il semble ne pas y avoir d'écriture. Nous avons proposé que cette absence d'écriture par les hommes au présent, est en fait le revers d'une écriture première et primordiale : l'écriture de ceux qui ont fondé la société, et qui ont écrit une fois pour toutes la loi qu'il faudra toujours

qu'il y ait ville, il faut qu'il y ait division sociale. Sur ces points, voir l'essai synthétique de Jean Baechler, "La nourriture des hommes, essai sur le néolithique," *Archives européennes de sociologie*, no. 23 (1982): pp. 241-293. On est spontanément tenté de voir la néolithisation comme une domestication (des animaux, de la nature en général). Domestication, c'est-à-dire rapport de domination. En fait, ce que nous considérons spontanément comme une domestication peut être envisagé comme une identification aux ancêtres. Il faut bien distinguer le fait, de sa valorisation : ce qui peut pour nous être symboliquement, une domestication, peut être pour l'homme premier, une identification. Exactement comme ce que nous voyons comme une production peut être pour lui une identification (Cf. chapitre I). Nous voulons dire en cela que le fait décisif n'est pas tant la néolithisation (comme on sait, la société première change continûment), que l'émergence, à un moment donné, de la domination (et donc aussi, de la domestication) comme schème axiologique.

³⁵ Sur la ville, reconnaissons notre dette envers plusieurs ouvrages, notamment : Max Weber, *La ville*, trad. Philippe Fritsch, Champ urbain (Paris : Aubier, 1994) ; Arnold Toynbee, *Les villes dans l'histoire : cités en mouvement* (Paris : Payot, 1972) ; Paul Bairoch, *De Jéricho à Mexico* (Paris : Gallimard, 1985). Nous avons aussi, par contraste avec la ville hiérarchique, bénéficié de la lecture de Julien Gracq, *La forme d'une ville*, 2 éd. (Paris : J. Corti, 1985). On sait que le titre de cet ouvrage est tiré du *Cygne* de Baudelaire : « la forme d'une ville / Change plus vite, hélas ! que le cœur d'un mortel », détourné dans l'incipit de *La Forme d'une ville* en : « La forme d'une ville change plus vite, on le sait, que le cœur d'un mortel ». Cette idée est un impossible de la ville impériale, dont Toynbee rappelle qu'elle est une ville conçue comme un englobant immobile : le mur, la muraille est la caractéristique des villes des sociétés hiérarchiques.

révérer. Cette pratique première de l'écriture, qui ne se laisse approcher au présent que par la pratique de la lecture, du déchiffrement de la loi des ancêtres, est liée au mode de valorisation primordial. Le changement de mode de valorisation, désormais structuré par l'unification, contraint à une *explicitation* de ce qui est valorisé. L'englobement par un homme n'est en effet que le moment inaugural d'une unification. Une fois la preuve faite de son union à la Valeur, le maître doit expliciter ce qui désormais est valorisé. Il dispose donc d'une marge de manœuvre absolument inconnue de l'homme premier. C'est là aussi, que vient se nicher cette pratique nouvelle de l'écriture, qui n'est plus écriture une fois pour toutes, mais écriture par un pour tous. La double origine de l'écriture hiérarchique se comprend dans les deux moments de l'englobement : le moment de l'attestation, de la reconnaissance (écriture comptable puisqu'il s'agit de *mesurer* ce qui a déjà été englobé, écriture monumentale puisque le monument – écrit ou construit – est reconnaissance de proximité du maître à la Valeur) ; et le moment de l'explicitation, de la loi (où le maître précise ce que sa proximité à la Valeur lui permet de connaître, que les autres ignorent : c'est l'écriture sacrée, c'est-à-dire séparée du commun, de la loi, par celui qui se tient dans une plus grande proximité avec la Valeur).

Il y a un chef dans la société hiérarchique. Il est un chef doté de ce pouvoir tout à fait original, par comparaison avec la société primitive, d'écrire une explicitation de la Valeur, avec laquelle il a prouvé sa proximité par son geste d'englobement, analogue à celui de l'englobant universel de la nature. Le chef de la société hiérarchique n'est pas le chef de la « grande parole³⁶ », qui prononce la loi écrite par d'autres. Il est celui qui écrit une loi, qui n'est pas sa loi, mais la loi qui dérive ultimement de la Nature, plus vaste englobant, et en cela, ressort de la hiérarchie du monde. Mais quant à l'explicitation de cette loi, il dispose d'un avantage en ce que son aptitude à l'unification le tient séparé des autres hommes. Il y a écriture, en d'autres termes, parce que certains savent

³⁶ Clastres, *Le Grand parler*

la Valeur, qui la communiquent à d'autres, en sont séparés. Ceci doit être comparé avec l'expérience primitive, où il n'est nul besoin qu'un homme écrive pour les autres, car tous sont dans une situation identique à l'égard d'action fondatrice — qui est aussi écriture fondatrice — des premiers hommes³⁷.

La liaison entre le rapport au temps et le mode de valorisation hiérarchique est simple à percevoir car il se mêle à celui de l'écriture. Le maître de la société hiérarchique, contrairement à l'homme premier, a conscience de se situer dans un temps qui n'est pas immobile. Il n'est pas pris dans une identification au commencement, mais dans une marche ininterrompue vers l'englobement des hommes. Le mouvement — qui n'est pas *changement* — est vivement recherché et il n'est pas surprenant dès lors, que les moments les plus spontanément considérés comme historiques soient les moments de combat, où une tentative d'englobement se mesure à une autre. Il ne faut donc pas dire que les sociétés hiérarchiques sont dans l'histoire, alors que les sociétés premières n'y sont pas. Les choses se doivent approcher par la question du temps : le rapport au temps du primitif est structuré par le temps du

³⁷ Pour élaborer ces propositions sur l'écriture dans la société hiérarchique, nous avons tiré profit de la lecture de plusieurs ouvrages. Un ouvrage général sur l'histoire de l'écriture: James Germain Février, *Histoire de l'écriture* (Paris : Payot, 1995) ; Jean Bottéro et al., *L'Orient ancien et nous : l'écriture, la raison, les dieux* (Paris : A. Michel, 1996), notamment la partie rédigée par C. Herrenschmidt, « L'écriture entre mondes visible et invisible en Iran, en Israël et en Grèce » ; Clarisse Herrenschmidt, *Les trois écritures : langue, nombre, code* (Editions Gallimard, 2007) ; M. Detienne, éd., *Les savoirs de l'écriture : en Grèce ancienne*, Cahiers de philologie (Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires de Lille, 1992), p. 82 et sq « Au début de l'écriture politique » ; enfin, Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* (Seuil, 1979). On sait que selon J. Derrida, ce qui s'écrit *différance* marque l'unité irréductiblement impure d'un différer (détour, délai, délégation, division, inégalité, espacement) dont l'économie excède les ressources déclarées du logos classique. Nous optons en fait pour la thèse opposée : loin de s'éloigner du logos classique, c'est au contraire en toute liaison avec lui qu'on peut parler de *différance* : l'écriture hiérarchique est la différence, car, quoiqu'elle cherche à transposer la Valeur, elle s'en tient toujours différée, séparée, espacée, car même le plus puissant des hommes ne saurait se hisser au niveau d'englobement de la Nature. C'est parce qu'il y a différence qu'il faut faire cet effort d'explicitation de la Loi.

commencement, il n'y a donc pas de place pour l'histoire au sens où nous l'entendons spontanément : il n'y a d'histoire que de ce qui change³⁸.

II. Politique de la hiérarchie

§ 19. *La mise en ordre du monde*

Ces propositions sur l'écriture, la ville et l'histoire nous permettent de mieux saisir la nature du problème politique de la société hiérarchique. Nous proposons que ce problème tient à la reconnaissance de la Valeur, et à la connaissance de la Valeur.

L'autorité, ou la reconnaissance

Premier temps de la politique, la reconnaissance de valeur, la reconnaissance de la valeur d'un homme. Pour dire les choses précisément : la reconnaissance de la proximité d'un homme à la Valeur. Dans la société hiérarchique, la valeur est reconnue à certains en fonction de leur aptitude à englober, à unifier, qui les distingue des autres hommes, auxquels il revient de présenter des signes de Valeur au maître. L'englobement tend par principe à l'hégémonie³⁹, qui est la seule situation dans laquelle l'englobement des

³⁸ Sur la question de l'histoire, voir "Historiens de l'antiquité," *Europe* 86e année, no. 945-946 (Février 2008), et notamment l'article de P. Vidal-Naquet, « Le jeu du même et de l'autre » ; Jacqueline de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide*, coll. Études anciennes (Paris : Les Belles Lettres, 2005) et *Thucydide et l'impérialisme athénien : La pensée de l'historien et la genèse de l'oeuvre* (Paris : Les Belles Lettres, 1961). La question de la conscience historique des sociétés hiérarchiques s'approche en effet de manière privilégiée par l'étude des textes et des auteurs qui nous disent l'histoire des sociétés hiérarchiques : Thucydide est évidemment un exemple de choix, qui est également interrogé par R. Aron, dans *Dimensions de la conscience historique*.

³⁹ Tel est le principe de la domination : la domination de l'un sur l'autre ne peut achever de prouver sa légitimité que si cette domination fait signe vers la domination de l'un *sur tous les autres*. Sur la notion d'hégémonie, c'est-à-dire d'achèvement de l'englobement, et son importance dans la société hiérarchique, on peut se référer à l'appendice C in Dumont, *Homo hierarchicus*, intitulé « La conception de la royauté dans l'Inde ancienne ».

hommes est achevé. Alors la reconnaissance due au maître est complète : l'englobement le plus vaste est le signe de la proximité la plus achevée du maître avec l'englobant ultime, la Nature. Dans les faits, la plupart des sociétés hiérarchiques aménagent cette tendance à la conquête. Mais elle est bien le principe en vertu duquel il y a reconnaissance du maître en tant que maître.

Cette reconnaissance peut être appelée : autorité. L'empire est toujours tendanciellement en *augmentation*, car pour continuer d'exister en tant que maître, le maître est contraint de toujours augmenter l'englobant. Hannah Arendt⁴⁰ observe à ce propos que le mot *auctoritas* dérive du mot *augere* : *augmenter*. L'autorité doit toujours augmenter, parce que la loi écrite par le maître ne prend son sens que comme la transposition par lui de la Valeur, et la crédibilité de cette loi écrite est dépendante du niveau d'englobement réalisé par le maître. L'homme qui est le maître d'un autre homme n'est légitime à le dominer que parce que dans le principe il est légitime à dominer tous les hommes (ce n'est qu'une question de temps).

Il y a donc trois moments dans la politique hiérarchique, qui s'enchaînent comme dans une séquence. Premier acte, l'acte de *puissance*⁴¹, l'acte de subjugation : la conquête. Deuxième acte, l'acte de reconnaissance de Valeur, par celui qui est subjugué : *l'autorité*. Troisième acte enfin, s'appuyant sur le second, l'acte de pouvoir : cet acte par lequel celui qui est reconnu comme en étant dans l'intimité de la Valeur, et séparé des autres hommes, se trouve en

⁴⁰ « Qu'est-ce que l'autorité ? » in Hannah Arendt, *La Crise de la culture* (Gallimard, 1989).

⁴¹ Nous aurons l'occasion de reparler de cette analogie entre la puissance du maître, et le mouvement de la nature, mouvement conçu par Aristote comme « acte (entéléchie) de la puissance en tant que telle » (voir *Physique*, éd. Pierre Pellegrin (Flammarion, 1999), Livre III, I). Cette note est l'occasion de reconnaître notre dette envers Rémi Brague et à la réflexion qu'il entreprend sur la définition aristotélicienne du mouvement dans Rémi Brague, *Introduction au monde grec : Études d'histoire de la philosophie* (Flammarion, 2008), p. 237 et sq.

mesure d'écrire la loi, comme une explicitation que lui seul connaît de la Valeur⁴².

Le pouvoir, ou la connaissance

C'est seulement en s'appuyant sur la reconnaissance de sa proximité avec le plus vaste englobant que le maître peut exercer le pouvoir. Autant l'autorité lui appartient, elle lui est reconnue en propre car il a fait la preuve de sa puissance à englober les hommes, autant le pouvoir d'écrire la loi lui est conféré non par d'autres hommes, mais par la Nature, en fonction de sa proximité (qui n'est jamais, intimité) avec ce plus vaste englobant.

Fait décisif : la loi de la société hiérarchique est donc à l'inverse de la société première, susceptible de changer : la loi écrite par les hommes est le reflet, incertain, mais crédible, de la seule Valeur, celle qui *vient* de la nature, et dont ce qu'on voit de la nature est le modèle. Le pouvoir d'écrire la loi permet au maître de valoriser telle ou telle chose, non pas par sa volonté, mais prétendant qu'il en est ainsi par la Nature, et que lui qui sait, qui se tient dans l'union avec l'englobant des englobants, connaît : voilà pourquoi nous proposons que dans la société hiérarchique le pouvoir est *connaissance de la Valeur*. L'homme de pouvoir hiérarchique est fondé à écrire la Valeur, à la graver dans le marbre, tant que lui-même continue de fonder, d'augmenter, son englobement des hommes. Telles sont les « vertus », qui sont ces attitudes qui dans l'expérience hiérarchique sont valorisées, non en elles-mêmes, mais parce qu'elles s'inscrivent dans la hiérarchie naturelle, connue seulement des maîtres, et crue par les autres par l'opération de l'autorité.

Cette situation se distingue de la société primitive, où ce que nous sommes tentés de nommer valeur, loi, ou norme, sont à la fois partout et n'est nulle part : la plus grande permanence s'y donne avec la plus grande

⁴² Sur la nécessaire et très heuristique distinction entre puissance, autorité et pouvoir, voir, dans Marie-Claude Blais, Marcel Gauchet, et Dominique Ottavi, *Conditions de l'éducation* (Paris : Stock, 2008), la troisième partie, M. Gauchet, « Fin ou métamorphose de l'autorité », p. 140 et sq.

évanescence. Permanence car il est toujours question de la valeur, de la loi du commencement, et évanescence, car cette Valeur, cette Loi écrite une fois, aucun homme au présent n'a jamais été, plus que les autres, dans sa proximité originelle. Dans la société primitive, le chef est sans pouvoir, car plutôt que faire le pouvoir, le chef *réfère* au pouvoir. Le chef n'est pas la référence, mais ce qui fait signe vers la référence.

§ 20. L'efficacité symbolique de la religion dans la société hiérarchique

Pour tenir, l'autorité hiérarchique n'a pas d'autre choix que de toujours continuer à se fonder. Elle est donc dans une situation par principe instable : l'autorité requiert l'actualisation continuée de la reconnaissance. C'est en fonction de cette contrainte qu'on peut suggérer une interprétation de l'expérience religieuse dans la société hiérarchique, par contraste avec la société primitive.

C'est que la guerre, choc avec une autre prétention à l'englobement, est une nécessité hautement problématique pour toute société hiérarchique : que la conquête soit victorieuse, le maître subjugué alors des hommes et son autorité en sort grandie, son autorité, augmentée. Mais si la guerre n'est pas victorieuse, alors la reconnaissance de valeur au maître est fragilisée : la *puissance*, qui est le préalable de *l'autorité*, est aussi sa contrainte⁴³. Chaque conquête supplémentaire est signe de la distinction, de la séparation des maîtres conquérants, du mouvement d'augmentation de leur union à la valeur : le

⁴³ On trouve un éclairage très net de ce problème d'une autorité toujours sommée de faire sa preuve dans le Volume III, part II, de la *Cambridge ancient history*, qui est consacré aux empires Babylonien et Assyrien (et à d'autres empires de moindre importance) entre le huitième et le sixième siècle avant J.-C. (*The Assyrian and Babylonian Empires and Other States of the Near East, from the Eighth to the Sixth Centuries BC*). On y lit notamment la manière dont chacun des deux empires, établis depuis la même région centrale (la Mésopotamie) ont échoué à fonder une autorité qui serait stable : la nécessité d'augmenter l'empire (pour fonder l'autorité) jouant contre la stabilité de l'empire.

conquérant, le valeureux⁴⁴, prétend au triomphe devant les siens, au tribut remis par ceux qu'il a subjugués. Or la société hiérarchique est en contact avec d'autres formations hiérarchiques, elles aussi engagées dans une logique d'englobement. Ainsi l'expérience de la guerre hiérarchique est-elle celle dans laquelle une conquête correspond nécessairement à une défaite : chaque affrontement rebat les cartes de la reconnaissance de la proximité des uns et des autres, à la valeur. Il arrive donc qu'un maître se retrouve sur la défensive, à l'opposé de l'augmentation de son autorité. Le problème est alors : comment rendre compte devant les hommes dominés des oscillations dont l'englobement réalisé par le maître est l'objet ? Telle est la question à laquelle répond la nouvelle pratique religieuse, indissociable du nouveau mode de valorisation.

Il y a dans la société hiérarchique, une efficacité symbolique de la religion⁴⁵. La religion hiérarchique rend croyable aux hommes dominés les *aléas* de l'unification (englobement) réalisée par le maître. La religion hiérarchique n'est plus structurée par le commencement de la société, mais sur des Dieux, qui se tiennent dans un ordre qui englobe l'ordre des hommes. Ils sont séparés des hommes contrairement aux ancêtres de la société première, qui sont présents mais invisibles. La religion hiérarchique est celle de la faveur et de la défaveur des dieux, faveur qui rend *croyables* les défaites, et permet de sauvegarder pour l'essentiel, la reconnaissance de l'intimité du maître à la valeur. Le culte religieux est désormais rendu à un ordre séparé (c'est-à-dire sacré) de l'ordre des hommes ; il n'est plus culte des ancêtres, mais culte des

⁴⁴ C'est d'ailleurs un sens que le mot « valeur » garde presque jusqu'à nous. Le *Trésor informatisé de la langue française* rappelle que bravoure, courage, est le sens originel du mot valeur dans la langue française (voir : <http://www.cnrtl.fr/definition/valeur>).

⁴⁵ Le concept d'efficacité symbolique est du à C. Lévi-Strauss. Voir Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Pocket, 2003), « L'efficacité symbolique », p. 213-235. Comme on s'apprête à le voir, c'est selon une autre vision du symbolique que nous nous permettons de parler d'efficacité symbolique de la religion. Le symbolique, tel que nous l'envisageons, n'est pas lié à un ensemble de structures, mais au mode de valorisation. Ce ne sont là que des premières propositions sur le symbolique qui seront précisées dans la suite de cette étude.

dieux, ordonnés selon un panthéon. La destinée de la société hiérarchique⁴⁶, marquée par l'offensive et la défensive, se laisse interpréter selon la faveur et la défaveur des dieux. Ainsi les dieux, à la différence des ancêtres, interviennent depuis l'extérieur du monde sur la marche de l'ordre des hommes. Ils ne sont pas des identités immuables, comme les ancêtres, mais des divinités intentionnelles⁴⁷.

L'influence des dieux sur la destinée des empires correspond à leur séparation de principe à l'ordre des hommes et cependant leur influence ne fait pas signe vers l'impuissances des hommes : tout au contraire. On peut proposer à l'inverse que le principe de la séparation des dieux ouvre aux hommes une marge d'action, qui leur était fermée dans la société première, où les ancêtres sont toujours-encore-là, et empêchent toute initiative.

Dans la société hiérarchique, il revient à certains hommes, les prêtres, de rendre intelligible aux hommes *les aléas de fortune*, voulus au sein de l'ordre séparé des dieux. Le prêtre⁴⁸ n'est pas l'objet d'une reconnaissance de valeur : il n'est pas là, comme le maître, pour agir l'englobant, mais pour interpréter les

⁴⁶ C'est une autre différence de taille avec la société première : la société hiérarchique a conscience d'une destinée, qui est un schème impossible pour la société première, qui ne regarde que vers ce dont elle se rappelle, et jamais vers où elle est appelée.

⁴⁷ Nous nous appuyons ici sur la conceptualisation de la religion dans les sociétés hiérarchiques, qu'on doit à M. Gauchet, et qu'on peut lire dans *Le désenchantement du monde*. Nous assumons pour notre part l'interprétation en termes d'efficacité symbolique de la religion.

⁴⁸ Comme on le voit, nous retrouvons via notre propre conceptualisation du maître, de l'esclave, et finalement du prêtre, les propositions de G. Dumézil sur l'idéologie tripartite des indo-européens. Dumézil observe les concordances dans les textes égyptiens, sumériens, acadiens, phéniciens, bibliques, sibériens, taoïstes et confucéens, et y situe une conception commune de la structure sociale fondée sur la hiérarchisation de trois fonctions : prêtres, guerriers et producteurs. Dernière fonction, la production, que nous appelons volontiers pro-duction, ce qui ne semble pas incohérent avec la pensée de Dumézil pour qui la trifonctionnalité renvoie à une dimension idéologique qui organise toutes les nuances des différentes applications sur la distinction entre le sacré, la force physique et la fécondité. Car c'est bien la fécondité qui pour Dumézil est l'idéologème de référence de la production, ce qui signifie que le pro-ducteur n'est pas celui qui ajoute de la valeur, mais qui présente la valeur donnée par la fécondité de la nature. Voir Georges Dumézil, *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens* (Bruxelles : Latomus, 1958).

aléas de cet englobement, et favoriser sa réussite. Il accomplit des actes, encourage la faveur des dieux et entraîne les hommes dans le rituel offert aux dieux, qui, se tenant dans un ordre séparé, mais englobant celui des hommes, décident en dernier ressort⁴⁹ des circonstances dans lesquelles se déploie l'histoire des hommes⁵⁰. La séparation entre les deux ordres, celui des hommes et celui des dieux, reconduit la séparation entre les hommes : nous retrouvons ici les logiques d'englobements successifs propres à la société hiérarchique décrite par L. Dumont. La religion de la société hiérarchique remplit une fonction de lissage, d'amortissement, et pour tout dire, d'assurance de l'autorité des maîtres (une assurance sur la reconnaissance). Point décisif, elle permet à la société hiérarchique de rester ordonnée autour de l'autorité du maître, en dépit de la possibilité pratique d'une défaite.

Enfin, et ce n'est pas le moindre, la religion permet aux maîtres de ne pas s'exposer en permanence aux jeux de la guerre, en comptant sur des rituels renforçant, dans la continuité, la reconnaissance de la proximité à la Valeur dont ils font l'objet de la part des hommes qu'ils subjuguent. Ce dernier point est le second volet de l'efficacité symbolique du religieux, dans la société hiérarchique. Premier volet, se constituer en assurance de l'autorité ; seconde

⁴⁹ En *dernier* ressort, c'est-à-dire à l'opposé des ancêtres de la société première, qui eux, décident en *première* instance. Dans la société hiérarchique, les hommes peuvent provoquer la colère des dieux. C'est évidemment une impossibilité de l'homme premier vis-à-vis des ancêtres, invisibles mais présents, et qui détiennent au présent le pouvoir sur les hommes. Comment pourraient-ils être en colère, puisque leur volonté ne saurait qu'aboutir ?

⁵⁰ Le surcroît de pouvoir de l'homme hiérarchique, comparé à l'homme premier, est sensible dans l'idée de « fortune » dans les sociétés hiérarchiques. Le proverbe latin est connu : « audaces fortuna juvat, fortes fortuna juvat », ce qu'on pourrait traduire par, « la fortune "jaillit" aux audacieux ». Cette idée d'une marge de manœuvre humaine se laisse aussi sentir dans l'idée grecque de *kairos* et dans l'idée chinoise du *Che*. L'une et l'autre idée, dans deux sociétés hiérarchiques éloignées, font signe vers cette possibilité de l'homme, soumis aux circonstances décidées par l'ordre englobant des Dieux, de choisir cependant, le moment opportun, c'est-à-dire de s'appuyer sur les circonstances pour augmenter sa puissance. Sur l'idée de *kairos*, de *mètis* et de *che*, voir : M. Detienne et J. P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence: la mètis des Grecs* (Paris : Flammarion, 1974) et François Jullien, *La Propension des choses* (Paris : Seuil, 2003).

volet, se constituer en alternance à la puissance (la conquête) et permettre ainsi à la société hiérarchique de ne pas toujours risquer son unité dans la guerre⁵¹.

III. Le passage du mode primordial de valorisation au mode hiérarchique

Nous venons de proposer que le mode hiérarchique de valorisation est fondé sur l'unification, sur l'englobement, par analogie avec l'englobement suprême de la Nature. Il n'est pas de valorisation dans la société hiérarchique, qui ne soit en écho avec l'englobement. La production est l'attitude permanente de la société hiérarchique, où l'on s'efforce de mettre en avant tous les englobants existants : l'esclave produit les signes de la Valeur au maître et produit ainsi l'englobement de celui-ci par celui-là, mais aussi l'englobement des deux par la Nature ; le vaincu produit le tribut au vainqueur, et produit par là même l'augmentation de l'englobement de celui-ci ; le vainqueur produit la loi des hommes, et met ainsi en avant une transposition de la Valeur. On le voit, toutes ces productions entretiennent un rapport à l'englobement, sans pour autant toutes agir l'englobement. La seule production qui agit l'englobement est celle du maître ; elle est la production par excellence, celle qui se tient dans la plus grande proximité de la Nature : sa plus exemplaire imitation.

Les productions des hommes se tiennent toujours dans la dépendance à un englobant ultime : celui de l'universel, celui de la Nature. L'homme qui englobe, qui unifie une partie de la Nature, se voit reconnaître par les autres une affinité avec l'englobant universel (la Nature) et en fonction de cette reconnaissance, il est en situation d'écrire la loi, qui n'est pas la Valeur, mais ce que peuvent en connaître les hommes les plus intimes à l'universel. L'écriture est une production : une mise en avant de la Valeur dans l'ordre des hommes.

⁵¹ Sur ce point, voir Dumont, *Homo hierarchicus*, chapitre VII « Pouvoir et territoire », section 72, « Le cadre territorial de fait : le petit royaume », p. 194 et sq.

Une difficile question reste en suspens : comment concevoir le passage du mode de valorisation primordial vers ce mode hiérarchique de valorisation ? Question à laquelle nous voudrions à présent, nous confronter. Pour dire les choses simplement, comment passe-t-on d'une société primitive à une société hiérarchique ?

§ 21. *Traces de la société première dans la société hiérarchique*

S'il n'a jamais été donné d'observer le passage d'une société première à une société hiérarchique, on peut situer dans l'expérience hiérarchique ce qu'on peut appeler par analogie avec la chimie des « traces » du mode primordial de valorisation.

Le nouveau mode de valorisation, fondé sur l'englobement, signifie que l'expérience est structurée par un échelonnement d'ordres, qui s'englobent les uns les autres : un ordre domestique, un ordre politique, un ordre des dieux, un ordre universel, celui de la Nature⁵². Il n'est pas indispensable de présenter les différentes configurations que ces ordres entretiennent les uns aux autres : il

⁵² Cet englobement successif de différents ordres est une idée proposée par L. Dumont et elle permet notamment de comprendre pourquoi au fond, il n'y a dans la société hiérarchique que des ordres *domestiques*. Non pas domestiques au sens moderne (« qui concerne la vie à la maison »), mais domestique au sens hiérarchique : un ordre fondé sur la domination. Dans son principe, l'ordre des dieux est un ordre domestique. La domination exercée par les Dieux sur les hommes se lit à travers les dynamiques de la fortune. On pourrait croire alors, que les hommes se situent dans un état comparable de subordination que celui dans lequel ils se trouvent dans le mode primordial de valorisation. Nous ne le pensons pas, car la fortune a beau être capricieuse (comme il se voit par exemple dans la divinité romaine de la fortune), il n'empêche pas que les hommes se voient sommés, dans ce nouveau mode de valorisation, de produire la Valeur, de la faire-venir : il s'agit au plus fort sens du terme, d'une dynamique. Pierre Pellegrin écrit dans *Le vocabulaire d'Aristote* (Paris : Ellipses, 2009), p. 44, à propos du mot puissance, que « le terme dynamis désigne en grec, toute forme de capacité, de pouvoir, de force. Et Aristote recourt aussi à ces sens non techniques du mot. Ainsi dans les Politiques, l'emploie-t-il pour désigner le pouvoir politique, l'autorité de la loi ou la puissance militaire sous toutes ses formes ». Ce dont P. Pellegrin semble presque s'étonner (le fait que la puissance signifie chez Aristote à la fois la force militaire et la puissance de la nature), ne nous surprend pas, puisque nous pensons que c'est par analogie à la puissance de la nature que l'homme de la société hiérarchique pense la force et la puissance des hommes sur les hommes.

existe, sur le fond de la situation commune, bien des actualisations historiques documentées. L'ordre des dieux et des hommes peuvent être nettement séparés, ou bien, comme on le voit dans d'autres expériences hiérarchiques⁵³, ils sont ultimement unis. S'il y a plusieurs manières d'englober, le trait décisif nous semble être la permanence du schème de l'englobement dans les sociétés hiérarchiques. L'englobement est ainsi également la règle quant aux relations (forcément hiérarchiques) entre les ordres domestique et politique. Mais le fait qui nous intéresse ici est que les englobements de plusieurs ordres aménagent entre eux des interstices. Ces interstices qui ouvrent la possibilité à une certaine persistance du mode primordial de valorisation.

Il existe un ordre, l'ordre politique, dans lequel certains hommes, les esclaves de l'ordre domestique, n'agissent pas : ils en sont séparés. L'ordre politique englobe l'ordre domestique, et celui qui est tout entier englobé à l'ordre domestique ne participe pas activement à l'ordre supérieur : il est agi par lui. Mais au sein de l'ordre domestique se laisse observer dans toutes les sociétés hiérarchiques un culte voué aux ancêtres. La religion hiérarchique a beau, pour l'essentiel, être passée du culte des ancêtres au culte des dieux, on trouve bien souvent dans l'ordre domestique ces dieux particuliers que sont les divinités protectrices du domaine, les morts divinisés. Cela s'observe dans les sociétés hiérarchiques documentées, de la République romaine à l'Empire chinois⁵⁴.

Une autre trace est situable dans la question de l'autosuffisance du domaine qui est bien souvent valorisée alors même qu'elle se situe en tension

⁵³ Voir Granet, *La Religion des Chinois*.

⁵⁴ Nous renvoyons à l'ouvrage classique de Numa Denis Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, éd. François Hartog (Paris : Flammarion, 1984). Le chapitre V du Livre III, intitulé « Le culte du fondateur » permet de saisir nettement la manière dont le mode de valorisation primordial, celui de l'identification au commencement, continue d'exister dans les interstices de la société hiérarchique. Voir aussi, par C. Clément, l'article « Fondateur mythique » in *Encyclopædia universalis*.

avec le mouvement de l'unification, de l'englobement⁵⁵. Enfin, la présence de l'évergétisme, dans les sociétés hiérarchiques, présente comme une trace de l'expérience primitive de l'identification de la société initiée par la distribution par le chef sans pouvoir de certains objets⁵⁶.

Divinités du domaine, autarcie, évergétisme sont trois traces du mode primordial de valorisation, et autant d'occasions d'observer que ce mode, s'il est recouvert par le mode hiérarchique, n'est pas empêché – à condition de se nicher dans les interstices des différents englobements – de persister, sur un mode mineur. Le mode primordial ne se laisse pas observer dans sa forme pure, mais nous en situons des traces. Des traces qui permettent de confirmer que la société hiérarchique, et son mode de valorisation, succède chronologiquement à la société première. Reste à présent à comprendre, comment structurellement, ce passage peut s'opérer.

§ 22. La virtualité de la crise du mode primordial de valorisation

Un remaniement catastrophique

A l'idée que le mode hiérarchique succède au mode primordial, on doit ajouter une autre : entre la société primitive et la société hiérarchique, il ne peut y aller que d'un remaniement catastrophique. Il faut penser ce que signifie la division entre les hommes : dans le principe, soit il y a domination de certains sur d'autres, soit il n'y a pas domination. On ne peut imaginer une situation

⁵⁵ On trouve un éclairage très pénétrant sur la question de l'autosuffisance (terme que nous préférons à celui d'autarcie) dans les sociétés hiérarchiques, dans l'ouvrage de Scott Meikle, *Aristotle's Economic Thought* (Oxford : Clarendon Press, 1995), notamment dans le huitième chapitre, « Nature and Commensurability », p. 180 et sq.

⁵⁶ Sur l'importance de l'évergétisme dans la société hiérarchique, voir S.N. Eisenstadt et Luis Roniger, éd., *Patrons, Clients and Friends : Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society* (Cambridge University Press, 1984), notamment le premier chapitre « Personal relations, trust and ambivalence in relation to the institutional order », et le chapitre IX « Ritualised interpersonal relations ». Sur le clientélisme dans la société romaine, voir l'étude classique de Paul Veyne, *Le pain et le cirque : sociologie historique d'un pluralisme politique*, Points Histoire (Paris : Éd. du Seuil, 1995).

« intermédiaire » où il y aurait « un peu de domination » au sein d'un groupe. Si, comme nous le pensons à la suite de L. Dumont, la domination est le fait central de la société hiérarchique, alors avec M. Gauchet il faut penser le passage de la société primitive à la société hiérarchique comme un passage brusque.

On peut ajouter que ce passage n'est pas un fait unique dans l'histoire de l'humanité, car on est renseigné sur plusieurs foyers distincts d'émergence de la société hiérarchique : la surrection de la division sociale dans les vallées andines se déroule en toute indépendance de la surrection de la division sociale dans le croissant fertile⁵⁷. Ce que cette observation nous apprend, c'est qu'il n'y va pas dans le surgissement de la division sociale d'une sorte d'accident qui se serait produit une fois en un seul point du monde, mais plutôt d'un dérèglement de l'orientation de la société primitive, qu'on n'a d'autre choix que de regarder comme une virtualité, puisque cette virtualité s'est trouvée actualisée indépendamment en plusieurs lieux et à plusieurs moments. C'est en fonction d'un dérèglement du mode primordial de valorisation qu'on peut comprendre le passage vers la société hiérarchique. Comment penser la virtualité de ce dérèglement ?

À cette question, nous ne sommes pas à ce stade en mesure de répondre dans la généralité. Dans les paragraphes qui suivent, nous engageons une réflexion sur le passage de la société première à la société hiérarchique, en la situant préférentiellement dans une certaine région historique : les vallées andines. Cette zone en effet a été le lieu préférentiel d'étude des ethnologues qui ont cherché, dans la seconde partie du XX^e siècle, à comprendre comment la société première pouvait entrer en crise. Il se trouve en effet qu'on dispose dans ces zones à la fois d'indications précises concernant des sociétés premières, et aussi, par ailleurs de la certitude que ces zones ont constitué le

⁵⁷ Sur les réfractations géographiques de la surrection des États, voir Michel Abitbol, Naomi Chazan, et Samuel N. Eisenstadt, "Les origines de l'État : une nouvelle approche," *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 38, no. 6 (1983): 1232-1255

berceau de plusieurs sociétés hiérarchiques. Insistons encore sur ce point : la réflexion qui suit ne concerne pas le passage en général, de la société première à la société hiérarchique. Mais le passage tel qu'on peut envisager qu'il se soit produit, dans une certaine zone de l'Amérique du Sud. Il n'est en aucune mesure de la transposer au problème du passage de la société primitive à la société hiérarchique, dans d'autres zones du monde — notamment, dans la zone où ont été mises à jour les traces de plus anciennes villes du monde, le Moyen-Orient. Nous reconsidérons le problème du passage de la société première à la société hiérarchique, mais en nous efforçant cette fois-ci de le penser dans sa généralité, au quatrième chapitre de cette enquête. Pour le moment, nous ne considérons la zone andine que comme un cas d'étude. Ces précisions étant faites, nous pouvons continuer à raisonner.

L'impossible continuation du mode primordial de valorisation

Où, dans le fonctionnement de la société première, situer quelque tendance de nature à mettre l'identification au commencement sous tension ? Il faut chercher à l'intérieur de la société première, puisque le passage de la société primitive ayant eu lieu en plusieurs endroits du globe, on ne peut pas miser lourd sur l'ouragan ou sur la crue exceptionnelle : la société hiérarchique n'est pas une « invention » sud-américaine ou bien une « innovation » moyen-orientale. On est par ailleurs renseigné sur le fait que la société primitive absorbe les chocs, nouveautés, changements, qu'elle les inscrit sans difficulté dans son expérience de l'identification⁵⁸. La société primitive convertit sans cesse de la nouveauté à l'identité du commencement : elle est une société qui change, quand bien même elle nie et refoule ce changement. La virtualité d'une crise ne se situe donc pas tant ce que les hommes savent *réduire* à l'identification, mais dans une difficulté pour les hommes à continuer à s'identifier : en d'autres termes il y va d'une *crise de l'identification*, non d'une crise sur tel ou tel, identifiant. Il faut chercher la virtualité de la crise de la société primitive dans la crise de son mode de valorisation.

⁵⁸ Voir Gauchet, "Politique et société : la leçon des sauvages".

*Le premier monde plein*⁵⁹

Cette tendance de nature à précipiter en crise de l'identification, nous pensons la situer en relation à la *densité* des hommes. La société primitive primordiale, est le groupe dans lequel se déploie l'identification par la subsistance. Le groupe qui éventuellement, « remonte le pont-levis » et dont Sahlins observe qu'il est le seul niveau social qui jamais ne connaît de fission.

Comme nous l'indiquons dans le précédent chapitre, le mode de subsistance primitif, fondé sur l'identification à la manière dont subsistaient les ancêtres, suppose le respect approximatif d'une densité des hommes sur un milieu donné : si la densité des hommes devient trop grande, alors l'identification à la manière dont subsistaient les ancêtres mène à une crise, parce que faire exactement ce que faisaient les ancêtres mène à l'apparition d'une disette. C'est ainsi que si la densité se fait trop élevée, la différenciation (la guerre) exile certaines parentèles un peu plus loin, où elles trouvent un milieu identique pour poursuivre l'identification, désormais différenciée.

Mais ce jeu de différenciation / fission, où la guerre a un sens pour les deux parties car elle permet ultimement la continuation de l'identification aux

⁵⁹ Il faut nous expliquer sur la façon dont nous avons conçu ce passage entre mode primordial de valorisation, et mode hiérarchique de valorisation. Tentative imprudente, si l'on veut bien considérer, à ce sujet, la vue de M. Gauchet, selon lequel, « il n'y a pas de phénomène plus mystérieux dans toute l'histoire » que l'avènement de l'ordre étatique (*La condition historique*, p. 83). L'esquisse que nous proposons repose sur plusieurs textes, consacrés pour la plupart à l'Amérique du Sud, région que nous choisissons car elle a cette particularité de présenter, à côté de grandes formations impériales, des sociétés premières. Cette zone est donc particulièrement attractive pour qui cherche à comprendre le surgissement de la domination. Nous avons tiré profit de la lecture de Lautaro Núñez, "L'évolution millénaire d'une vallée : peuplement et ressources à Tarapacá," *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 33, no. 5 (1978): 906-920 ; Thierry Saignes, "De la filiation à la résidence : les ethnies dans les vallées de Larecaja," *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 33, no. 5 (1978): 1160-1181 ; Antoinette Nelken Turner et Richard S. MacNeish, "Les origines de la civilisation andine : le Pérou central et les interactions régionales anciennes," *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 30, no. 5 (1975): 1186-1222. Sur la question de la densité dans la société première, qui est un point capital de notre proposition, il existe l'article de Ester Boserup, "Environnement, population et technologie dans les sociétés primitives," *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 29, no. 3 (1974): 538-552.

ancêtres, n'est pas un jeu sans limites. On peut songer à une situation dans laquelle le jeu de la fission / différenciation ne peut plus se produire : ce que nous appelons, un monde plein⁶⁰ primitif. Ce monde est plein car il a atteint la densité au-delà de laquelle il devient impossible de continuer à s'identifier aux habitudes des ancêtres. Toutes les possibilités de fission ont été mobilisées, et le milieu primordial des ancêtres est désormais saturé. Le problème n'est pas donc celui d'une disponibilité de ressources – on trouve des sociétés primitives partout, même dans des milieux franchement hostiles – mais de la disponibilité d'un milieu dans lequel, et auquel, la société est habituée à s'identifier. Il y va d'un problème symbolique pas d'un problème économique. L'homme primitif de la vallée andine est prêt à s'exiler du moment qu'il retrouve un milieu identique pour continuer, un peu plus loin dans la vallée, à s'identifier aux ancêtres. Le problème se pose lorsque la vallée en question est pleine⁶¹.

La saturation d'un certain milieu, fortement identifié (et donc aussi, fortement valorisé) par les uns et les autres pave la voie à la crise de l'identification⁶². Les dynamiques de différenciation / fission des groupes entrent en crise lorsqu'est tarie la disponibilité des terres identiques aux terres identifiées comme les terres des ancêtres.

⁶⁰ L'expression de « monde plein » a été proposée par P. Chaunu dans un tout autre cadre puisqu'il s'agissait d'évoquer la manière dont, après l'an mil, l'Europe occidentale se trouve en l'espace de quelques siècles, entièrement défrichée, entièrement occupée d'hommes. Voir Pierre Chaunu, *Histoire, science sociale. La durée, l'espace et l'homme à l'époque moderne* (Paris : S.E.D.E.S., 1974).

⁶¹ On comprend mieux, dans ces conditions, pourquoi la densité est un problème qui apparaît plus facilement dans les vallées andines, qui n'ont pas une extension indéfinie, que dans la forêt amazonienne, où le jeu de la fission / différenciation peut trouver à se perpétuer longtemps avant que le milieu identique de la forêt soit saturé.

⁶² On nous dira : pourquoi les primitifs ne quittent-ils pas leur milieu pour coloniser un autre milieu ? Simplement parce que l'idée de s'établir sur un milieu qui ne serait pas très largement identique au milieu dans lequel ils sont habitués à vivre leur expérience est une impossibilité, étant donnée l'importance qu'a pour eux, précisément, l'identification. Le primitif ne se pose la question de savoir si son milieu d'identification est hospitalier ou hostile, il ne fait aucun choix de milieu. Il valorise exclusivement la continuation de son identification au milieu dans lequel il est habitué à s'identifier à ses ancêtres.

Ce monde plein primitif est hautement problématique. La continuation de l'identification de tous les hommes au passé pur n'y est plus possible. Le milieu se densifie et la société se trouve confrontée pour la première fois, à un problème de subsistance figuré en tant que tel : pour la première fois, se découvre une chose incroyable, qui est que l'imitation des ancêtres ne peut pas continuer pour tous : passé un seuil de densité, les groupes ne sont plus en mesure de continuer à s'engager sûrement dans le processus d'identification qu'est l'expérience de la subsistance. La subsistance, qui avait toujours été pensée dans les termes d'une identification à un commencement, laisse apparaître que l'identification n'est pas tout : les hommes découvrent qu'ils sont englobés dans un milieu, et cet englobement se découvre de plus d'importance que la référence aux ancêtres. La subsistance est pour la première fois expérimentée selon une autre modalité que celle qui la voue à l'identification au temps du commencement. Ce qui se révèle dans la crise de la société primitive, c'est que l'identification n'est plus une possibilité. Dès lors, elle ne peut plus être le mode de valorisation. Il y a nécessité d'un autre mode de valorisation.

§ 23. La scène primitive de la société hiérarchique

La saturation du milieu ancestral coïncide avec le moment où la subsistance cesse d'être crue comme une opération d'identification au commencement. L'homme primitif se pose alors la question : comment subsister, puisqu'il n'est plus croyable que cela puisse être par référence aux ancêtres ? La découverte qu'il vient de faire est celle de la moindre importance de la référence au passé pur par rapport à ce qui englobe au présent les hommes. L'homme fait pour la première fois l'expérience de son propre englobement, et de l'englobement de principe de tous les hommes, dans quelque chose qui le dépasse (que nous appelons, la Nature).

L. Dumont, évoquant la manière dont les différents englobants se présentent les uns par rapport aux autres, écrit que « c'est seulement par

référence au niveau I qu'il peut y avoir unité au niveau II⁶³ ». Pour nous, dans le cadre de la réflexion sur le passage de la société primitive à la société hiérarchique, l'observation de Dumont signifie que la découverte d'un premier englobant (ex. l'englobant de la vallée andine), fait immédiatement signe vers toutes sortes d'englobants, de niveau supérieur et inférieur : il suffit que le premier englobant soit pensée par l'homme, pour que toute son expérience soit pensée selon des englobants. Ainsi, la découverte du premier englobant (celui de la Nature), fait immédiatement signe vers la découverte du schème de l'englobant et vers la première pro-duction, imitation, valorisation : celle d'un second englobant, l'englobement de certains hommes par d'autres. Telle est, en structure, la scène terminale de la société primitive, qui est la scène primitive de la société hiérarchique : l'appropriation d'un nouveau schème, le schème hiérarchique par excellence, celui de l'englobant. Et immédiatement, la production par l'homme, la « mise en avant » de ce schème, sans sa relation aux autres hommes.

La reconstitution de cette scène primitive semble confirmer, au moment inaugural, ce qu'on observe du fonctionnement de la société hiérarchique en vitesse de croisière : la domination des hommes sur d'autres y est indissociable de la perception que tous les hommes sont ultimement dominés par un englobant plus vaste, celui de la Nature. Dès lors, on comprend mieux la dynamique hiérarchique, qui est celle d'une hiérarchisation : d'une unification, d'un englobement, qui n'a d'autre possibilité que de toujours se continuer. La hiérarchie n'est un fait que dans la mesure où l'efficacité symbolique de la religion vient la stabiliser ; mais dans son principe, la hiérarchie est mouvement continué de hiérarchisation, d'englobement des hommes.

Une fois que le premier hiérarque a la vision de l'englobant de la Nature (et sa très haute importance quant à la subsistance), cet englobant devient modèle de la Valeur (c'est en effet par cet englobant, que la vie peut continuer), et l'englobement devient l'action valorisée. La perception des

⁶³ Dumont, *Homo hierarchicus*, p. 398.

hommes d'être englobés dans la nature, la volonté de certains de produire un englobement analogue des hommes, la dérivation de la loi des hommes à la loi de la Nature (et de façon générale, de la loi de tous les englobants de niveau inférieur, à la loi des englobants de niveau supérieur), vont ensemble.

La Valeur dans la société hiérarchique

Cette proposition sur le passage entre mode primordial de valorisation et mode hiérarchique, accroît peut-être l'intelligibilité qu'on peut se faire de la société hiérarchique, telle que nous l'observons une fois en place. La société hiérarchique est en fait « hantée » par la scène primitive où certains hommes, comprenant la valeur de l'englobant, ont entrepris d'englober : la conscience d'être englobé ne se peut penser sans la volonté d'englober.

Le domaine est à la fois l'enclos de la nature (qui englobe tous les hommes, modèle de tous les enclos) et l'enclos des hommes (voulu par certains hommes par imitation de la Valeur de l'englobant universel). Lorsqu'au moment où l'espace ancestral d'identification est saturé, la loi des ancêtres ne peut plus jouer, le mode de valorisation primitif a vécu. L'englobement succède comme mode de valorisation à l'identification. Et dès le premier englobement opérée (par la puissance), l'homme qui a englobé d'autres hommes se voit reconnaître une certaine intimité avec l'englobant universel (l'autorité) et, il est alors en situation d'écrire la première loi écrite au présent (le pouvoir), la première loi qui ne vient pas du passé pur.

Ce dernier point (le pouvoir) est le plus problématique, mais aussi le plus important dans le cadre de cet itinéraire de la valeur. Il faut comprendre la difficulté du premier hiérarque : comprendre que son pouvoir ne peut pas être un bon vouloir, tout simplement parce que la légitimité de l'englobement qu'il agit ne repose que sur la conscience d'être lui-même, avec tous les autres hommes, englobé. Autrement dit, ses prérogatives en matière de pouvoir (de loi) ne se déploient qu'en fonction de la sujétion dans laquelle lui-même se trouve (par rapport à l'englobant universel). Ecrire la loi, dans la société

hiérarchique, n'est donc pas une chose simple, car cette loi écrite des hommes ne saurait être que le reflet, la réverbération, l'écho de la seule Valeur, celle par laquelle la nature elle-même est le premier englobant. La loi de la société hiérarchique, est une valeur sans majuscule⁶⁴, qui ne peut être dans tous les cas que la transposition, dans un englobant de moindre rang (celui des hommes), de la Valeur.

Comment transposer cette Valeur dans l'englobant des hommes, dans le domaine ? Celui qui a la plus grande proximité avec l'englobant universel, celui qui autrement dit, assume cette production supérieure, celle de l'englobement, est cru comme celui capable de connaître le mieux (mais jamais parfaitement : il ne s'aurait s'élever à l'englobant universel) la Valeur. Et partant, c'est à lui qu'il revient d'être l'homme de pouvoir, et d'écrire la transposition dans l'englobant des hommes, de la Valeur. La loi des hommes est ainsi toujours une valeur dérivée de la Valeur. Toute loi, toute norme, toute vertu (termes qui sont synonymes, à la manière de cosmos et domaine), est dérivée par étagement successif, de la Valeur, qui est la loi de rang ultime, la loi universelle, qui ordonne l'englobant universel de la nature. Il ne faut donc pas croire que le mode hiérarchique fait signe vers un quelconque pouvoir absolu des hommes : le pouvoir, même du maître du plus vaste empire, n'est jamais qu'un pouvoir relatif, c'est-à-dire relatif à la première loi, la Loi de la Nature.

La scène primitive nous permet de mieux comprendre pourquoi l'homme qui a réalisé le premier englobement, et qui se voit sommé de justifier son

⁶⁴ Le lecteur aura sans doute remarqué que le mot valeur ne prend pas toujours de lettre capitale, dans le cadre de cette proposition sur le mode hiérarchique de valorisation. Valeur s'écrit avec une lettre capitale quand il est fait référence à la Valeur qui ordonne toute chose dans la société hiérarchique. Valeur s'écrit sans lettre capitale lorsque nous faisons référence aux valeurs produites par dérivation de la Valeur. Par exemple, la loi des hommes, et leurs valeurs, ne sont écrits par eux que comme des transpositions, explications, dérivations de la Valeur, qui se tient au sommet des englobants. Cette remarque sur la lettre capitale est aussi valable pour le mot nature, qui prend une majuscule lorsqu'elle est pensée comme la Nature, l'englobant universel de la société hiérarchique.

action, n'a d'autre possibilité que d'en appeler à l'analogie avec un autre englobant, celui de la nature. L'autonomie de son pouvoir est donc un impossible : il ne saurait s'appuyer que sur un plus grand englobant que le sien, pour justifier celui qu'il vient d'agir. La Valeur se situe désormais ailleurs que dans le passé pur : elle est dans un « au-dessus » des hommes, dans ce qui les englobe, et les englobant, met le monde en ordre. Et contrairement à la Valeur du passé pur, à laquelle les hommes adhéraient (au sens physique du terme, autant qu'il y adhéraient, au sens psychique), la Valeur est désormais séparée, et cachée : elle appelle une transposition de la part des hommes. Cela signifie que, quand bien même les hommes ne sont pas autonomes, ils ne sont plus dans la situation précédente, qui est celle d'une loi écrite une fois pour toutes ; le « bien », la mesure du bien, la loi (celle qui peut changer), font leur apparition dans l'écrit parce que, contrairement à la Valeur primordiale, que tout le monde connaissait identiquement, la Valeur hiérarchique se tient en surplomb, et séparée des hommes : perdant l'évidence sur la Valeur⁶⁵, les hommes ont

⁶⁵ Sans qu'il nous soit possible de reconstituer le chemin par lequel nous rejoignons ce texte, il nous faut ici nous référer à Heidegger, *Introduction à la métaphysique*. Dans la quatrième partie de l'ouvrage, Heidegger présente les limitations de l'être, qui selon lui sont caractéristiques de tout discours métaphysique. La dernière limitation, ou scission, évoquée, est celle entre l'être et le devoir. Il écrit : « La scission d'être et de devoir est au contraire indiquée vers le haut. Par là se trouve suggéré ce qui suit : de même que l'être a son fondement dans le penser, de même il est dominé par le devoir. Cela veut dire : l'être n'est plus ce qui donne la mesure. Mais il est pourtant idée, modèle ? Oui, seulement les idées, précisément en raison de leur caractère de modèle, ne sont plus ce qui donne, en dernière instance, la mesure ». (souligné par nous). Sans évidemment imaginer un instant que M. Heidegger a écrit ce texte dans la perspective de saisir le passage entre mode primordial de valorisation et le mode hiérarchique, nous devons admettre qu'il écrit là de manière nette la manière dont la Valeur (ou ce qui était depuis-toujours-mesuré, mesuré une fois pour toutes) bascule dans le devoir (à la suite de cet extrait Heidegger substitue devoir par valeur), c'est-à-dire dans ce qui doit au présent, être mesuré par les hommes en référence à la Valeur. La Valeur hiérarchique qui contrairement à la Valeur primitive (qui est toujours-déjà mesurée), implique des hommes pour mesurer, et donc aussi, pour dominer ceux qui n'ont pas accès à la connaissance de la mesure, au-delà du modèle fourni par la nature. Il faut chercher au-delà de la *phusis*, et c'est bien en effet, l'optique métaphysique, qui s'affermir notamment en Grèce à l'âge classique. Ce que Heidegger néglige cependant, est que cette installation de la nécessité au présent de la mesure, ne se produit pas que là, dans la métaphysique grecque. A la suite de M. Gauchet, nous empruntons à Jaspers (*Origine et sens de l'histoire*, trad. Hélène Naef (Paris : Plon, 1961) le concept de

aussi gagné la possibilité de changer la loi. Le paradoxe étant que c'est en connaissant moins (la Valeur) qu'ils ont gagné en pouvoir (aptitude à écrire la Valeur). Ces réflexions — nous devrions dire, ces spéculations — autorisent de jeter un regard nouveau sur l'une des plus célèbres propositions de J.-J. Rousseau⁶⁶. À la lumière du cas d'étude situable dans les vallées andines, on peut penser, de manière divergente à Rousseau, que la société primitive cesse non pas le jour où un homme enclos un terrain, mais le jour où un homme se figure que tous les hommes sont enclos, dans un enclos qui les dépasse. La première écriture dit « nous sommes tous enclos ». Ce n'est que la seconde écriture qui dit alors : « il faut par imitation, enclore les hommes ». Le passage de la société première à la société hiérarchique ne se joue pas dans l'englobement de la nature, par l'homme (« le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire »), mais dans la perception par l'homme d'être englobé par la Nature. C'est en référence à la Valeur de cet englobant supérieur (que les hommes s'efforcent de découvrir, de connaître, de contempler) que toutes les lois des hommes, désormais, sont écrites. Si le mode primordial de valorisation est celui dans lequel *tout a déjà été mesuré*, le mode hiérarchique est celui dans lequel il faut au présent que les hommes mesurent en référence à une « unité de

tournant axial pour qualifier ce moment de l'histoire universelle où cristallisent en plusieurs endroits du monde, et en l'espace de quelques siècles, un mode de pensée qui semble pour la première fois rompre avec l'identification au commencement. Le tournant axial est pour nous cette époque où, bien longtemps après le brusque passage, en plusieurs endroits, de la société première à la société hiérarchique, le nouveau mode de valorisation se voit ici et là, explicité. Partout, il présente une analogie. Là encore, ce n'est pas pour faire écho à une problématique sur la valorisation que Jaspers utilise l'expression de « tournant axial ». Mais il nous semble intéressant que spontanément il ait opté pour le terme d'axe, qui signifie en grec, valeur. Le tournant axial ou ce moment de quasi-synchronie mondiale où, bien longtemps après le surgissement de la pratique axiologique hiérarchique, vient l'explicitation du nouveau mode de valorisation.

⁶⁶ Est-il besoin de préciser que nous faisons allusion à cet extrait du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [1755] (Flammarion, 2008) ? « Le premier qui ayant enclos un terrain s'avisa de dire : “Ceci est à moi” et trouva assez de gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères, que d'horreurs n'eût point épargné au genre humain celui qui arrachant les pieux ou comblant les fossés, eût crié à ses semblables : “Gardez-vous d'écouter cet imposteur, vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne” ».

Valeur », qui les dépasse et qu'ils ne fixent pas. N'accordons pas de portée à générale à ces propositions. À ce stade, elles ne constituent qu'une confrontation préalable — le problème du passage de la société première à la société hiérarchique — qui sera revisité dans sa généralité au quatrième chapitre de cette étude.

Reste que, dans le contexte andin, il est permis de penser que « la scène primitive » de la société hiérarchique est celle dans laquelle il y eut, pour la première fois, la place pour un législateur au présent. Non pas un législateur qui *invente* la loi, mais qui la découvre, dans la proximité où il se trouve placé par son acte inaugural d'englobement, avec l'englobant universel.

Quelle que soit la façon dont on passe de la société première à la société hiérarchique, l'aperçu andin apporte un surcroît d'intelligibilité à la société hiérarchique, une fois constituée : il nous place en mesure de penser la Valeur, et plus simplement la Nature, modèle de la Valeur. Dans la société hiérarchique, la Valeur est toujours méta-physique⁶⁷ : la Nature, ce qui englobe, n'est que le modèle de la Valeur ; la Valeur pour sa part se tient par-delà la Nature. La Valeur ne peut pas être *dans* la nature, dans l'englobant universel, mais forcément : *par-delà*⁶⁸. De même que chaque englobant trouve

⁶⁷ Nous renvoyons à une note précédente, citant un extrait de l'*Introduction à la métaphysique*, de M. Heidegger.

⁶⁸ Nous devons ici nous référer à un texte qui fut important dans l'élaboration de ces propositions sur la situation d'une valeur comme « par-delà » la Nature. Il s'agit de la section 27, « L'homme dans l'univers », et plus spécialement du paragraphe nommé « Permanence et englobance comme critère de la "bonté" » in Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, Épiméthée (Presses universitaires de France, 2001), p. 205 et sq. Dans le même ouvrage, voir aussi le chapitre VIII « Le monde entre moi et dieu », notamment la section 46 « l'Englobant » et la section 50 « Ce que fait le Premier Moteur ». Le lecteur aura remarqué que nous nous appuyons souvent sur la philosophie d'Aristote. Cet appui se justifie par les remarques précédentes sur l'idée de tournant axial : à n'en pas douter, une des explicitations du mode hiérarchique de valorisation est dû à la Grèce classique. Et plutôt que passer sans cesse d'une certaine explicitation à l'autre, nous avons décidé, par simplicité, de nous appuyer sur celle d'Aristote, qui nous semble envisager la plupart des données axiologiques en jeu. Aristote, autrement dit, n'est pas pour nous, à la manière scolastique, le Philosophe, mais un témoin, une illustration d'un grand

sa mesure dans l'englobant de rang supérieur, l'englobant universel trouve sa mesure non pas dans lui-même, mais dans un *méta*⁶⁹ (un par-delà, qui est toute autre chose qu'un *supra*). Un *par-delà*⁷⁰ que tous les hommes ne sont pas également en mesure de contempler, qui n'est pas visible de tous, mais qui peut seulement être connu de ceux qui se situant le plus haut dans la série des englobants humains, se tiennent dans une certaine proximité de la Valeur : il

nombre d'explications du mode hiérarchique de valorisation, produites ça et là, de la Chine à l'Amérique, dans le premier millénaire précédant l'ère commune.

⁶⁹ Possiblement, c'est moins à travers le mot « métaphysique », dont le sens nous est énigmatique, qu'à travers le mot « métaphore », que se peut retrouver la signification du préfixe *méta* dans le mode de valorisation hiérarchique. La métaphore, figure par laquelle ce qui se donne à voir, fait signe vers une signification par-delà, ultime : la métaphore fait signe vers une Valeur supérieure. Nous devons reconnaître notre dette, dans cette difficile appropriation de l'idée de *méta*, à Paul Ricœur et son motif de vérité métaphorique : « L'image n'est pas un résidu de l'impression, mais une aurore de parole », in Paul Ricœur, *La métaphore vive* (Seuil, 1997), p. 272. Et encore : « La métaphore est un travail sur le langage qui consiste à attribuer à des sujets logiques des prédicats impossibles avec les premiers », in Paul Ricœur, *Du texte à l'action* (Paris : Ed. du Seuil, 1986), p.19. C'est cette idée de prédication, évoquée par Ricœur, qui nous semble entrer en résonance avec l'écriture de la loi dans la société hiérarchique : il nous semble qu'écrire la loi y consiste en effet à faire œuvre de prédication, dans le sens suggéré par Ricœur. La prédication est une production : écrire la loi des hommes, c'est en effet, dans la société hiérarchique, toujours attribuer des prédicats impossibles (pas impossibles, mais impossibles : car il font signe vers un *méta* ; impossible car les prédicats mobilisés sont d'un autre englobant que les sujets). Écrire la loi des hommes, c'est toujours chercher à ressembler à la Loi de la nature. L'idée d'impossibilité, signifie que dans la métaphore, comme dans l'écriture de la loi, il y a moins substitution sémantique, que tension entre des aires sémantiques hétérogènes, soudain rapprochées par l'attribution de prédicats ordinairement impossibles avec le sujet : « Il y a alors métaphore, parce que nous percevons (...) la résistance des mots (...) leur incompatibilité au niveau d'une interprétation littérale de la phrase » (Ibid., p. 20). Enfin : « La ressemblance est alors la catégorie logique correspondant à l'opération prédictive dans laquelle le rendre proche rencontre la résistance du être éloigné » (*La métaphore vive*, p. 249). Ce qui nous fait dire que dans la société hiérarchique, l'écriture, au pied de la lettre, de la Valeur est un exercice impossible : le « rendre proche » de l'écriture de la loi se heurte toujours à la « résistance du être éloigné » de la Valeur.

⁷⁰ Un par-delà, qui n'est pas un au-delà, puisque la Valeur ne saurait être trouvée que dans la Nature, par-devers elle, et pas au-delà, puisqu'il n'y a pas d'englobant plus large. A nouveau, voir, dans Brague, *Aristote et la question du monde*, les sections consacrées au Premier Moteur et à l'englobance. Par-delà et au-delà doivent être bien distingués : l'au-delà de la Nature n'est pas un schème possible dans la société hiérarchique, si bien que nous nous efforcerons de comprendre l'avènement du schème de l'au-delà, dans la suite de cette étude. Car il est de grande importance dans l'itinéraire de la valeur.

faut être séparé du commun des hommes (c'est-à-dire, être sacré), pour contempler ce qui se tient séparé de tous les hommes.

III.

Athènes, Jérusalem, Rome

§ 24. Récapitulation	123
I. Le commerce des valeurs dans les sociétés hiérarchiques	135
§ 25. Le commerce hiérarchique	136
§ 26. Le problème de l'existence d'un commerce entre les sociétés hiérarchiques	141
§ 27. Le peuple commerçant, nécessité impérieuse du commerce impérial	145
II. La Grèce ou l'impossible empire	148
§ 28. Problèmes grecs	148
§ 29. La politique en tant que problème	156
§ 30. L'impasse de la démocratie des anciens	163
III. Le royaume juif	171
§ 31. Monothéisme et efficacité symbolique	173
§ 32. Le Dieu-roi, le peuple-prêtre	175
§ 33. La Loi majuscule	177
IV. Rome, et la dynamique de la puissance	180
§ 34. Une aptitude exceptionnelle à l'englobement	180
§ 35. Conditions de la réflexivité hiérarchique Romaine	184
§ 36. Droit romain, dynamique et puissance	188

§ 24. *Récapitulation*

Nous étions partis d'un problème : la difficulté de penser la notion de valeur dans l'expérience contemporaine. A notre époque en effet, la notion de valeur présente spontanément un caractère vague et indéterminé ; nous faisons usage du mot dans tant de domaines de nos vies que nous n'avons aucune prise sur ce qui se joue dans la *valeur en général*. Une part considérable de nos vies se joue au contact des valeurs, et malgré notre connaissance de ce qu'est la valeur économique, la valeur financière, les valeurs politiques ou les valeurs morales, nous restons finalement assez démunis pour penser ce qui serait commun à toutes ces « valeurs ». N'y aurait-il pas quelque gain à être plus conscient de ce qui fait la liaison entre ces expériences très disparates de valeurs ?

Acte de valorisation et jugement de valeur

Dans l'introduction de cette étude, nous avons proposé de reprendre le problème de la valeur à un embranchement de la philosophie européenne ; le reprendre depuis une idée, qu'on trouve dans les œuvres de Saussure et de Husserl, et que nous voudrions approfondir pour en tester la force heuristique. Cette idée nous dit que la valeur n'est pensable qu'une fois admis que *la valeur est un acte de l'homme* : un acte de valorisation qui se déroule *dans le temps*. C'est cet *acte de valorisation* qu'il s'agit de comprendre, si l'on veut éviter de penser la valeur via un discours d'emblée spécialisé comme par exemple, le discours économique. Plutôt que considérer toutes les valeurs de notre expérience, et se voir condamnés à conclure qu'il n'y a rien à y trouver de commun, il est possible de quitter la synchronie et de situer un arrière-plan commun à toutes les valeurs. Cet arrière-plan est celui de la durée, car phénoménologiquement, toute « valeur » est le point d'arrivée d'un acte de valorisation, qui se déroule dans le temps. Abstraction faite de la durée, considérée dans l'instantanéité, la valeur d'un actif financier semble décidément ne rien avoir de commun avec la République considérée comme une valeur politique, ou avec ce souvenir auquel un homme attache une valeur

affective. En revanche, il devient possible de comprendre toutes ces valeurs ensemble, dès qu'on admet qu'elles se constituent en tant que *points d'arrivée d'actions de valorisation*. Il faut toujours un homme pour entreprendre, dans une certaine durée, l'action de valorisation, qui finalement débouche sur un jugement de valeur.

Pour ces raisons nous proposons de distinguer la notion consacrée — le jugement de valeur — de la notion d'acte de valorisation. Alors que le jugement de valeur se concentre sur le verdict, sur la valeur qui tel le verdict, « tombe », l'acte de valorisation s'efforce de prendre en compte la donnée du temps, de la délibération, de la prédication, qui précède nécessairement le jugement de valeur, et dont le jugement de valeur, en réalité, procède, autant qu'il en est, dans le temps, précédé. Du point de vue de notre expérience, le jugement de valeur est toujours un « jugement dernier » : il est le point d'aboutissement de l'acte de valorisation. Ce qui signifie que pour comprendre la notion de valeur il faut remonter le long de l'acte de valorisation. Il y a l'acte de valorisation, qui est le procès de la valeur, et le jugement de valeur, qui est simplement le point d'arrivée de ce procès : le jugement.

L'acte de valorisation est la condition du jugement de valeur. C'est sur celui-ci qu'il faut concentrer nos efforts, si l'on veut comprendre la valeur en général. La valorisation est agie par l'homme dans la durée : cela signifie que l'immense diversité des jugements de valeur, à l'arrivée, n'empêche pas de faire l'hypothèse qu'en-deçà de la grande diversité des jugements de valeurs, il existe un nombre limité de procédures possibles. Un seul code de procédure pénale, et une infinité de jugements possibles ; de même, on peut penser que le fait que des choses aussi différentes qu'un actif financier, l'idée de la République ou un souvenir puissent faire l'objet de jugements de valeurs divergents, n'empêche pas que possiblement c'est selon un mode analogue, selon une même procédure, que toutes ces choses se trouvent valorisées. Nous faisons l'hypothèse qu'il est possible de situer dans une société donnée un « mode de valorisation » qui serait le foyer commun à tous les jugements de

valeur, le foyer dont tous les jugements de valeurs *procèdent*. Cette hypothèse mérite sans doute d'être testée car sa solidité ouvrirait une pensée capable de comprendre tout ce qui, dans l'expérience d'un homme, a trait à la valeur, sans avoir recours à la scission de ces expériences, selon des angles — économique, politique, moral, esthétique — inconciliables. Nous cherchons à prendre le problème de la valeur plus précocement qu'on le considère habituellement ; non au moment du jugement, mais au moment du procès.

Reproduction et société primitive

Pour tester cette hypothèse, nous avons décidé de nous tourner vers les traces dont nous disposons des premières sociétés humaines, auxquelles l'accès nous restera toujours fermé. En ethnologie, ces « traces » ont pour nom les « sociétés primitives », ou « premières ». Dans le premier chapitre de cette étude, en rassemblant les éléments analysés par l'ethnographie, il nous a semblé pouvoir situer dans la société première un certain *mode de valorisation*, une certaine procédure de valorisation, qui constitue la prémisse de tous les jugements de valeurs de l'homme primitif. Quel est ce mode ? Dans la société première, l'homme s'efforce de *reproduire* ce qu'il *croit* que faisaient ses *ancêtres* : tout jugement de valeur est fermement contraint par un mode de valorisation qui surdétermine toute prédication sur le monde. Situation de part en part itérative : aucun jugement de valeur n'est finalement jamais prononcé pour lui-même, il procède d'une croyance sur le jugement de valeur fait par un ancêtre, qui lui-même procède d'un jugement de valeur dépendant d'une croyance sur le jugement de valeur d'un ancêtre plus ancien. Personne, finalement, ne donne l'impression d'oser juger, la procédure de valorisation recommande que tout soit aujourd'hui jugé, comme il fut jugé dans le passé. Si bien qu'aucun jugement de valeur n'est à proprement parler *produit* dans la société première ; tout jugement de valeur vise la reproduction, la réitération du jugement de valeur d'un ancêtre : dans sa prédication, sans sa valorisation, l'homme premier abdique en faveur d'un homme qui l'a précédé. Tel est semble-t-il le mode de valorisation primordial.

Si, dans son action biologique de subsistance, l'homme premier nous donne spontanément l'impression de *produire de la valeur* il s'avère qu'il est animé non par la volonté de produire une valeur — cela, il se l'interdit — mais de reproduire ce que faisaient ses ancêtres. Au sens où nous l'entendons, *il n'y a donc pas de production* dans la société première : rien de ce qui y est valorisé n'est produit pas l'homme au présent ; tout y est reconduit, reproduit, par référence au passé. L'homme primitif, comme tout homme, entre dans des actes de valorisation : il « dit quelque chose de quelque chose » ; mais ce « dire » est totalement dépendant de sa croyance à ce qui « fut dit » par ses ancêtres. Cette impossibilité de la *production* dans la société première est valable non seulement en économie, mais aussi de manière générale partout où il est question de « dire quelque chose de quelque chose », c'est-à-dire partout où il est question de valoriser. La société première n'a pas d'hommes de pouvoir, car tout le pouvoir est entre les mains des ancêtres, auxquels on se réfère toujours pour savoir ce qu'il convient de faire au présent. L'homme de la société première n'imagine pas pouvoir *produire* ses valeurs ; il croit que la manière de s'engager dans l'acte de valorisation consiste à reproduire ce que valorisaient ses ancêtres. C'est donc la *reproduction*, pensée par opposition à la *production*, qui résume au mieux le mode primordial de valorisation.

A l'issue de l'analyse de la société première, le concept de « mode de valorisation » s'est trouvé crédibilisé. En effet, au-delà de l'apparente disparité des expériences de valeurs de l'homme premier — économie, politique, religion, etc. — il y a un arrière-plan qui fournit la prémisse à tous les jugements de valeur : la volonté de reproduire les jugements de valeur des ancêtres, en toute chose. « Dire quelque chose sur quelque chose », pour l'homme premier, cela signifie : « dire la même chose que les ancêtres ».

Pro-duction et sociétés hiérarchiques

Nous nous sommes ensuite tournés vers les sociétés que l'on peut qualifier de hiérarchiques, car le fait hiérarchique en est, sous bien des latitudes

et à bien des époques, le trait caractéristique. Ce sont les sociétés dotées d'un État, d'une division entre les hommes, où existe l'écriture, la ville, et où le culte est rendu aux Dieux — par opposition aux ancêtres. Des sociétés qu'on peut appeler « sociétés secondes » car elles viennent structurellement après la société première : elles procèdent d'un remaniement de l'expérience des sociétés premières.

L'analyse de cette forme de société nous amène à proposer que là encore, la disparité des jugements de valeur ne doit pas dissimuler la présence d'une prémisses commune à tous les actes de valorisation. Les sociétés hiérarchiques ont un « code de procédure axiologique », en fonction duquel tout jugement de valeur est produit. C'est la Nature, et non plus les ancêtres, qui se tient au commencement de l'acte de valorisation. Si l'homme primitif se sait précédé par ses ancêtres, et en conséquence se tourne toujours vers eux pour décider des valeurs, l'homme de la société hiérarchique se sait englobé par la puissance de la Nature, et c'est le schème de l'englobement qu'il sollicite toujours pour s'engager dans l'action de valorisation. Il ne s'agit plus de reproduire les valeurs des ancêtres, il s'agit de pro-duire (au sens de mettre en avant, révéler, présenter, expliciter, transposer) la Valeur qui se tient par-delà de la Nature¹, qui englobe tout.

¹ C'est la troisième fois, dans cette étude, qu'il est question de nature, avec une lettre capitale. Il importe de préciser au lecteur, la signification qu'on prête à ce mot dans le contexte de la « société hiérarchique ». Le mot en effet, est y ici pensé de manière tout à fait divergente de la signification qu'il prend dans le moment moderne (la Nature de la philosophie naturelle). P. Hadot a reconstitué à l'échelle de l'histoire de l'Occident les différentes significations du mot « nature » (*Le voile d'Isis : essai sur l'histoire de l'idée de nature* (Paris : Gallimard, 2008)). C'est vers cet auteur que nous nous tournons pour indiquer ce que nous entendrons, à ce stade, par Nature. Évoquant un fragment d'Héraclite (« la Nature aime à se voiler »), P. Hadot demande : « Mais quel est donc le sujet dont il est dit qu'il a tendance à se cacher, qu'il “se cache habituellement” ? C'est la *phusis*, mot qui, à l'époque d'Héraclite, a un sens très riche, *mais qui ne signifie certainement pas la nature comme ensemble des phénomènes*. A cette époque, il a principalement deux sens. Il peut signifier, d'une part, la constitution, la nature propre à chaque chose, et d'autre part, le processus de réalisation, de genèse, d'apparition, de croissance d'une chose » (p. 26, souligné par nous). Deux sens donc : la Nature comme constitution (dans le sens le plus fort, le plus politique : le plus englobant de ce mot) ; et la Nature dans un sens

Dans la société hiérarchique, les hommes croient que le monde est ordonné selon une hiérarchie d'englobements : au plus haut niveau, l'englobement par la Nature, à un niveau moindre, l'englobement des Dieux, à un niveau encore inférieur, l'englobement de certains hommes par d'autres (l'État), et finalement l'englobement dans le domaine. A chaque fois, l'englobement de rang inférieur se tient dans la dépendance de l'englobement de rang supérieur, et au final, c'est la Nature qui se trouve investie de la plus haute Valeur, puisqu'elle englobe tout. La société hiérarchique peut être dite hiérarchique en ce sens que tout jugement de valeur est produit, mis en avant, présenté, en fonction de la référence ultime au foyer de puissance initial : la Valeur. Nous avons essayé de montrer le lien de dépendance dans lequel se tient la puissance vis-à-vis de l'acte. Dépendance sensible à travers, par exemple, l'idée de métaphysique, chez les Grecs. Cette dépendance signifie que tout jugement de valeur, dans la société hiérarchique, est produit par dérivation d'une Valeur qui incorpore tous les jugements de valeurs subséquents. Pour l'homme de la société hiérarchique, tout l'arbre est déjà dans la graine, et l'en-acte domine l'en-puissance. Ainsi, la force de croissance de la Nature, modèle de toute production des hommes, est une force elle-même *dominée*, c'est-à-dire fermement réglée, par l'acte², la Valeur. C'est par analogie à cette force fortement régulée que la plus haute production des hommes, la conquête se déploie, comme une force elle aussi fermement régulée par son inclusion dans les champs de force supérieure.

Ainsi, dans la société hiérarchique pas plus que dans la société première — mais selon un autre mode — il n'est possible de raisonner dans les termes de *la production de valeur*. Pour nous, produire de la valeur, produire nos valeurs, cela signifie : les ajouter, les faire exister. Pour l'homme de la société

dont il sera question à de multiples reprises dans ce chapitre : comme production, apparition, mis en avant, croissance.

² Le vocabulaire de l'acte et de la puissance est utilisé dans ce chapitre, comme dans le précédent, en référence à la *Métaphysique* d'Aristote. Nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer ce couple conceptuel dans le précédent chapitre, et il en sera à nouveau question dans la suite de cette étude, notamment dans le prochain chapitre.

hiérarchique, aucune production-transformation de ce type n'est envisageable. La force hiérarchique n'est jamais transformatrice, elle est imitatrice. Il faut faire l'effort de se réapproprier l'usage ancien et originel du mot de production pour comprendre que la « production » dans la société hiérarchique, est en fait toujours une poétique, une « pro-duction » : *pro-ducere*, c'est-à-dire, mettre en avant, présenter, mais aussi transposer à un certain niveau d'englobement une Valeur qu'on ne saurait en aucun cas altérer, ni modifier, ni transformer. Le monde de la société hiérarchique est déjà en ordre : ce qu'il convient de faire est de faire apparaître cet ordre, de le pro-duire. Il n'est à aucun moment question de le transformer : cela serait comme un sacrilège. À propos du mot production dans l'antiquité, Heidegger écrit ainsi :

« Les modes du faire-venir, les quatre causes, jouent (...) à l'intérieur de la pro-duction. C'est par celle-ci que, chaque fois, vient au jour aussi bien ce qui croît dans la nature que ce qui est l'œuvre du métier ou des arts. Mais comment a lieu la pro-duction, soit dans le métier ou dans l'art ? (...) Le faire-venir concerne la présence de tout ce qui apparaît au sein du pro-duire. Le pro-duire fait passer de l'état caché à l'état non-caché, il présente (*bringt-vor*). Pro-duire a lieu seulement pour autant que quelque chose de caché arrive dans le non-caché³. »

Telle est la pro-duction dans la société hiérarchique. Et l'action de l'esclave qui présente à son maître les fruits de la Nature est parfaitement analogue à l'action du vaincu qui présente le tribut au conquérant. Dans un cas comme dans l'autre, il est question de pro-duire, de faire passer un certain englobement de l'état caché à l'état non-caché : *actualiser* ce qui était jusqu'alors *en puissance*. Si dans la société première l'action de valorisation est une action de reproduction, dans la société hiérarchique c'est une action de pro-duction. Il n'est aucunement question, dans la société hiérarchique, de *valeur ajoutée* par l'action de production. La pro-duction consiste à révéler un certain englobement (celui du maître sur ses esclaves, celui du conquérant sur les peuples subjugués, celui des dieux — la question du sacrifice — sur l'ordre

³ La question de la technique, in Heidegger, *Essais et conférences*, p. 17.

des hommes). Et de ce point de vue, il existe une hiérarchie entre les actions de production : il est clair que la production qui vise un englobement de rang supérieur est plus valorisée que celle qui vise un englobement de rang inférieur. La production, par le maître, de l'ordre dans le domaine, est de moindre valeur que la production, par le conquérant, de l'ordre politique. Autrement dit, il nous semble que dans la société hiérarchique, tous les hommes produisent mais que leurs productions ne se tiennent pas dans une égale proximité avec la Valeur (principe qui se tient par-delà, et qui régule toutes les forces, y compris la force modèle de toutes les autres, la Nature, par où vient au jour tout ce qui croît). Les productions, autrement dit, sont hiérarchisées : au sommet, les productions de la nature, où la force, la croissance, la génération, agit seule ; plus bas, les productions des hommes, où la force est moindre, et procède toujours de l'imitation de la *dunamis* de la Nature. Et c'est finalement en fonction de la hiérarchie de leurs productions, c'est-à-dire aussi de leur force, de leur puissance, que se révèle la hiérarchie entre les hommes.

Résultats intermédiaires

A ce point de notre étude se détachent donc quatre résultats : (1) il est possible de saisir la notion de valeur non via l'instantanéité du jugement mais via son procès, qui toujours précède le jugement : l'acte de valorisation, qui est agi par l'homme dans une durée ; (2) la société première est cette société dans laquelle tout jugement de valeur, toute prédication sur le monde, sont surdéterminés par un mode de valorisation : tout jugement de valeur de l'homme premier se veut la *reproduction* des jugements de valeur des ancêtres ; (3) la société hiérarchique est celle dans laquelle tout jugement de valeur est produit en fonction de son inclusion dans une hiérarchie de la force — dont le modèle insurpassable est la force de la nature, la croissance. Toute expérience de valeur est maniement de la puissance, mais dans le but de renouer avec ce qui se tient par-delà toute force, la Valeur. En ce sens, valoriser, dans la société hiérarchique, consiste à manier la puissance pour

l'actualiser. Manier la puissance pour produire, faire apparaître, l'Acte, la Valeur, qui se tient par-delà toute chose ; (4) la société première comme la société hiérarchique ont cela de commun qu'il y règne un certain mode de valorisation. Ce ne sont pas les mêmes modes de valorisation, mais dans les deux cas, il existe des prémisses aux actes de valorisation, qui précèdent et conditionnent tout jugement de valeur. La procédure de valorisation de la société première est la reproduction, celle de la société hiérarchique est la production.

La nécessité d'une interprétation holiste des sociétés holistes

A présent que les premiers résultats de cette étude ont été résumés, il est possible de reconsidérer le projet plus général de cette étude, celui d'un « itinéraire de la valeur ». Il n'est pas impossible qu'on ait réussi à formuler une première proposition quant à deux modes de valorisation des sociétés humaines : le mode de valorisation primordial, et le mode de valorisation hiérarchique. Entre ces deux sociétés, entre ces deux modes de valorisation, se joue une mutation : ici et là, nous avons à faire à des hommes et à des sociétés humaines, mais le mode selon lequel ces hommes « disent quelque chose de quelque chose » est différent, et nous met sur la piste de bien des différences — politiques, économiques, religieuses — que nous n'avons d'habitude pas d'autre choix que d'analyser à distance les unes des autres, sans déceler que ce qu'elles ont de commun, c'est-à-dire l'arrière-plan commun d'un certain mode, d'une certaine procédure de valorisation. Le principal résultat des deux premiers chapitres tient à la perception d'une distinction conceptuelle entre deux types de sociétés⁴. Une distinction générale qui recouvre toutes sortes de distinctions spéciales, sur lesquelles on s'appuie habituellement, pour interpréter les sociétés. L'approche selon « le mode de valorisation » dispose d'un potentiel heuristique en ce qu'elle permet de forger une interprétation des sociétés étudiées sans avoir recours à un registre d'étude privilégié (l'angle

⁴ On pourrait qualifier cette différence de différence « axiale ». Voir Jaspers, *Origine et sens de l'histoire*.

politique, l'angle économique). La valorisation permet de penser la subsistance, la religion, la politique, mais surtout, de les penser *ensemble*.

Le potentiel heuristique du point de vue de la valorisation n'est pas neutre⁵ : la principale difficulté interprétative à laquelle les modernes sont confrontés lorsqu'ils étudient ce que nous appelons dans le cadre de cette

⁵ Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point, mais l'énigme de cet acte de valorisation est qu'il est toujours dans la pratique opéré par des individus, et que cependant, cette opération par l'individu inclut toujours une référence à l'ensemble, notablement une référence au groupe. A ce stade, on ne peut guère que se borner à faire le constat de la double postulation simultanée de la valorisation : postulation s'appuyant toujours à la fois sur l'individu et la société. Ce constat, sur la nature anthropo-sociologique de la valeur — elle a à voir à l'individu et au social — est sans doute, dès ce point, de nature à remettre en cause notre regard sur ces sociétés qu'on dit volontiers *holistes*. Holistes, elles le sont certainement ; reste que, comme on sait, ce holisme est toujours en pratique agi par des individus. Il nous semble que le point de vue de la valeur permet de rendre compte de ces constats à première vue déroutants : les sociétés holistes, où le « holisme » est agi par des individus, les sociétés individualistes où l'« individualisme » ne peut s'établir et se produire que sur fond de données collectives : la société a beau être individualiste, tout individu naît dans un monde qui ne l'a pas attendu pour exister, un monde en d'autres termes, dont l'individu doit s'approprier certaines données collectives — à commencer par la langue, élément décisif de la prédication — avant de pouvoir agir en individu.

L'opération de valorisation nous semble de nature à ajouter à l'intelligibilité de ces différentes modalités de médiation entre individuel et collectif : le collectif peut avoir le dessus — société holiste — il doit être agi par les individus ; l'individuel peut avoir le dessus, il ne peut s'épanouir que sur l'appropriation individuelle d'éléments collectifs. Il y a donc, dans un cas et dans l'autre, une nécessité de médiation entre l'individuel et le social, une nécessité mobilisée quelle que soit l'instance dominante. Il faudra s'interroger, et demander si l'opération de valorisation peut être pensée comme ce qui opère cette médiation. Un indice du potentiel de cette approche est sans doute situable dans une lecture des options méthodologiques de deux des fondateurs de la sociologie, Durkheim et Weber, à l'aune du point de vue sur la valeur : l'un opte pour l'individualisme méthodologique, l'autre pour le holisme, et cependant, comme on sait, les deux mobilisent la catégorie de valeur (au singulier, au pluriel) pour penser la société.

C'est peut-être dans l'étude de Durkheim sur *Le suicide* que se laisse voir avec le plus de clarté l'importance de l'acte de valorisation en tant que médiation. Le suicide altruiste est celui où la médiation individuel / collectif échoue par excroissance du collectif dans la valorisation par l'individu ; le suicide anémique est celui où la médiation individuel / collectif échoue par évanescence du collectif dans la valorisation par l'individu. Voir Émile Durkheim, *Le suicide : Etude de sociologie* (Presses Universitaires de France - PUF, 2007) ainsi qu'une étude récente et suggestive sur la place de cette étude dans l'œuvre de Durkheim : Christian Baudelot et Roger Establet, *Durkheim et le suicide* (Presses Universitaires de France, 2007).

étude, les sociétés premières et les sociétés hiérarchiques, est de situer le bon point d'entrée, le bon angle de vue, vers des sociétés que par ailleurs, ils savent *holistes*. Parfois, la tentation est d'entrer dans la compréhension de ces sociétés par l'analyse économique, ou bien par la science politique. Mais si l'on y réfléchit bien, cela revient à faire une entrée individualiste dans une société holiste⁶ : privilégier l'individualité d'un angle pour approcher une société où ces « domaines » ont justement la propriété de ne pas être individualisés dans l'expérience des hommes. L'approche que nous proposons a pour elle l'avantage de suggérer une interprétation épistémologiquement holiste des sociétés holistes. S'il semble logique de proposer que ce qui est holiste se doit être approché de manière holiste, demeure la question de savoir comment s'y prendre : nous avons fait une proposition en ce sens, à travers le concept de procédure de valorisation.

Argument du présent chapitre

Cette démarche selon l'acte de valorisation, et selon la procédure de valorisation, a jusqu'à présent été, par la force des choses, par trop abstraite. Il est nécessaire à présent de la confronter à l'histoire, précise, documentée, que nous connaissons.

Dans ce troisième chapitre, nous allons donc « tester » sur des sociétés documentées historiquement, les propositions théoriques conçues dans les deux premiers chapitres. En cela, notre but est double. D'un côté, il s'agit

⁶ Individualiste d'un point de vue épistémologique, puisqu'on choisit alors, pour étudier une société holiste, d'individualiser l'angle de vue (par exemple en choisissant l'angle économique, ou politique) ce qui n'est justement une caractéristique qui n'émerge que dans les sociétés individualistes. La liaison entre l'émergence d'un certain point de vue sur le social, et la société individualiste, a été montrée quant au point de vue de l'économie (Dumont, *Homo Aequalis: Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. C'est aussi, d'une certaine manière, l'un des axes de Pierre Manent dans *La cité de l'homme* (Flammarion, 1998). Nous pensons à la première partie de l'ouvrage, « La conscience de soi », où l'auteur montre l'émergence successive, dans la modernité, de l'autorité de l'histoire, du point de vue sociologique, et du système de l'économie, qui agissent comme trois individualisations de l'angle de vue sur la totalité.

véritablement de mettre ces abstractions à l'épreuve des faits, et voir si elles apportent une intelligibilité supplémentaire à celle que nous avons, hors d'elles, de certaines sociétés connues. Si tel est le cas, les propositions théoriques sortiront renforcées de l'épreuve.

D'un autre côté, il s'agit de s'appuyer sur ces représentations afin d'entrer dans un certain itinéraire de la valeur. Jusqu'ici, nous avons reconstitué un itinéraire théorique. Un itinéraire qui cherche à comprendre, dans la généralité, « toutes » les sociétés premières, et « toutes » les sociétés hiérarchiques. A présent, nous cessons de donner la priorité à la piste théorique — sans la renier : il était nécessaire d'en passer par là — et essayons de reconstituer un certain itinéraire historique. Nous posons la question : l'approche selon la Valeur, telle que nous proposons de la penser, a-t-elle quelque chose à nous apprendre sur la modernité ? On sait peu de choses de la modernité et le concept même en est très souvent contesté. Notre intuition est la suivante : l'approche selon le mode de valorisation a-t-il quelque chose à nous apprendre sur le problème de la modernité ? Pour le savoir, nous proposons de reconstituer l'itinéraire de la valeur dans la modernité, c'est-à-dire essayer de penser philosophiquement une séquence historique longue, dont il faut là encore, comme pour l'itinéraire théorique que nous amorçons au premier chapitre, situer un point d'entrée.

Où situer ce point ? par où entrer dans le problème de la modernité ? Nous savons peu de choses, sinon que (1) c'est dans une certaine zone du monde que les choses ont commencé : en Europe et que ; (2) si modernité il y a, elle n'est pas sortie d'elle-même : la modernité est en Europe précédée par une autre histoire. Nous proposons donc de commencer par étudier trois sociétés dans lesquelles on peut situer les racines de l'Europe : la Grèce, Jérusalem, et Rome. Dans ce troisième chapitre, nous étudions successivement la société grecque, la société juive, et la société romaine, selon l'angle de la Valeur.

Si ces trois sociétés ont en commun, du point de vue du mode de valorisation, d'être des sociétés hiérarchiques, elles présentent cependant chacune à leur manière une effectuation originale de ce mode de valorisation. Trois sociétés hiérarchiques, en somme, mais hiérarchiques de manière à chaque fois très spécifique. Il y a la situation originale du monde grec, tout à la fois société hiérarchique, et société hiérarchique en crise permanente. Il y a la société juive et l'énigme du monothéisme. Enfin, il y a l'originalité décisive de la société romaine, société hiérarchique, qui plus que tout autre, semble avoir compris le ressort de cette donnée décisive des sociétés hiérarchiques : la puissance.

I. Le commerce des valeurs dans les sociétés hiérarchiques

Avant d'étudier Athènes, Jérusalem et Rome, nous voudrions proposer une réflexion préliminaire sur la coexistence des sociétés hiérarchiques. En effet, il serait naïf de considérer isolément Rome, Athènes et Jérusalem : il faut admettre que ces trois sociétés hiérarchiques n'ont pas vécu ignorantes les unes des autres — il s'en faut de beaucoup.

La société hiérarchique est tendue vers l'englobement universel : les points de contact entre les différentes sociétés hiérarchiques sont donc la règle, et non l'exception⁷. Nous commençons donc par essayer d'entreprendre de comprendre comment des sociétés dans le principe lancées vers l'englobement universel se trouvent dans la pratique coexister durablement. Nous concentrons notre effort de compréhension sur la Méditerranée qui présente plus que toute autre zone un cas remarquable de coexistence au long cours de

⁷ Ces points de contact, il faut y insister encore, sont par nature violents. Nous avons eu l'occasion d'essayer de comprendre ce point dans le précédent chapitre au moment de la réflexion sur l'idée de puissance. La puissance, premier acte de la mise en ordre du monde, avant la reconnaissance de l'autorité et finalement, de l'exercice du pouvoir : puissance, autorité, et finalement pouvoir.

sociétés hiérarchiques⁸. Dans le précédent chapitre, nous avons situé le ressort de la coexistence des sociétés hiérarchiques dans l'efficacité symbolique de la religion. Nous voudrions à présent envisager une autre efficacité, qui contrairement à l'efficacité religieuse, qui se joue au sein d'une société, jouerait non plus à l'intérieur mais *entre* les sociétés hiérarchiques. Nous appelons cette seconde efficacité, le commerce de la valeur, dans un sens, comme on va s'efforcer de l'argumenter, qui est loin de se limiter à la donnée économique du commerce.

§ 25. *Le commerce hiérarchique*

Nous appuyant sur les propositions faites sur le mode de valorisation hiérarchique, nous voudrions entreprendre une analyse des significations symboliques du commerce dans les sociétés hiérarchiques.

On peut prendre pour point de départ de l'examen du commerce la mise en garde que K. Polanyi adresse aux chercheurs désireux de comprendre l'économie antique. Dans un article qu'il intitule ironiquement « Aristote découvre l'économie⁹ », Polanyi soutient qu'Aristote, le théoricien des deux chrématistiques¹⁰, en qui toute une tradition¹¹ voit le préfigurateur des réflexions médiévales et modernes sur le commerce et l'économie, se situe dans un univers mental qui n'a rien à voir avec celui du « doux commerce »

⁸ Voir Fernand Braudel, *Mémoires de la Méditerranée* (Paris : LGF, 2001), notamment le chapitre V, « Tout change du XII^e au VIII^e siècle », pp. 273-300.

⁹ Voir in Conrad Maynadier Arensberg et Karl Polanyi, éd., *Les Systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, trad. Claude Rivière et Anne Rivière, Préface de M. Godelier. (Paris : Larousse, 1974), deux chapitres de Karl Polanyi : « Le commerce sans marché au temps d'Hammourabi », pp. 51-60 et « Aristote découvre l'économie », pp. 93-114.

¹⁰ Voir Aristote, *La politique*, I,8, 1256-a et I,9, 1256-b.

¹¹ Sur ce point voir notamment Meikle, *Aristotle's Economic Thought* ; Arnaud Berthoud, *Aristote et l'argent* (Paris : La Découverte, 1981). Sur l'impact des formulations aristotéliennes sur la pensée médiévale, et notamment la pensée aquinienne, voir Raymond De Roover, *La pensée économique des scolastiques : doctrines et méthodes*, Conférence Albert-le-Grand (1970) (Montréal : Inst. d'études médiévales, 1971) ; André Lapidus, *Le détour de valeur* (Paris : Economica, 1986).

vanté par Montesquieu¹². K. Polanyi estime qu'il y a un piège pour l'observateur contemporain, dans le commerce et plus généralement dans l'économie antique. Substantiellement, en effet, tout peut donner l'impression de se passer en ce temps comme dans notre temps. Et cependant, symboliquement, le commerce antique constitue une expérience très différente de l'expérience moderne du commerce.

Il faut commencer par rappeler ce fait que le commerce est une donnée *périphérique* de la vie des sociétés antiques ; tel n'est pas le cas dans la modernité¹³. Deuxième point, Polanyi insiste sur le fait que le marché dit autorégulateur, celui sur lequel un prix se fixe par confrontation d'une offre et d'une demande, est une innovation du Moyen-Âge européen : on ne trouvera rien de comparable dans les sociétés antiques¹⁴. Ces propositions de K. Polanyi soulèvent deux questions : (1) comment comprendre cette place périphérique pour le commerce dans la société hiérarchique ? et (2), si les prix ne se forment pas dans le commerce hiérarchique à la manière des prix dans un marché

¹² Voir Montesquieu, *De l'esprit des lois [1748]*, Éd. L. Versini. (1995 : Gallimard, 1979). Du livre XX, chacun se souvient des formulations classiques : « Le commerce guérit les préjugés destructeurs ; et c'est presque une règle générale que partout où il y a des mœurs douces, il y a du commerce ; et partout où il y a du commerce il y a des mœurs douces » (Chapitre premier, « Du commerce »). On néglige en revanche souvent le livre XXI, notamment le chapitre VI « Du commerce des anciens », le chapitre VII, « Du commerce des grecs », enfin le chapitre XIV « Du génie des Romains pour le commerce ». La thèse soutenue dans le présent chapitre, sur le commerce des valeurs dans la société hiérarchique, a pris pour point de départ la comparaison proposée par Montesquieu entre le « commerce des anciens », par différenciation avec ses formulations sur le commerce dans les temps modernes (par exemple dans le chapitre VII du livre XX, « Esprit de l'Angleterre sur le commerce »).

¹³ Sur l'importance du concept de « commercial societies » chez Smith, notamment face à Rousseau, voir Dennis Carl Rasmussen, *The Problems and Promise of Commercial Society : Adam Smith's Response to Rousseau* (Pennsylvania State University Press, 2009). Voir aussi Vivienne Brown, *Adam Smith's Discourse: Canonicity, Commerce and Conscience* (London : Routledge, 1994). Ce dernier ouvrage soutient qu'il existe de profondes ambivalences, et tensions, dans le corpus Smithien, quant à la valeur donnée aux « commercial societies ». Voir spécialement la conclusion de l'ouvrage, intitulée « Commerce and conscience ».

¹⁴ Voir « Le commerce sans marché au temps d'Hammourabi », pp. 51-60, in Arensberg et Polanyi, *Les Systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*.

walrasien¹⁵, alors comment se forment-ils ? Ces deux questions, nous les posons avec un but précis qui est de parvenir à une meilleure compréhension du rôle que joue le commerce dans la coexistence au long cours des sociétés hiérarchiques.

Impossible commerce extérieur

Tout d'abord, comment comprendre la place périphérique pour le commerce dans la société hiérarchique ? Y a-t-il une difficulté avec le principe du commerce ? Nous avons eu l'occasion de proposer que la société hiérarchique a la caractéristique d'être en son principe tendue vers l'englobement de tous les hommes. Il n'est nullement dans son principe de se reconnaître comme un empire au milieu d'autres empires : comme un empire parmi d'autres. Le commerce pose une difficulté de principe à l'empire parce que commercer revient à admettre qu'on entretient un rapport autre qu'offensif avec une autre prétention à l'englobement universel. La société hiérarchique vise à étendre son empire sur l'ensemble des hommes. C'est dans la marche forcée vers l'englobement qu'il faut chercher la dynamique des sociétés hiérarchiques. Dans ces conditions, le commerce extérieur n'a pas, dans le principe, de place dans le rapport qu'une société hiérarchique entretient avec les autres.

Hiérarchie du commerce intérieur

Si on veut à présent discerner un plan intérieur de l'empire¹⁶, le commerce antique n'a rien à voir avec celui auquel nous sommes habitués.

¹⁵ Le marché walrasien a la propriété d'être un marché avec crieur, avec commissaire-priseur, qui joue un rôle tout à fait passif de communication d'informations : c'est dire que le marché walrasien, formulation analytique du marché moderne, a l'étonnante propriété d'être un marché sans marchandage. C'est la thèse formulée dans Mark Blaug, *Léon Walras* (Edward Elgar Publishing, 1992) et aussi, d'une manière plus nette, dans John Cunningham Wood, *Léon Walras : Critical Assessments* (London : Routledge, 1993).

¹⁶ Cette expression — plan intérieur — est anachronique s'agissant d'un « empire » — puisque l'empire se vit en marche vers l'englobement du monde — mais nous

Dans les faits, certes, on ne pourra nier qu'il y a comme « un échange de biens » (et c'est ainsi que, spontanément, nous considérons les choses) ; mais dans l'esprit, tout le commerce intérieur est commandé par l'existence d'une valeur qu'on peut à bon droit nommer, *valeur fondamentale*. Nous avons déjà eu l'occasion de faire écho à cette conclusion de K. Polanyi selon lequel il n'existe pas avant l'an mil européen, de marchés avec prix autorégulateur. En creux, cette réflexion de Polanyi nous place sur la piste d'une spécificité bien connue du marché dans la société hiérarchique : il est un marché sur lequel les uns et les autres *marchandent*. Marchander, qu'est-ce à dire ? Il y a marchandage¹⁷, parce qu'une discussion s'engage sur la valeur fondamentale de la chose, *sa valeur par nature*, sa valeur-en-soi. En aucun cas il n'y a un processus automatique d'ajustement d'offre et de demande, dans lequel l'enjeu pour celui qui commerce, serait une valeur-pour-soi.

Ainsi, le prix, dans l'expérience antique du commerce, est tout entier inséré dans la hiérarchie de valeurs de la société hiérarchique, au sommet de laquelle se trouve la valeur qui transcende et commande toutes les autres : la Valeur, qui se trouve par-delà l'englobant universel, la Nature¹⁸. Ainsi, au sein d'une société hiérarchique, lorsqu'un marchand et sa contrepartie négocient un prix, ils s'efforcent de découvrir, de produire, le prix qui est le prix par nature. Le commerce antique, lui aussi, est production : il fait passer de l'état non-caché à l'état caché. Le commerce de la société hiérarchique est en cela un

l'utilisons cependant parce qu'elle rend plus claire l'argumentation sans pour autant la dénaturer.

¹⁷ Sur l'expérience du marchandage dans les sociétés anciennes, et sur son rapport avec une valeur fondamentale, voir par exemple in M. I. Finley, *L'économie antique* (Paris : Les Éditions de Minuit, 1975), le chapitre II, « Ordres et statut », p. 41 et sq. et le chapitre VI, « L'État et l'économie », p. 201 et sq.

¹⁸ Le lien entre le « juste prix » et la nature est très explicitement formulé par Aristote, dans les chapitres 8 et 9 du Livre I de *La Politique*. On peut lire notamment cette formulation surprenante pour nous, mais tout à fait naturelle pour Aristote : « C'est pourquoi, en un sens, l'art de la guerre est un art naturel d'acquisition, car l'art de la chasse est une partie de cet art : nous devons y avoir recours à l'égard des bêtes et de ceux des hommes qui étant nés pour être commandés n'y consentent pas, parce que cette guerre-là est juste par nature », 1256-a, 25. La guerre, comme la culture, sont des productions, dans une société hiérarchique où acquérir et conquérir vont de pair.

commerce hiérarchique : l'homme de valeur (celui qui a fait la preuve de sa puissance, celui qui agit une pro-duction de rang supérieur) dispose d'un avantage sur l'homme agissant des pro-ductions de moindre valeur : étant dans une proximité plus grande à la Valeur, il est plus en mesure de déceler, de produire, la valeur de la chose¹⁹ : le commerce hiérarchique n'est en aucun sens, un commerce équitable. L'enjeu du commerce impérial n'est pas l'équité entre les contreparties — cette notion est vide de sens pour les hommes de l'empire — mais l'inclusion de la transaction dans la hiérarchie de la Valeur²⁰.

Nous avons eu l'occasion d'évoquer la pratique hiérarchique du pouvoir, qui consiste, pour l'homme à qui est reconnu une certaine proximité à la Valeur, à écrire la valeur (qui est transposition de la Valeur) de telle ou telle chose qui concerne les hommes. Ce pouvoir, nous l'avons envisagé d'un point de vue politique, dans le cadre de la loi ; l'exercice du pouvoir, dans la société hiérarchique, est toujours une pro-duction : elle fait passer la Loi, de l'espace caché où elle se tient, dans l'espace non-caché des hommes. Seuls l'homme qui a agi des pro-ductions de rang supérieur (notamment, la conquête) est reconnu dans une proximité suffisante avec la Valeur, pour opérer sa transposition, pour la pro-duire du caché vers le non-caché. À présent, avec la question du commerce et du prix, nous voyons que le pouvoir ne concerne pas que la loi :

¹⁹ Le lecteur observera que la valeur prend parfois une lettre capitale, et parfois non. Loin d'être amateurs de ces distinctions (ou encore des néologismes comme production), nous utilisons ces signaux pour essayer de rendre l'exposé plus clair. Il y a Valeur, avec lettre capitale, lorsque nous référons à la Valeur qui surplombe la hiérarchie (par exemple, l'idée du Bien chez Platon, ou l'Acte chez Aristote), et il y a valeur lorsque nous référons aux transpositions pro-duites par les hommes de la Valeur. Par exemple, l'exercice du pouvoir consiste à écrire des lois, des valeurs, par transposition de la Valeur, par les hommes qui, ayant fait la preuve de leur puissance, sont reconnus dans une certaine proximité à la Valeur.

²⁰ Cet englobement de l' « art d'acquérir » dans une hiérarchie de la Valeur est très sensible dans l'ordonnement de *La Politique*, où Aristote pose au commencement (1252a1) : « Toute communauté a été constituée en vertu d'un certain bien (car c'est en vue de ce qui leur semble un bien que tous les hommes font ce qu'ils font), il est clair que toutes les communautés visent un certain bien, et que, avant tout, c'est le bien suprême entre tous que vise celle qui est la plus éminente de toutes et qui contient toutes les autres ». Ce surplomb de la Valeur une fois posé, il s'intéresse, dans les ordres englobés par la cité, aux conditions naturelles d'acquisition de la richesse.

toute transposition de la valeur est exercice du pouvoir, et la loi c'est aussi la « loi du marché » : c'est bien le maître, qui se tient au plus près de la Valeur, qui est capable de transposer, pour toute chose, la valeur parmi les hommes : si l'empereur décide que le prix du blé doit s'établir à tel montant, alors il en sera ainsi ; l'homme qui a pro-duit l'englobement est toujours le mieux placé pour faire la prédication²¹ de la valeur des choses. Cela est vrai dans la politique comme dans l'économique : c'est bien la valeur de toutes choses qui doit être pro-duite, découverte, explicitée. Ainsi, le commerce « intérieur » de la société hiérarchique est-il l'expérience de la fixation d'un prix par l'homme de valeur ; mais une fixation qui loin d'être arbitraire, est une fixation fermement régulée, car toujours dérivée de la Valeur, dominée par elle, et de laquelle seul le « petit nombre » est en mesure d'opérer une pro-duction pour le « grand nombre ».

§ 26. Le problème de l'existence d'un commerce entre les sociétés hiérarchiques

Le cœur et la périphérie

Nous avons proposé plus haut que dans le principe, il ne saurait y avoir de commerce entre deux sociétés hiérarchiques, l'une et l'autre étant dans l'impossibilité d'admettre qu'il puisse exister une autre pro-duction de la loi. De même que la société hiérarchique, dans son principe, se sent appelée à dominer, à englober tous les hommes, elle ne peut considérer la valeur des choses, valeur pro-duite par ses maîtres, autrement que comme exclusive de toute pro-duction, par d'autres maîtres. Le propre d'une société hiérarchique, tendu vers l'unification universelle, vers l'englobement de tous les hommes, est d'avoir une prétention hégémonique sur toute forme de pro-duction de rang supérieure : pro-duction de l'englobement des hommes, pro-duction de la loi

²¹ Nous retrouvons ici le terme de prédication. Sur ce terme, nous renvoyons à la fin du chapitre II, aux propositions sur la métaphore et la prédication chez Ricœur. Le jugement de prédication qui concerne toujours une qualité, une propriété en tant qu'elle est affirmée ou niée par un sujet, fondé à exercer ce jugement de part son affinité avec l'englobant universel.

politique ou commerciale, et de manière générale, toute prédication de la Valeur. L'empire se vit toujours comme le seul empire, destiné à terme à subjuguier toutes les usurpations de valeur alentour. S'il y a deux empires, on a donc toujours à faire à deux empires dont les prédications sont antagonistes. Deux empires ne peuvent pas avoir raison simultanément : il faut qu'à terme l'un englobe l'autre.

Une impossibilité théorique et cependant, nous savons, de source historique²², qu'il y a bien commerce entre les sociétés hiérarchiques. A première vue, cette présence du commerce, commerce inter-impérial, réalise une sorte de mission impossible, puisqu'il s'agit d'échanger des choses soumises à deux prédications hétérogènes de la Valeur, deux prédications inconciliables. Il faut comprendre comment dans une zone comme la Méditerranée, un commerce inter-impérial exista pratiquement alors qu'il était comme théoriquement impossible. Qu'avons-nous négligé jusqu'à présent de la valeur dans la société hiérarchique, pour ne pas saisir le ressort de sa possibilité pratique ?

L'existence pérenne d'une multiplicité de systèmes de mesure

Il faut rappeler que l'antagonisme de principe entre les empires permet de comprendre pourquoi le moyen privilégié du « commerce des valeurs » est non pas le commerce, mais la guerre : l'issue du conflit, et l'englobement favorable à l'un ou l'autre, permet d'attester de la justice (et partant, de la justesse) d'une production de la valeur (d'une loi) sur l'autre²³. L'issue du combat coïncide non pas avec un transfert de valeur, mais avec un

²² Parmi la très riche littérature sur le commerce dans les sociétés anciennes, au-delà des références classiques (notamment Polanyi, Finley), on a tiré profit de la consultation d'un ouvrage récent : Neville Morley, *Trade In Classical Antiquity* (Cambridge University Press, 2007), qui montre combien le commerce antique est une veinule, à la surface d'un monde essentiellement domestique, et concernant un petit nombre de produits de luxe. Thèse qui n'est pas sans rappeler celle que l'on trouve notamment chez Max Weber, dans *Économie et société dans l'Antiquité*.

²³ Cf. *supra* : la guerre appartient à l' « art naturel d'acquérir ». Voir aussi, sur ce point, Hanson, *Warfare and agriculture in classical Greece*.

englobement de l'un par l'autre. Celui qui vainc, gagne tout : il fait la preuve de l'usurpation de Valeur que représentait la prédication de la Valeur de la partie vaincue. C'est « tout contre rien », puisque la victoire a fait la preuve qu'une transposition de la Valeur est la bonne et que l'autre était usurpation.

Entre deux sociétés hiérarchiques, il peut être ici et là question, pour nous, du même quintal de blé, il n'en demeure pas moins que chaque empire, lui, fonctionne selon une hiérarchie inconciliable avec les autres, à moins d'être englobé par une autre et donc incorporé dans une autre hiérarchie : ces antagonismes de hiérarchie, se lisent fort bien dans la disparité persistante des systèmes de poids et de mesures²⁴, c'est-à-dire d'unités de valeur. Hors soumission par la force, il ne viendrait à l'esprit d'aucun hiérarque d'adopter les unités de valeur d'une autre société : cela reviendrait à admettre que la « mesure » produite par un autre hiérarque vaut mieux que la sienne. « Vaut mieux », c'est-à-dire : se tient dans une plus grande proximité avec la Valeur majuscule, celle qui se trouve au-delà de l'englobant universel²⁵.

²⁴ Sur l'importance symbolique, plutôt que simplement pratique, des systèmes de poids et mesure dans les sociétés anciennes, il suffit de songer à la liaison symbolique puissante entre la balance et la justice. Voir par exemple l'article « Balance » dans Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles : Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres* (Paris : Robert Laffont, 1997).

²⁵ Il y a possiblement là matière pour réévaluer une constante qui commence avec les premiers États et dure presque jusqu'à nous, soit la distinction, d'un point de vue monétaire, entre unité de compte et unité de valeur. Sur l'émergence, et l'importance du phénomène, on trouve tout à fait à la fin du premier volume de la traduction française de Theodor Mommsen, *Histoire de la monnaie romaine* (Librairie A. Franck, 1865), un texte intitulé « Note sur le système métrique des assyriens », dans lequel Th. Mommsen propose une lecture globale du système de poids et mesure, de l'unité de compte, et de l'unité de valeur. La dualité entre unité de valeur et unité de compte peut selon nous être reliée à la différence entre la Valeur et ce que les hommes peuvent en transposer : la valeur. C'est une thèse qu'on trouve dans Herrenschildt, *Les Trois Ecritures*, notamment dans le chapitre V « L'écriture double de l'homme », dans la Première Partie « De l'écriture des langues » et aussi, au dernier paragraphe du chapitre II, « L'écriture entre hommes et dieux », p. 96 et sq. Le *chiffrement* de la monnaie et de tout système de mesure se trouve en fait relié à la volonté de *déchiffrement* de la Valeur des hommes de la société hiérarchique.

C'est donc avec beaucoup de difficulté que deux empires commercent, c'est-à-dire échangent des choses englobées dans des productions antagonistes et concurrentes de la Valeur. Le monde des empires est un monde qui nie l'altérité : pour l'empire, s'il existe une pluralité de prétentions hiérarchiques, il ne peut s'agir que d'une situation provisoire : un jour, l'englobement sera réalisé par un seul empire. La diversité des systèmes de poids et mesures, et leur maintien pendant la plus longue partie de l'histoire de l'humanité, est le signe de l'affirmation par chaque société hiérarchique de la manière spécifique qu'elle a de « mesurer » le monde : la pesée en livre plutôt qu'en quintal emporte une dimension symbolique puissante²⁶. Dans ce monde fondé sur des systèmes de valeur mutuellement exclusifs, l'apparition, à un certain moment de l'histoire, du statut privilégié des métaux comme unité de compte monétaire n'est pas mystérieuse²⁷ : seul le métal, en effet, constitue un support durable, mais surtout, *fongible* pour les productions de la Valeur. En cas de conquête, il suffit de prendre le métal précieux frappé par la transposition usurpatrice, de le fondre, de graver sur lui l'effigie de l'homme qui a vaincu : le métal fondu vient fonder la reconnaissance de Valeur accordée au vainqueur.

²⁶ Dimension symbolique qui vient jusqu'à nous : on a périodiquement l'occasion d'en situer des résurgences, dans notre monde, dans les réticences de nature symbolique à la participation à une union monétaire. Voir par exemple le cas britannique face à l'euro, bien documenté dans Thomas Risse, "To Euro or not to Euro ? The EMU and Identity politics in the European Union," *ARENA Working Papers*, no. 1 (1998).

²⁷ Sur l'émergence des monnaies frappées, ou sur ce que C. Herrenschmidt appelle avec plus de précision, les monnaies « poinçonnées, imagées, écrites », voir dans Herrenschmidt, *Les Trois Ecritures*, le chapitre VI de la seconde partie, « L'Artémision d'Éphèse et la monnaie frappée », où l'auteur rappelle que les débuts de la monnaie frappée sont restés longtemps inconnus et figuraient au XIX^e siècle une énigme véritable, à laquelle les fouilles entreprises au début du XX^e siècle par David G. Hogarth ont permis d'apporter une réponse, tendant à montrer que les monnaies frappées sont tardives (VIII^e siècle avant J.-C.), et ont émergé notamment dans le monde grec. Voir aussi, dans le Tome IV de la *Cambridge ancient history*, Part II « The Greek States », chapitre 7f, « Coinage », pp. 431-445.

§ 27. *Le peuple commerçant, nécessité impérieuse du commerce impérial*

Il est temps, à présent, de nous tourner plus nettement vers la Méditerranée antique. Les remarques que nous venons de formuler sur le commerce dans la société hiérarchique nous aident à comprendre la raison d'être des peuples dits marchands²⁸. Ces peuples qui vivent souvent en marge des formations hiérarchiques massives, et qui, marchands, « dé-marchent » les empires, leur présentent des choses et acceptent de les leur céder en fonction du système de valeur en vigueur dans l'empire ; en contrepartie, ils acceptent, toujours en fonction du système de valeur de leur client, des matières qu'ils pourront aller proposer auprès d'un autre empire.

Les deux visages du marchand

Le marchand, on le voit d'emblée, a deux visages. Il présente le visage de l'homme de la conciliation lorsqu'il se présente à quelque puissant, lui rend hommage²⁹, se présente à lui désarmé, et n'a donc d'autre choix que de céder des choses en fonction de la production de la Valeur³⁰ décidée par le puissant. Le marchand, naturellement, s'efforçant, avec tout le respect dû à l'homme de valeur, de marchander les valeurs qu'on lui propose. Marchander, c'est-à-dire non pas dialoguer, mais délibérer : s'efforcer de découvrir la juste valeur de la chose, en référence à la Valeur, étant bien entendu qu'au final, la voix du puissant primera sur les autres³¹. La transaction une fois effectuée, le marchand sait que les choses obtenues, qu'elles soient métalliques ou non, peuvent sans

²⁸ Sur cette question, voir Michel Gras, Pierre Rouillard, et Javier Teixidor, *L'univers phénicien* (Paris : Hachette, 2006). Cet ouvrage récent permet de saisir la problématique très spécifique des peuples marchands dans les sociétés anciennes, notamment dans le chapitre « Le commerce phénicien ».

²⁹ Dans le vocabulaire de cette étude, on dirait volontiers qu'« il reconnaît son autorité ».

³⁰ En langage courant, nous dirions : en fonction de l'unité de valeur fixée par le puissant.

³¹ La voix du puissant prime parce que le puissant, ayant produit l'englobement des hommes, est celui qui se tient dans la plus grande proximité avec la Valeur, qui englobe tout, et donc le mieux placé pour produire, dévoiler, la proximité à la Valeur de toute chose.

doute être pro-duites devant un autre puissant, qui en pro-duira une autre valeur. Il montrera à ce second puissant, son deuxième visage, le visage de la reconnaissance de cette seconde autorité, et partant, de l'acceptation de cette seconde unité de valeur. Le marchand antique, autrement dit, est cet homme surprenant, qui sait tirer profit de la disparité des systèmes de valeur, sans toutefois ne jamais remettre en question aucun de ces systèmes. Il est un marchand légitimiste : un marchand qui reconnaît toujours l'autorité en vigueur à l'endroit où il commerce.

Intermédiaire ou sas

La présence de ces intermédiaires au commerce inter-impérial a le grand avantage, pour chaque société hiérarchique, de n'emporter aucune contestation frontale de la prédication de Valeur pro-duite par ses maîtres. Le marchand antique achète et vend toujours à un seul puissant à la fois : il n'est pas simultanément au téléphone avec Rome et Babylone. Il ne faut pas se l'imaginer jouant l'arbitrage de court-terme : à quoi bon être pressé dans un monde où les systèmes de valeur sont durablement en place ? Le marchand antique n'est pas tant un intermédiaire entre deux empires, que, précisément, l'inverse, c'est-à-dire un *sas*³² : il est un sas entre deux systèmes antagonistes de productions de la Valeur, qui à travers lui implicitement échangent, sans que jamais cet échange n'apparaisse au grand jour pour ce qu'il prouve : l'existence durable d'une multiplicité de systèmes de valeur, qui considérés individuellement, prétendent pourtant tous à l'hégémonie. Le commerce entre les empires n'est donc possible que parce que les sociétés hiérarchiques sont à la fois hétérogènes — le même mode de valorisation commun à toutes les

³² Le sas, qui à l'inverse de l'intermédiaire, est toujours sas d'isolement, sas de séparation, dispositif permettant le passage entre deux enceintes où règnent des atmosphères de caractéristiques différentes et qu'il faut pour ces raisons isoler.

sociétés hiérarchiques — et antagonistes — des prédications exclusives sur la Valeur³³.

Il existe bien entendu un peuple, qui à l'échelle de la civilisation antique en Méditerranée, se détache comme le peuple commerçant par excellence : le peuple Phénicien — et à sa suite Carthage. Un peuple très étrange pour les autres empires, tout à la fois nécessaire et méprisé, à cause du commerce qu'il opère³⁴. Ce peuple, et sa situation problématique dans l'imaginaire des formations impériales de Méditerranée et d'Orient, il nous faudra en reparler. Mais avant cela, nous voudrions mettre à profit cette analyse du commerce impérial pour comprendre le moment de crise qu'ont connu les cités du monde grec aux alentours du septième siècle avant J.-C. C'est l'occasion, aussi, d'entrer dans l'itinéraire *historique* de la valeur.

³³ Dans le vocabulaire de R. Aron, on pourrait dire que les sociétés hiérarchiques sont prises dans un système hétérogène. Voir Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations* (Paris : Calmann-Lévy, 1962), chapitre IV, « Des systèmes internationaux », p. 108, « Systèmes homogènes et hétérogènes » : « J'appelle systèmes homogènes ceux dans lesquels les États appartiennent au même type, obéissent à la même conception de la politique. J'appelle hétérogènes, au contraire, les systèmes dans lesquels les États sont organisés selon des principes autres et se réclament de valeurs contradictoires ».

³⁴ Car si la pro-duction, action générique de l'empire, est ce qui fait passer du caché au non-caché, le commerce inter-impérial, pour sa part, est un sas : il permet de dissimuler, de faire passer du non-caché au caché, l'existence d'une pluralité de productions de la Valeur. On pourrait dire qu'en ce sens, le commerce inter-impérial présente un cas à notre avis unique de pro-duction en sens inverse : non pas faire passer du caché au non-caché, mais du non-caché au caché. De cette situation ambiguë du commerce dans les sociétés hiérarchiques, on trouve un témoignage dans *La Politique*. Évoquant la cause de la confusion entre chrématistique naturelle et artificielle, Aristote peut écrire : « La cause de cette confusion c'est la proximité de ces deux arts, car les emplois des deux formes de l'art d'acquérir ont un point commun, étant emploi de la même chose : la propriété est également utilisée par des ceux arts, mais pas de la même manière, l'une s'en servant en vue d'autre chose, l'autre en vue de son pur et simple accroissement ». Il nous semble que cette proposition est caractéristique de la hiérarchie (c'est-à-dire, de la hiérarchie de valeurs) de la société hiérarchique : la guerre y est un art naturel d'acquérir des richesses, l'accroissement, non. On mesure là ce qui sépare l'état d'esprit de nos sociétés par rapport aux sociétés hiérarchiques.

II. La Grèce ou l'impossible empire

§ 28. *Problèmes grecs*

Autant le dire d'emblée, nous ne rompons pas avec l'idée classique selon laquelle l'expérience grecque fut une expérience originale en comparaison des expériences des civilisations environnantes en Méditerranée ; à notre tour, nous pensons qu'il y a quelque chose d'extraordinaire avec le monde grec antique. Depuis cette perception, il faut s'efforcer de penser en quoi réside au juste, cette originalité grecque. Nous sommes sur le point de proposer que c'est pour de tout autres raisons que celles avancées habituellement qu'il y a une originalité grecque. Nous voyons dans le monde grec une société entretenant un rapport extrêmement spécifique avec le mode de valorisation propre à la société hiérarchique.

Le problème de la géographie, ou l'absence d'englobant « naturel »

Avant d'aller plus loin, il convient de nous expliquer sur l'usage de la locution « société grecque », qui ne va pas de soi. C'est qu'en effet, la société grecque est, en première approche, véritablement introuvable : si l'on considère le monde grec le mieux documenté, la Grèce de l'âge classique, nous y voyons une pluralité de cités, au sein desquelles se détachent, dans notre mémoire, Sparte et Athènes. Autrement dit, il y a tout à la fois une société grecque, mais aussi, la société athénienne, la société spartiate, etc. Il y a tout à la fois une conscience grecque d'être grec, et il y a pendant la majeure partie de l'histoire grecque — jusqu'à l'unification opérée par la conquête macédonienne — un morcellement très profond de la société grecque.

On a souvent observé combien, en comparaison d'autres civilisations, l'espace géographique grec est marqué par la division. En Grèce, on n'a aucunement à faire à une géographie de vallées, de steppes, de plaines, ou de plateaux, mais à une géographie très montagneuse, fort escarpée, et à une

multitude d'îles. Il y a, autrement dit, une division par nature du monde grec³⁵. Cela nous ramène à certaines propositions du précédent chapitre. Nous avons eu l'occasion d'y proposer que l'expérience de la production, par analogie avec l'englobement de la Nature, est l'expérience centrale de la société hiérarchique. Or sous cet angle, le monde géographique grec est hautement problématique en ce sens qu'il est très difficile d'y situer naturellement la présence d'un englobant. Comment se figurer l'englobement, dans une géographie si striée, si divisée³⁶ ? Comment penser l'englobement d'autant d'isolats ? Telle est la problématique grecque. Homme du mode de valorisation hiérarchique, l'homme grec se sait englobé par la Nature ; et cependant cet englobement, s'il n'est pas problématique au niveau cosmologique³⁷, est très délicat à penser du point de vue *politique*. Il est en fait, très délicat à produire, à faire passer de l'état caché à l'état non-caché. Comment unir et englober l'ensemble du monde grec ? Les grecs n'y sont jamais parvenus par eux-mêmes : ils n'ont jamais réussi à produire l'englobement des hommes qu'au

³⁵ La liaison entre la géographie grecque et l'originalité de l'expérience grecque a souvent été mise en avant. Voir par exemple, Roger Dion, *Aspects politiques de la géographie antique*, Collection d'études anciennes (Paris : Les Belles Lettres, 1977), et également, dans J. P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne : Tome 2, L'espace et le temps* (Seuil, 1990), le chapitre VII (J. P. Vernant), « Espace et organisation politique en Grèce ancienne », qui met en avant l'étonnante volonté de géométrisation des grecs sur le seul espace sur lequel ils ont prise : non l'espace du monde grec, mais celui de la cité. Il faut enfin reconnaître notre dette envers R. Aron. Voir *Paix et guerre entre les nations*, chapitre VII, « De l'espace », où l'auteur propose que l'étude des deux moments que sont la paix et la guerre, et de manière générale, l'étude de la politique, doivent toujours se faire en lien avec ce qu'il appelle la géographie humaine, soit l'étude des relations entre le milieu et les collectivités humaines, l'adaptation des collectivités au milieu. Ce que nous avons tâché d'entreprendre s'agissant du monde grec.

³⁶ Jusque dans les langues modernes, « île » et « isolement » continuent de résonner l'un avec l'autre. Voir Christy Constantakopoulou, *The dance of the islands : insularity, networks, the Athenian empire, and the Aegean world*, The Oxford classical monograph series (Oxford : Oxford University Press, 2007), notamment le chapitre V « The islands of Athens », dans lequel l'auteur soutient que même une cité qui n'est pas géographiquement une île, comme Athènes, se perçoit comme une île. Voir le paragraphe intitulé : « The Long Walls and Athenian insulation ».

³⁷ Sur l'importance conjointe du Cosmos et de la Polis en tant qu'englobants, voir l'essai intitulé « Nature et histoire dans la conception grecque du cosmos », in K. Papaioannou, *La consécration de l'histoire*, éd. A. Pons (Éditions Champ libre, 1983), pp. 15-50.

niveau de la cité, de la *polis*. Pour eux, l'empire n'est pas une possibilité et cela les place dans une situation exceptionnelle. L'homme grec se situe spontanément dans un espace très morcelé, très divisé, rendant particulièrement délicate la nécessaire unification, le nécessaire englobement, qui est la raison d'être des sociétés hiérarchiques.

Le problème interprétatif : Athènes démocratique, impérialiste et esclavagiste

Avant de creuser le problème de la difficulté grecque à produire l'englobement des hommes, observons qu'une difficulté d'approche de la Grèce antique tient à notre attraction spontanée pour l'expérience de la démocratie athénienne. Cette attraction explique sans doute pourquoi nous sommes facilement troublés lorsqu'on qualifie, à la suite de K. Polanyi, les cités grecques, de cités expansives³⁸, qui n'est qu'une litote pour dire, des cités impérialistes : il nous semble y avoir une contradiction de principe entre cette vocation hiérarchique, impériale, que souligne Polanyi, et les institutions démocratiques dont l'étude nous passionne. Certes, chacun a en tête que la démocratie est une exception de très faible ampleur à l'échelle aussi bien géographique qu'historique du monde grec. Mais cette observation n'est pas de nature à clarifier pour nous la manière dont Athènes démocratique a pu *en même temps* être Athènes hiérarchique ; et plus troublant encore, Athènes n'a jamais eu de vocation englobante plus forte que dans son moment démocratique. C'est bien, en effet, l'Athènes démocratique qui a transformé la ligue de Délos, originellement ligue défensive contre l'empire Perse, en un empire soumis à son pouvoir³⁹. Si on ajoute à cela que c'est également une cité dans laquelle l'esclavage⁴⁰ est une donnée fondamentale, notre trouble devient

³⁸ Sur la nature expansive de la cité grecque, nous avons déjà eu l'occasion de citer les réflexions d'Aristote sur la naturalité de l'art de la guerre, en tant qu'art d'acquérir. Citons à nouveau l'ouvrage de Constantakopoulou, *The dance of the islands*, dans lequel le chapitre III, pp. 61-89 est consacré à l'empire athénien.

³⁹ Ibid..

⁴⁰ Il existe sur cette matière une littérature considérable. Reconnaissons notre dette envers Jacob Burckhardt, *Histoire de la civilisation grecque. Tome 1*, trad. Frédéric Mugler (Vevey : Ed. de l'Aire, 2002), dans lequel un chapitre de pensée, plutôt que

complet : une cité tout à la fois démocratique, esclavagiste et impérialiste. Mais ce qui constitue un trouble pour le moderne qui cherche une origine à la démocratie moderne dans Athènes, doit à l'inverse constituer pour nous le point de départ d'une toute autre question : et si la démocratie athénienne, plutôt qu'être un sommet de la civilisation antique, était en réalité une aporie du mode hiérarchique de valorisation, la manifestation la plus exemplaire du problème grec ?

Le problème de la Cité

Nous avons proposé plus haut que la nature grecque, une nature très morcelée, crée un obstacle de principe à l'englobement des hommes. C'est en fonction de cet obstacle qu'émerge cette forme spéciale d'englobement, qu'est la cité : elle n'est pas empire, et elle n'est pas domaine. Il faut comprendre cette forme originale d'englobement. Les cités expansives grecques sont des formations à tendance hiérarchique, à tendance englobante, environnées d'autres cités, et de manière plus lointaine, d'empires plus classiques⁴¹. Les cités émergent en tant que forme originale d'englobement des hommes en fonction d'une tentative d'englobement par une autre formation hiérarchique⁴². La cité constituée est une cité hiérarchique, dotée des caractéristiques classiques de la société hiérarchique, soit la présence d'une aristocratie guerrière, maîtresse de domaines où d'autres hommes, exclus de l'espace de la cité — c'est-à-dire, de l'espace *politique* — présentent les fruits de la Nature

d'historiographie, est consacré à la question de l'esclavage dans la cité grecque, c'est-à-dire à sa situation dans la cité (pp. 208-230).

⁴¹ Étant ici question du monde grec, on pense spontanément, comme empire classique, à l'empire antagoniste du monde grec : l'empire perse. Sur les liens entre les deux sociétés, il existe le tome IV de la *Cambridge ancient history*, « Persia, Greece and the western mediterranean ». Voir notamment p. 246 et sq., « The organization and the influence of Persian power in Europe ».

⁴² On sait par exemple qu'Athènes est fondée aux environs de l'an -800 avant J.-C. par le synœcisme de plusieurs villages partiellement préservés par l'invasion des Doriens. Sur la question controversée de la fondation des cités, on peut se référer à une monographie récente : Michaïl V Sakellariou, éd., *The Polis-State : definition and origin*, Meletēmata - Centre de recherches de l'antiquité grecque et romaine (Athènes : Research centre for Greek and Roman antiquity, 1989). Notamment la seconde partie, intitulée « Whence, when and how did the polis-states rise ».

aux maîtres. Il s'agit d'une aristocratie tendue vers la conquête et l'englobement⁴³.

Il nous faut à présent restituer la dynamique d'ensemble des cités grecques de leur fondation à leur unification par la conquête macédonienne au quatrième siècle. Cette dynamique, nous choisissons, fidèle à notre approche globale, de la penser selon le prisme de la valeur, et plus précisément, même par la question du commerce de la valeur. C'est que le commerce, si on l'approche pour ce qu'il est fondamentalement, c'est-à-dire une affaire de transactions de valeur, nous place, mieux que toute autre chose, sur la piste des ambiguïtés grecques.

Un englobement sans englobant

Avec la Grèce, nous voilà face à ce qui nous semble empire, et tout à la fois, nous semble autre qu'empire. Un monde qui se veut empire, mais qui n'y parvient pas. La Grèce nous semble empire car nous avons bien à faire à un monde qui se considère bel et bien comme grec, par séparation d'avec les formations hiérarchiques massives alentour. Les guerres médiques sont là pour nous rappeler combien ce monde grec sait qu'il forme un monde. Il se sait former, dans son ensemble, un englobant. Si bien que les grecs de toutes les cités ont en commun d'être englobé par un même panthéon grec, et quoique

⁴³ Sur la tendance guerrière de l'aristocratie grecque, voir notamment J.-P. Vernant, éd., *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Civilisations et sociétés (Paris : École des hautes études en sciences sociales, 1985), la contribution de Francis Vian, « La fonction guerrière dans la mythologie grecque », et celle de Geoffrey S. Kirk, « War and the warrior in the Homeric poems ». Voir aussi l'introduction donnée par John Keegan à Victor Davis Hanson, *Le modèle occidental de la guerre : la bataille d'infanterie dans la Grèce classique*, trad. Alain Billault (Paris : Les Belles Lettres, 2001). Keegan y explique l'originalité de l'approche de V. D. Hanson, qui ne cherche pas seulement à définir et à étalonner les actes de la guerre grecque, mais à montrer que « la guerre grecque était d'une espèce différente de celle qui la précédait, qu'elle était différente non pas simplement du point de vue technique, mais du point de vue de l'*éthos*, et que son *éthos* animait la vie, la culture et la politique grecques ». (p. 10). Il nous semble que cette situation spéciale de la guerre (c'est-à-dire de la « volonté de puissance ») dans le monde grec gagne à être reliée aux difficultés du monde grec à pro-duire son englobement, à se constituer en puissance.

chacune des cités entretienne un rapport spécial avec telle ou telle divinité, l'unité du panthéon est très nette. Autre indice décisif : la langue. C'est dans la même langue, avec les mêmes mots, que chaque homme grec fait la prédication du monde.

Et pourtant cet empire sans empire est tout à fait différent des autres empires : il est un englobement symbolique⁴⁴, mais sans englobant politique : l'unité du monde grec sous le joug d'une cité est l'exception ; sa division est la règle.

Le problème du commerce grec

Cet empire-sans-empire grec, cette unification divisée du monde grec, cet englobement sans englobant, nous permettent de comprendre la situation tout à fait originale du commerce, dans le monde grec. C'est qu'à l'échelle non d'une cité, mais du monde grec, l'ambiguïté entre vocation hiérarchique et impossibilité hiérarchique place le commerce dans une situation extraordinaire au regard de l'expérience hiérarchique classique.

Le commerce grec, en effet, n'est ni tout à fait le commerce pris de part en part dans un système de valeur — comme en Perse, ou en Égypte — ni tout à fait le commerce d'empire à empire réalisé par les peuples marchands. Le premier type de commerce, commerce « intérieur », ne pose pas de problème spécifique au sein d'un empire : il se déploie sur fond d'une unité de valeur qui ne fait pas débat, ses capacités subversives sont nulles : il revient au puissant de faire la prédication de valeur ; il écrit la loi du marché. Le second type de commerce, commerce inter-impérial, s'il est en théorie une impossibilité, est

⁴⁴ C'est bien en effet sur le terrain des croyances, et notamment des croyances religieuses, que l'englobement est réalisé dans le monde grec. Il nous semble que ce n'est pas un hasard si, par exemple, Burckhardt décide d'ouvrir son *Histoire de la civilisation grecque* par une longue section intitulée « Les Grecs et leur mythe ». Burckhardt a toutes les raisons d'opter pour un mythe, au singulier, puisque c'est bien le mythe grec qu'il veut penser. Voir Burckhardt, *Histoire de la civilisation grecque. Tome 1*, pp. 27-78.

une réalité rendue possible par le sas des marchands ; à nouveau, les unités de valeur sont sauvées.

Soit à présent la situation grecque : entre les différentes cités, ou entre les cités et leur colonies⁴⁵, le commerce n'est ni un commerce du premier type, ni un commerce inter-impérial du second type. C'est un autre commerce. L'englobement grec — la conscience d'être grec, la croyance dans le même ordre supérieur, l'ordre des Dieux — ne s'accompagne pas dans la pratique de la production d'un englobement politique. La situation originale du monde grec est d'être monde hiérarchique à part entière, et cependant un monde morcelé, et en cela, contraint par la force des choses à commercer avec d'autres cités, situées les unes vis-à-vis des autres dans un englobement suffisant pour commercer *sans le sas des peuples marchands*, et cependant insuffisamment englobées pour que leurs transposition de valeur soient identiques : on ne mesure pas à Sparte comme on mesure en Ionie⁴⁶.

Pour nous autres, modernes, il va de soi qu'une union est toujours décidée par les différentes parties à l'union : ainsi les Etats-Unis, ou l'Union Européenne, ne voient le jour qu'en fonction du consentement des parties prenantes à l'Union. C'est en fonction de cette habitude qu'il nous semble étrange que les cités grecques n'aient pas été en mesure de se mettre d'accord sur un système commun de poids et de mesures et aussi, à un autre niveau, simplement, de durablement s'unir. Mais ce faisant, nous négligeons que dans la société hiérarchique, l'union n'est pas le fruit du consentement des parties, mais de l'englobement réalisé par la puissance de l'une des parties, qui unit les

⁴⁵ Sur le fait colonial grec, et sa spécificité, voir John Boardman, *The Greeks overseas : their early colonies and trade* (London : Thames and Hudson, 1988). Boardman soutient la thèse que la colonisation commence bien avant l'âge classique, bien avant la crise des cités. Notre thèse semble converger avec ces recherches.

⁴⁶ Sur le commerce grec entre les cités, il existe une référence à laquelle nous devons beaucoup. Il s'agit de la contribution d'Olivier Picard, « Monnaies et législateurs », dans Brulé et Oulhen, *Esclavage, guerre, économie en Grèce ancienne*. O. Picard y explicite le lien, dans le monde grec, entre monnaie et loi, entre *nomos* et *numisma*. L'écriture de la Valeur concerne la loi, la monnaie, et de manière générale, toute transposition de la Valeur, en valeurs.

autres non pas autour d'elles, mais en elle : dans le monde hiérarchique, il n'est pas d'union sans domination. On y unit en englobant. La seule manière pour que Sparte et Athènes aient le même système de valeur, c'est que Sparte conquière Athènes.

Du point de vue du commerce des valeurs, les cités grecques sont donc à la fois trop unies pour être séparées, et trop séparées pour être unies. Une société qui aurait la certitude d'un englobement de niveau supérieur — l'englobement de l'ordre des Dieux — sans toutefois jamais parvenir à opérer l'englobement de niveau inférieur — l'englobement de tous les hommes grecs. Nous retrouvons ici, mais par un autre chemin, la thèse de J.-P. Vernant, pour qui toute l'originalité Grecque part de l'originalité de l'expérience grecque de la cité⁴⁷. En effet, toute la spécificité grecque est l'existence d'un *vide* de l'englobement entre d'un côté un englobant supérieur indéniable, celui des Dieux, celui de la langue, et de l'autre un englobant inférieur évident, celui de la Cité. Le problème grec est celui d'une société hiérarchique, qui possiblement à cause de la morphologie problématique de son englobant naturel, est dans l'impossibilité pratique de réaliser l'englobement que nous sommes tentés spontanément d'appeler l'englobement politique. Il y a invention de la politique en Grèce parce qu'un problème d'englobement des hommes s'y est posé. L'invention de la politique est une invention grecque car elle société pour laquelle la dimension politique est celle qui fait problème⁴⁸.

⁴⁷ Nous nous référons bien entendu à l'article initialement paru dans les *Annales ESC* en 1965, et repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs* (Maspero, 1974), et dans Vernant et Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne* : « Espace et organisation politique en Grèce ancienne ». J. P. Vernant y montre combien la spécificité de la Polis, sa géométrie, doit être liée à la difficulté territoriale du monde grec : selon lui, « l'élaboration d'un espace abstrait », qu'est la Polis, est à relier à l'impossibilité d'englober un espace concret. L'abstraction est une arme contre les difficultés bien concrètes du monde grec.

⁴⁸ Ainsi d'après nous, il n'y a pas vraiment de « miracle grec ». Il y a une société, qui empêchée de produire un englobement concret, opte pour la voie abstraite. Voir J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Mythes et religions (Paris : Presses universitaires de France, 1969), notamment le chapitre VII, « Du mythe à la raison », pp. 371-410 ; Pierre Vidal-Naquet, *Le chasseur noir : formes de pensée et*

Tout empire est susceptible d'être conquis, et de ce point de vue, l'instabilité hiérarchique est la règle. Mais la Grèce va plus loin : l'instabilité ne prend pas uniquement son sens en fonction des autres sociétés hiérarchiques environnantes, mais aussi à l'intérieur d'elle-même. La société grecque est une société hiérarchique troublée, car on s'y situe dans une zone intermédiaire entre l'antagonisme pur de valeur qui règne entre deux empires, et l'unité de valeur qui règne habituellement à l'intérieur d'une société hiérarchique. Le monde grec est à la fois tendanciellement en marche vers l'unification, vers l'englobement, et cependant toujours éclaté, divisé en une pluralité de cités. Cette complexité ne cède qu'au moment où une puissance hiérarchique voisine, l'empire macédonien, réalise depuis l'extérieur, l'englobement autrement impossible du monde grec. Mais alors, c'en est fini de la *tension* qui présidait à l'émergence de ces formes que furent la logique, la politique, et philosophie grecques. Nous voilà, possiblement, au seuil d'une proposition sur la dynamique grecque à l'époque classique.

§ 29. La politique en tant que problème

Dynamiques de la déstabilisation

Revenons plus directement à la question du commerce. Le monde grec, monde morcelé, monde divisé, est fait de milieux naturels très divers, en fonction des côtes, des reliefs, des expositions. En langage moderne on dirait volontiers qu'il y existe des différentiels de rendements agricoles entre les différentes cités. En langue hiérarchique : la force spécifique à la Nature, c'est-à-dire la *croissance*, n'est pas pareille ici et là. Certaines terres, et donc certaines cités, sont en situation de pro-duire beaucoup de signes de la Valeur, quand d'autres se situent à la limite de leurs possibilités, et encouragent la fondation de colonies.

formes de société dans le monde grec (Paris : La Découverte, 2004), notamment « La raison grecque et la cité », pp. 319-334.

Or voici que ce monde se sentant grec, d'une cité à l'autre, les fruits de la nature y circulent sans qu'il soit besoin d'un peuple marchand, sans qu'il soit besoin d'un sas. Et c'est donc subtilement que l'arrivée de denrées dans une cité a des conséquences déstabilisatrices sur la hiérarchie et le système de la Valeur de la cité : cette arrivée a pour conséquence de plonger une partie de la population des cités dans des difficultés⁴⁹. C'est un point qu'il faut expliquer.

En principe, le commerce inter-impérial est intermédié par des peuples marchands qui rendent possible le passage d'un bien d'un système de valeur à un autre. Rien de semblable, cependant, dans le monde grec, où le commerce est un commerce entre les grecs. Le commerce à l'intérieur du monde grec a des effets déstabilisateurs sur l'ordre de la société : certains hommes libres sont dans une situation où la valeur des choses qu'ils doivent à la croissance de la nature, au sein du domaine, n'est pas reconnue à l'échelle de la cité, à cause de l'arrivée de valeurs par les circuits du commerce grec. En cas de différence défavorable de rendement, ces « valeurs » sont en effet décrédibilisées par les valeurs présentées via le commerce venant d'autres cités. Le sas de sécurité marchand n'est pas là pour sauver les apparences. La reconnaissance de valeur, l'autorité des maîtres est dès lors fragilisée : plus rien ne vient l'attester, puisque les signes de valeur pro-duits dans leur domaine se révèlent ne faire signe vers aucune valeur, une fois situés dans l'englobant supérieur de la cité. Pire : les dettes que ces « mauvaises affaires » placent les maîtres dans un rapport de valeur inversé — la dette — où ils sont désormais redevables de

⁴⁹ Outre le rôle éminemment déstabilisateur du commerce, présenté par Aristote, il existe un grand nombre de monographies sur le lien entre le commerce et la crise des cités. Nous avons tiré profit de la lecture d'un article récent : Raymond Descat, "L'Économie antique et la cité grecque. Un modèle en question," *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 50, no. 5 (1995): 961-989. Voir notamment, pp. 971 et sq., les développements consacrés à cette notion absolument étrangère aux empires classiques, mais possible seulement dans la Polis : une politique d'importation. La spécificité de la situation du commerce de la valeur, en Grèce, se lit fort bien dans cet impossible théorique, pour une société hiérarchique, que serait une politique d'importation. Politique d'importation, c'est-à-dire que ce qui d'un côté est l'englobant de principe, la cité, a une conscience explicite du commerce de valeur qui la relie à ce qu'elle n'englobe pas.

valeur ; la dette implique en effet avec l'opération inverse de l'autorité (qui est reconnaissance de valeur) : la reconnaissance de dette. C'est dans ce sens que l'énigmatique institution antique de l'esclavage pour dettes devient intelligible⁵⁰ : elle est en tout point cohérente, dans un mode de valorisation hiérarchique.

La société des cités grecques est constamment en proie à une déstabilisation où le commerce, qui est une activité basse puisqu'elle ne met en jeu aucune puissance, aucune force (contrairement à la culture, qui elle est toute fondée sur la croissance) donne à des hommes qui n'appartiennent pas aux couches aristocratiques toutes les apparences de la proximité à la Valeur, tandis qu'il précipite certains aristocrates dans l'indigence et l'indignité⁵¹. Deux siècles après l'ouverture de cette crise entre les cités, lorsqu'Aristote écrit sur les deux chrématistiques⁵², il continue de dénier à la seconde chrématistique toute aptitude à entretenir un rapport avec la Nature : il y a la chrématistique naturelle, celle qui se joue dans le domaine du maître, qui met en jeu la croissance, et la chrématistique commerciale, ou artificielle, où il y a accumulation de monnaie sans proximité aucune avec la Valeur, « pur jeu d'écriture », c'est-à-dire pur jeu de transposition de la Valeur. Une activité au plus fort sens du terme, contre-nature, puisqu'elle a pour effet de mettre en doute la croissance, la *phusis*, en jeu dans la chrématistique naturelle. Deux siècles après la crise des cités grecques, à Athènes, nous voyons ainsi que la possibilité déstabilisatrice est toujours-là. Mais sans aller jusqu'à l'époque d'Aristote, la situation grecque du commerce nous met sur la voie des crises politiques qui vont toucher en série toutes les cités grecques. Il s'agit de crises

⁵⁰ Sur l'étonnante institution antique de l'esclavage pour dettes, qui semble symétrique de l'exemption d'impôt accordés à certains guerriers (les deux sont reconnaissances de valeur), voir l'article récent d'Alain Testart, "Importance et signification de l'esclavage pour dettes," *Revue française de sociologie* 41, no. 4 (Décembre 2000): 609-641.

⁵¹ Voir Ellen Meiksins Wood, *Peasant-citizen and slave : the foundations of Athenian democracy* (London : Verso, 1989), pp. 89-97 « Kings and Landlords, Subjects and Citizens : From the Fall of the Mycenaean Kingdoms to the reforms of Solon », et pp. 120 « The dynamique contradictions of the peasant regime ».

⁵² *La Politique*, I-8, 1256-a.

du fondement agraire et domanial de l'aristocratie : le commerce inter-cités déstabilise les hiérarchies en place dans la cité. Il est possible de soutenir que dans la *polis* grecque, c'est par le commerce que le scandale arrive. L'invention de la « politique » en Grèce ne peut pas se comprendre en l'absence de la crise des cités, liée elle-même au commerce des valeurs.

Naissance de la politique en Grèce

Il nous semble en effet que l'invention de la politique dans les cités grecques prend un sens renouvelé si on la situe dans le cadre de la crise de valorisation permanente, qui est la normalité du monde grec. En principe, en effet, il n'y a pas dans un empire, de problème « politique » à la grecque : l'empire est là, il conquiert — il pro-duit l'englobement — et il échange à la marge, via des sas intermédiaires marchands. A l'intérieur, toutes les valeurs sont le reflet hiérarchisé d'une seule transposition de la Valeur. Ni le système ni l'unité de valeur ne sont jamais troublés : soit cette unification se renforce avec la victoire, soit elle se réduit avec la défaite. Dans un empire il n'y a pas en principe d'ambivalence : ceux qui sont autorisés à pro-duire l'englobement sont ceux qui ont déjà fait la preuve de leur proximité à la Valeur, et toute conquête supplémentaire vient renforcer la division de la société entre ceux fondés à commander, et les autres.

Il faut la situation originale du monde grec pour qu'apparaisse une crise de valorisation à l'intérieur de la société hiérarchique. Le commerce entre les cités grecques a pour effet de dérégler toujours le système de valeur : il place certains hommes qui n'entretiennent aucun rapport avec la puissance, qui ne sont si conquérants, ni des maîtres de domaine, en situation de se voir présenter de grandes quantités de signe de la Valeur, et place des aristocrates dans la pire situation possible, celle de la dette, où leur rapport à la Valeur s'inverse (plutôt que de se la voir présentée, il leur revient de la présenter à d'autres). Aussi croyons-nous que la crise des cités, crise politique, est posée par le dérèglement permanent du système de valeur de chaque cité.

Si ce schéma de la crise politique est commune aux cités grecques, on sait que chacune élaborera une solution propre : partout, la déstabilisation amenée par le commerce inter-cités appelle l'invention de nouvelles transpositions de la Valeur : de nouvelles lois, capable de rétablir l'ordre et la hiérarchie des valeurs⁵³. L'entrée en crise du monde grec correspond au moment où dans la cité les reconnaissances de valeur des uns et des autres ne font plus système, ne font plus hiérarchie, à cause du trouble introduit par le commerce inter-cités : le conflit de valeur est une invention grecque.

À Athènes par exemple, en début de crise, il existe trois groupes. Les premiers sont les grandes familles aristocratiques, et demeurent à la tête de la cité. Les seconds sont les autres propriétaires fonciers, dont la situation est rendue critique par le commerce. Les troisièmes sont les artisans. Le désaccord sur les valeurs menace l'unité de la cité car elle sape sa hiérarchie : guerres, « chutes de régime », répression, réductions ou baisses d'impôts ne permettent pas de rétablir l'unité. On sait que la résolution de la crise des cités grecques passe par deux voies. Il y a la modalité tyrannique, c'est-à-dire l'accession au pouvoir d'un membre des nouvelles classes enrichies, comme Pisistrate à Athènes, vécue comme une usurpation par les Eupatrides, qui considèrent que les « despotes » ne sont pas fondés à exercer le pouvoir, à transposer la Valeur, car leur proximité à la Valeur est artificielle. Ainsi, la solution tyrannique ne résout la crise de valeur qu'en surface. En profondeur, la crise continue : l'autorité n'est pas reconnue aux despotes. Le despote est en situation de pouvoir, mais son pouvoir tourne rapidement à vide, car il est sans

⁵³ Dans la société hiérarchique en effet, les différents niveaux de reconnaissance de valeur permettent à chacun de se trouver pris dans un réseau qui détermine une place dans la société, en fonction de celui auquel il reconnaît une plus grande proximité à la Valeur, et ceux qui font de même envers lui. Cette hiérarchie fonctionne par étagements : la distinction primitive entre le premier maître et le premier esclave a trouvé à se sophistiquer, sans perdre rien de sa logique d'englobements successifs, jusqu'à la séparation entre l'ordre humain, et l'ordre des dieux, et finalement l'ordre cosmique, de la Nature. Sur ce point, voir notamment Papaioannou, *La consécration de l'histoire*, p. 24, « Situation du monde humain par rapport au Cosmos ».

reconnaissance de valeur⁵⁴. La transposition de la Valeur ne peut être *écrite* que par un homme dont la proximité à la Valeur ne fait pas de doute. C'est ainsi que, finalement, ici et là, c'est par des législateurs que les crises de valorisation trouvent à se résoudre. Le législateur, le nomothète, est celui qui établit de nouvelles normes, qui pro-duit une nouvelle transposition de la Valeur, et qui parvient à obtenir la reconnaissance de cette pro-duction. Dans ces sorties de crise politique, deux cités présentent un intérêt particulier.

Sparte ou la radicalité

Evoquons pour commencer la situation de Sparte⁵⁵. Le commerce inter-cités a pour effet de fragiliser la hiérarchie entre les hommes. Certains maîtres de domaines se trouvent en situation de dette. La voie choisie par Lycurgue, nomothète de Sparte, est radicale : elle consiste à abandonner tout à fait le commerce : Sparte sera la cité guerrière par excellence, où aucun maître ne participe plus désormais à l'activité du domaine. La cité, en tant qu'englobant, se substitue à la multiplicité des englobants (les domaines). Dans les cités grecques d'avant la crise, le maître est à la fois combattant et maître d'un domaine. A Sparte, il délaisse la gestion de son domaine, demeure propriétaire, et exige reconnaissance de sa valeur par les hilotes qui travaillent sur ses terres et pour leur part, ne sont pas fondés à combattre.

La constitution de Sparte résout le problème posé par le commerce en l'interdisant ; elle résout les problèmes d'englobant en instituant un « englobant global » des guerriers sur les hilotes, et parallèlement, un égal éloignement à la Valeur parmi les hilotes, et une égale proximité à la Valeur de

⁵⁴ Sur les épisode tyranniques des cités grecques, voir D.M. Lewis, « The tyranny of Pisistratidae », in *The Cambridge ancient history, Tome IV*, pp. 287-302, qui insiste notamment sur le problème de « valeur » posé par la tyrannie, qu'il lit à travers la volonté incessante des tyrans de mobiliser l'innovation grecque de la frappe de la monnaie.

⁵⁵ Outre les travaux plus spécifiques cités ci-dessous, deux références générales ont été sollicitées pour cette partie : Edmond Lévy, *Sparte : histoire politique et sociale jusqu'à la conquête romaine* (Paris : Ed. du Seuil, 2003) ; et Paul A Cartledge, *Spartan reflections* (Berkeley : University of California press, 2003).

tous les guerriers. La solution spartiate a une rigueur logique implacable. Elle vient résoudre le problème hiérarchique de la cité en limitant les englobants à deux seulement, à l'intérieur desquels chacun se tient dans la même proximité à la Valeur. Entre les combattants est reconnue le principe de l'égalité de valeur, qui implique la distribution des terres sur un pied d'égalité.

Le tableau ne serait pas complet si l'on excluait que la constitution de Sparte est toute entière orientée vers la résolution autarcique du conflit de valorisation : le nomothète décrète la cessation du cours de la monnaie d'or et d'argent et les remplace par de lourds lingots de fer⁵⁶. L'autarcie est instituée ; les arts jugés inutiles — c'est-à-dire, en langage aristotélicien, la seconde chrématistique — font l'objet d'un bannissement. Le bannissement de tout commerce vient empêcher la déstabilisation potentielle de la hiérarchie de la société. Les repas en commun, le régime frugal, l'éducation obligatoire : tout concourt à l'absence de conflit hiérarchique dans la société. On comprend aussi pourquoi dans ces conditions, les hilotes ne sont pas assimilables à des esclaves : pour le meilleur et pour le pire, c'est à eux qu'échoit dans la pratique l'« économie ». Les hilotes, contrairement aux esclaves athéniens, sont bel et bien *dans* la société spartiate⁵⁷. Sparte présente ainsi un cas original de radicalisation du mode de valorisation hiérarchique : l'unification de la société y est rendue permise par l'existence d'un englobement global d'un groupe par l'autre. A partir de ce moment, Sparte devient une cité vouée à la puissance, le plus naturel des arts d'acquérir.

⁵⁶ Lingots trempés au vinaigre afin d'en augmenter le cassant et d'en diminuer la malléabilité. On trouve une analyse de la crise « commerciale » de Sparte et des réformes qui s'efforcèrent d'y répondre dans Lévy, *Sparte*, chapitre II, « L'organisation sociale ».

⁵⁷ Sur cette question très controversée du statut des hilotes dans la société spartiate, outre le chapitre III, « The peculiar position of Sparta in the development of the Greek city-state », in Cartledge, *Spartan reflections*, nous avons tiré le plus grand profit de l'article de Jean Ducat, « Le mépris des Hilotes, » *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 29, no. 6 (1974): 1451-1464. C'est parce qu'ils appartiennent à la cité que les hilotes peuvent faire à Sparte, l'objet d'un mépris. Des esclaves, exclus de la cité, ne seraient pas « méprisés ».

§ 30. *L'impasse de la démocratie des anciens*

Précarisation de la hiérarchie

Athènes, pour qui se pose le même problème que Sparte, imagine une solution inverse : plutôt que rigidifier une fois pour toutes la hiérarchie au sein de la société, Athènes va jusqu'au bout de la déstabilisation, au bout de l'impossibilité hiérarchique grecque. D'un côté Sparte, qui face à la difficulté de hiérarchisation, interdit ce qui fait problème, c'est-à-dire, notamment, le commerce, et simplifie autant que rigidifie les englobements. Athènes à l'inverse, répond à la déstabilisation par une autre déstabilisation, solution ambitieuse de soigner le mal par le mal. Solution qui peut sembler géniale aux modernes, mais qui peut aussi être regardée du point de vue hiérarchique comme une impasse.

Soyons plus précis : Athènes s'efforce de prendre acte du désordre hiérarchique produit par le commerce : les trois groupes sociaux préexistants au sein de la cité étant en désaccord sur la hiérarchie de la Valeur, la constitution d'Athènes instaura quatre « classes » fondées sur la « fortune », c'est-à-dire sur une mesure de la proximité à la Valeur des citoyens. Il s'agit d'une première historique : pour la première fois, à l'échelle d'une société hiérarchique, on voit dans la détention de signes monétaires une marque convaincante de proximité à la Valeur, et on voit en elle une *preuve* de proximité à la Valeur. Partout ailleurs, l'argent est *causé* par la proximité à la Valeur, dont la preuve est faite par cette puissance spécifique qu'est la capacité à englober les hommes. L'exception athénienne consiste à renverser la charge de la preuve. Dans les autres expériences que nous connaissons, la monnaie — la fortune au sens moderne — est toujours une répercussion de la Fortune — au sens ancien. A Athènes, l'insoluble conflit sur la Fortune des uns et des autres a mené à faire de la fortune la preuve et non plus la conséquence de la Fortune. Il y a là une inversion des termes du problème, qui est de grande importance. Avant Athènes, la proximité à la Valeur était le *télos* de la

fortune : c'est-à-dire ce *par quoi* la fortune vient à certains hommes. A Athènes, la fortune devient la preuve de la proximité à la Valeur.

Il est clair que d'un certain point de vue, cette solution dispose d'une certaine efficacité : car mesurer les fortunes monétaires des uns et des autres ne pose pas de problème, et permet donc de mettre en place une hiérarchie sans équivoque. Et cependant, c'est une voie risquée car les fortunes dans la cité changent en permanence — contrairement à la proximité à la Valeur fondée sur l'englobement, sur la conquête, qui dispose pour elle, par le jeu de la religion et de l'autorité, de certains stabilisateurs symboliques. Le problème de la hiérarchie par les fortunes est qu'elle ne produit de hiérarchie que provisoire : tôt ou tard, les fortunes monétaires des uns et des autres se modifient, et modifient la hiérarchie. À Sparte, il y a suffi de Lycurgue. Athènes en revanche a vu se succéder les nomothètes : les réformes de Solon, Clisthène, ou Périclès s'efforcent de résoudre un conflit continué de reconnaissance de valeur⁵⁸. En effet, la hiérarchisation de la cité en fonction de la fortune monétaire n'a pas d'autre choix que de coexister avec la nécessité de la guerre : Athènes, cité hiérarchique, est toujours impliquée dans des guerres contre d'autres empires — l'empire Perse notamment — sous la menace desquels se situe le monde grec des cités. Pour le dire simplement : c'est dans un contexte par ailleurs saturé de rapports de force, de jeux de puissance, qu'Athènes fait la tentative de son alternative de hiérarchisation interne.

Face à la menace Perse, le monde grec est amené à modifier son système de combat, étant donnée la différence de puissance. On passe progressivement d'une guerre fondée sur les chevaliers, appartenant aux classes fortunées, à la guerre fondée sur les hoplites, appartenant plus largement aux classes moyennes, et puis, à la guerre caractéristique des guerres médiques, fondée sur

⁵⁸ Cette mention des nomothètes athéniens est l'occasion de reconnaître notre dette envers l'ouvrage de Pierre Vidal-Naquet et Pierre Lévêque, *Clisthène l'Athénien: Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VIe siècle à la mort de Platon* (Les Belles lettres, 1964).

des trières où l'égalité de l'équipage dans le combat est totale⁵⁹. Cette modification des techniques de guerre, en direction d'une uniformisation du combattant, qui est rendue absolument nécessaire par la pression des empires avoisinants le monde grec, a pour conséquence d'altérer sans cesse la hiérarchie de fortune mise en place par les différentes réformes. C'est là que se révèle l'impasse athénienne : d'un côté, il est clair que la fortune permet de mesurer la proximité des hommes à la Valeur, pour peu qu'on veuille bien inverser le sens de la cause (la fortune cause de la proximité à la Valeur, non plus la proximité à la Valeur cause de la fortune). Mais d'un autre côté, cette inversion est véritablement contre-nature, dans un mode hiérarchique de valorisation. Il faut préciser ce point.

La société hiérarchique, nous l'avons vu, se déploie en référence au schème de l'englobant. C'est par leur aptitude à l'englobement, à la puissance, qui s'éprouve spécialement au combat, que les hommes font la preuve de leur proximité à la Valeur. Une fois cet englobement réalisé, une fois faite la preuve de la puissance, alors les hiérarques se voient reconnaître une certaine proximité à la valeur, par la présentation des signes de la valeur par les hommes subjugués. La fortune (au sens moderne, la richesse) est toujours causée par la Fortune (au sens de : proximité à la Valeur). Telle est la cohérence du mode hiérarchique.

Or Athènes opte peu à peu pour l'inversion de ce mode de valorisation : la richesse était en principe causée par la Valeur ; désormais la Valeur est causée — et prouvée — par la richesse, la fortune. Cela a des vertus pour la mesure de la hiérarchie, mais l'impasse surgit inexorablement lorsque la cité se

⁵⁹ Sur les influences réciproques des techniques militaires et de l'ordre des cités, voir Claude Mossé, *Guerres et sociétés dans les mondes grecs : de 490 à 322 av. J.-C.*, Vuibert. (Paris, 1999). Sur la nouveauté apportée par les trières dans le statut des hommes, voir John Sinclair Morrison, John F Coates, et Boris N Rankov, *The athenian trireme : the history and reconstruction of an ancient Greek warship* (Cambridge : Cambridge University Press, 2000), et spécialement le chapitre VII, « The men » (c'est-à-dire, l'équipage).

trouve mêlée au combat. Car dans le combat, les logiques hiérarchiques habituelles se reconstituent : la capacité à englober est causée par la Valeur.

Ainsi la sollicitation toujours plus large des classes moyennes pour les activités de guerre appelle sans cesse de nouvelles réformes. Il existe en effet une tension insoluble, entre le jeu de la fortune (où la richesse cause la Valeur), et le jeu de la guerre (où la Valeur se prouve au combat). Une tension qui n'existe nulle part ailleurs qu'à Athènes. Partout ailleurs, la proximité à Valeur, prouvée au combat, cause dans un second temps l'enrichissement⁶⁰.

C'est ainsi que la période qui préside à la démocratisation d'Athènes nous montre une cité plus que jamais en crise : Athènes maintient la différence de Valeur entre les ordres en les fondant sur la fortune, et cependant, au combat, chaque guerrier, dans la trière, se trouve embarqué dans un combat où tous font preuve d'une égale proximité à la Valeur : puisque qu'étant dans la même position objective, ils sont tous dans une égale aptitude à la puissance. Tant que l'art de la guerre était fondé sur la chevalerie, il revenait à ceux qui avaient fait la preuve de leur proximité à la Valeur de combattre, et la

⁶⁰ Nous retrouvons une fois de plus la raison de la spécificité grecque, qui est la difficulté à maintenir le lien univoque, de Fortune à fortune (richesse) — autrement dit, de puissance vers richesse. Hannah Arendt a souligné cette spécificité grecque (qu'elle voyait cependant plus comme une exigence, que comme la solution apportée à une tension, à une difficulté). À propos des épisodes tyranniques des cités grecques, elle écrit ainsi : « En Grèce, tous les tyrans eurent l'ambition, toujours déçue, de décourager les citoyens de s'occuper des affaires publiques et de perdre leur temps dans l'*agoreuein* et le *politeuesthai* improductifs : ils auraient voulu transformer l'*agora* en un assemblage de boutiques comparable aux bazars du despotisme oriental », Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne* (Pocket, 2002), chapitre IV, « L'œuvre », p. 214. Il nous semble que la question laissée en suspens par cette observation est la suivante : comment rendre compte que dans aucune cité grecque, la hiérarchie implacable qu'on trouve dans les empires classiques, ceux du despotisme oriental, ait échoué à s'installer ? Il nous semble que la réponse se trouve dans ces difficultés du « commerce des valeurs », propres au monde grec, monde sujet à une difficulté spécifique d'englobement. D'ailleurs, dès lors que l'englobement du monde grec fut réalisé de l'extérieur, par les Macédoniens, la spécificité grecque du « commerce » disparut. Sur ce point, voir Georges Le Rider, *Alexandre le Grand : monnaie, finances et politique* (Paris : Presses universitaires de France, 2003), qui approfondit la question du projet de « monnaie impériale », par Alexandre conquérant.

hiérarchie de la cité disposait d'une certaine inertie. Seuls les valeureux pouvaient combattre, mais puisque seuls les riches pouvaient s'équiper, matériellement, pour le combat, alors les riches et les valeureux se confondaient finalement.

Mais sous la pression perse, l'innovation militaire athénienne⁶¹ fut à la fois la source de son aptitude à résister aux formations hiérarchiques qui voulurent conquérir le monde grec, et la source de son instabilité politique permanente. La redéfinition du système de valeur par Solon, rendue nécessaire par la crise de valeur liée au commerce, en fonction de classes censitaires, n'a de sens que dans la mesure où les techniques de la guerre ne se modifient pas et où la cité vit dans l'*isolement*. Si les techniques militaires ne changent pas, la classe la plus riche est aussi par construction la plus valeureuse, dans la mesure où elle est en mesure de s'équiper du matériel nécessaire au combat le plus efficace. Les innovations militaires athéniennes, notamment l'introduction des trières lors des guerres médiques, ont pour effet de conduire les réformes des nomothètes vers une impasse : tout à coup les combattants pauvres des trières sont fondés de retour après le combat à réclamer une certaine reconnaissance de valeur dans la mesure où ils font montre d'une égale valeur au combat. La reconnaissance censitaire de la proximité à la Valeur ne peut tenir dans ces conditions. La déstabilisation connaît une brusque accélération.

Démocratie et corruption de la hiérarchie

Nous commençons à discerner, d'une manière nouvelle, ce qui sépare la forme moderne de la démocratie, de son précédent athénien. Ce qui intéresse l'esprit moderne dans la démocratie athénienne, au-delà de l'esclave, en deçà de l'empire, ne se situe pas à proprement parler dans la démocratie, forme éminemment instable dont l'origine est à chercher dans les tensions sociales

⁶¹ Il a fallu attendre la reconstruction, à la fin du XXe siècle, d'une trière, pour que l'on prenne la mesure de l'innovation militaire et sociale, impliquée par elle, à Athènes. Sur ce point, voir Morrison, Coates, et Rankov, *The athenian trireme*. On doit la reconstruction à J. S. Morrison, historien et à l'architecte naval John F. Coates.

nées de l'équivoque hiérarchique grec. Ce qui intéresse l'esprit moderne est le mouvement : la démocratisation de la cité athénienne, processus qui a mené à la participation politique théorique de l'ensemble des citoyens athéniens, l'égalisation progressive de la valeur reconnue à tous les citoyens. Cette égalisation a un sens pour nous, et la suite de cette étude s'efforcera de comprendre, pourquoi. Mais il faut comprendre que pour une société hiérarchique, l'égalisation est une impasse : la société hiérarchique n'est unie, et ordonnée, que dans l'exacte mesure où elle est inégalitaire, c'est-à-dire constituée selon des niveaux consécutifs d'englobement, de hiérarchie. C'est avec ce regard qu'il faut considérer Athènes : l'égalisation qui se produit dans une société hiérarchique ne saurait être qu'une impasse car elle entre de plein fouet avec le principe hiérarchique. Rien de tel, par exemple, à Sparte, où l'égalité entre les combattants s'accompagnera toujours de domination du groupe des combattants sur d'autres — les hilotes, qui répétons le, ne sont pas comme les esclaves à Athènes, en dehors de l'ordre de la cité.

L'impasse athénienne se dit dans le mot que nous chérissons : démocratie, le pouvoir du peuple. Étudions ce mot. Comme nous l'avons proposé dans le précédent chapitre, l'aptitude à écrire la loi, dans une société hiérarchique, ne peut être que l'aptitude d'un petit nombre, se tenant dans la proximité de la Valeur, à pro-duire pour le grand nombre une transposition de la Valeur : la loi des hommes. La structure du pouvoir hiérarchique repose sur la distinction entre le petit nombre, qui sait, et le grand nombre, qui suit ; et si chacun sait, alors personne ne suit.

Si en commençant cette analyse on observait qu'Athènes démocratique est aussi Athènes dans son plus fort moment impérial, nous comprenons à présent que c'est justement en fonction de la donnée hiérarchique, et guerrière, que se produit l'égalisation politique de la cité. La démocratie ne prend son sens que rapportée à l'action de guerre : les contraintes imposées au petit empire grec par les formations hiérarchiques voisines le conduisent à imaginer de nouvelles solutions militaires, dans lesquelles la valeur au combat n'est plus

le fait que d'une aristocratie, mais revient à tous. L'*isonomie* trouve sa source dans le combat, dans la démonstration au combat de l'égale distinction des citoyens, qui rend indispensable une réforme politique de la cité. La démocratisation athénienne est une démocratisation sous contrainte, une démocratisation à marche forcée.

On est parfois étonné que les penseurs politiques grecs soient défavorables à la démocratie. Et cependant, si l'on y réfléchit, la démocratisation a pour effet dans un monde de part en part hiérarchique, de mener la cité à une impasse car elle rend absolument impossible l'exercice du pouvoir. C'est ainsi qu'il faut comprendre le siècle de Périclès : ce n'est que lorsque la cité, sous la pression de la virtualité d'un englobement hétéronome renoue avec le fonctionnement hiérarchique que la cité trouve à s'ordonner. La cité démocratique Athénienne ne réussit à fonctionner que lorsqu'elle place à sa tête pour les besoins du combat un stratège : autrement dit, elle est une démocratie qui ne sait fonctionner que lorsque l'urgence de la menace lui donne la possibilité de suspendre les règles de la démocratie. Notre admiration pour le siècle de Périclès se recouvre d'un voile : la démocratie athénienne ne fonctionne que lorsqu'elle est dotée d'un homme pour la dominer ; dans le mode hiérarchique de valorisation, la démocratie est une aporie : le pouvoir à tous les citoyens est une formule contraire au mode hiérarchique, où le pouvoir ne saurait être qu'une aptitude reconnue à certains qui se tiennent plus proches que les autres, de la Valeur.

La société grecque présente donc dans son ensemble une situation originale de reconnaissance de la valeur. Si l'on s'appuie sur la tripartition proposée dans le précédent chapitre entre puissance, autorité et pouvoir, on pourrait dire que les grecs ont un problème de puissance — ils ne parviennent pas à englober leur société, la pluralité des cités est pérenne. Ce problème de puissance, ouvre la voie à un commerce des valeurs, tout à fait original, à l'échelle de la Méditerranée : non pas le commerce très étanche entre deux empires, assuré par le sas d'un peuple marchand, et non pas le commerce très

normé à l'intérieur d'un empire, normalisé par une hiérarchie de valeurs bien nette. Cette situation originale du commerce des valeurs en Grèce (qui ne concerne pas que l'économie, mais bien le commerce de toutes les valeurs) a pour effet de rendre particulièrement difficile le moment de l'autorité, second moment politique après celui de la puissance. Mal englobée, la société grecque peine à mettre en ordre la valeur des uns et des autres. À ce problème sur l'autorité, on peut envisager de donner deux réponses. La première réponse, imaginée par Sparte, consiste à rigidifier une fois pour toutes la hiérarchie dans la société, à la simplifier au maximum, et à interdire tout commerce de valeurs. Ainsi la société est durablement en ordre, et les conflits d'autorité sont évacués.

La deuxième réponse, imaginée par Athènes, consiste à prendre acte du défi posé par le commerce des valeurs dans le monde grec, et à assumer la fluctuation des statuts des uns et des autres. Un choix qui se révèle aporétique au moment où, sous la pression des ennemis environnants, l'art militaire est amené à se modifier dans le sens d'une égalité de plus en plus forte au combat. Dans une cité habituée à reconnaître la fluctuation de valeurs des uns et des autres, le combat à égalité dans les trières rend irrésistible la participation de tous au pouvoir : il y a une marche vers la démocratie. Mais si tous se tiennent à égale proximité de la Valeur, dans l'expérience de la guerre et de la puissance, alors c'est tout l'ordre de la cité qui est fragilisée. Où situer l'autorité si tous se tiennent dans une égale proximité à la Valeur ? C'est la raison sans doute, pour laquelle à aucun moment la démocratie athénienne ne réussira à fonctionner sans nier dans la pratique ses principes.

Le problème du monde grec est un problème de puissance : une difficulté à produire son propre englobement, au-delà de l'englobement symbolique par l'ordre des dieux. Problème dont découle ensuite l'expérience originale du commerce en Grèce, et aussi, nous le croyons, la crise des cités. Nous ne saurons jamais ce qu'Aristote enseigna exactement à Alexandre ; nous ne saurons jamais ce qu'il dit à son élève sur la *puissance*. Mais à nos yeux, il

n'est pas surprenant que la plus fulgurante entreprise de puissance, d'englobement, du monde antique ait trouvé à s'épanouir sous le magistère du plus important penseur du concept de puissance (*dunamis*). A n'en pas douter, Aristote avait une conscience aiguë du problème de puissance du monde grec, et pas simplement de la puissance en tant que concept philosophique : le concept de puissance, chez Aristote, ne peut être séparé de l'idée de puissance, de force, telle qu'elle se manifeste dans le combat⁶². La *dunamis* signifie l'un, et l'autre, et cela ne doit pas nous surprendre, car c'est par analogie avec cette puissance supérieure de la nature, la *phusis*, la croissance, que toute puissance est pro-duite.

III. Le royaume juif

L'exceptionnalité de l'histoire antique juive

La société grecque nous semble être le lieu d'une difficulté sur la puissance : assez de puissance pour produire l'englobement par la cité, pas assez de puissance pour produire l'englobement que serait un empire grec. La société juive, pour sa part, présente elle aussi un problème quant au premier moment de la politique hiérarchique : le moment de l'englobement, celui de la puissance ; mais pour les juifs, dans l'antiquité, le problème est plus radical que pour les grecs. Les grecs se savent constituer un monde, il se savent englobés par leurs dieux et leur langue, mais peinent à pro-duire pratiquement cet englobement. Il y a une multiplicité de cités, sans véritable hiérarchie, sans véritable englobement des unes sur les autres. Les grecs n'ont pas d'empire,

⁶² Sur ce point, voir Martin Heidegger, *Aristote, Métaphysique Θ 1-3, De l'essence et de la réalité de la force*, trad. Heinrich Hüni (Gallimard, 1991), p. 18-19. Heidegger sous-titre ce commentaire : « De l'essence de la réalité et de la force », et ne cesse de rappeler combien le concept de puissance, chez Aristote, ne peut être séparé de l'idée de la force, telle qu'elle se manifeste dans le combat. Il s'agit selon nous d'une observation de la plus haute importance. La *phusis* est toujours pensée comme le modèle de la force, la croissance, force qui se renouvelle seule, alors que la *dynamis* des hommes est une force qui doit être toujours reconduite.

mais ils ont au moins des cités. L'expérience juive est en cela plus radicale, car c'est l'expérience d'une société hiérarchique qui s'est trouvée dans l'incapacité durable de pro-duire un quelconque englobement. Elle est la société hiérarchique qui semble comme condamnée à être toujours englobée.

Le Royaume juif⁶³ est en effet ce royaume qui n'exista que par intervalles, et qui, le reste du temps, fut asservi, englobé par d'autres formations hiérarchiques. Il est ce royaume dont la fondation est remémorée sous la forme d'un combat entre celui qui a l'apparence de la force, de la puissance, et celui qui a l'apparence de la faiblesse. On sait qui des deux l'emporta⁶⁴. Si Athènes fit le choix d'assumer les fluctuations de la hiérarchie de valeur, Jérusalem ne fut pas en situation de faire le même choix : pour elle, le problème n'est pas celui de la fluctuation de la puissance, mais bien celui de la possibilité d'une disparition, d'un évanouissement de la puissance. Le mythe de David et Goliath est métonymique de l'histoire du peuple juif dans l'antiquité : la séparation durable à toute puissance, et donc à toute Valeur, à toute réalisation pratique d'englobement, ouvrait à la société juive la virtualité d'un parcours unique, qui, au même titre que le parcours grec, est de grande importance dans l'itinéraire historique de la valeur dans cette région du monde.

⁶³ Nous optons pour la locution « royaume juif », contre une certaine tradition historiographique, notamment anglo-saxonne. Notre choix s'explique en fonction de l'intimité que nous situons, entre la « politique » du peuple, et sa religion, la religion juive. Comme souvent dans ce travail quand il est question d'histoire antique, nous avons tiré profit de la consultation de la *Cambridge ancient history*, notamment du Volume II, part 2, « The Middle East and the Aegan region, 1380- 1000 BC » (plus spécialement le chapitre XXXIV, « The Hebrew kingdom »), du Volume III, part 1, « The prehistory of the Balkans ; the Middle East and the Aegan world, tenth to eight centuries B.C. » (chapitre X, « Israel and Judah until the revolt of Jehu » et chapitre XI, « Israel and Judah from Jehu until the period of Assyrian domination »), du Volume III, part 2, « The Assyrian and Babylonian empires and other states of the near east, from the eight to the sixth centuries B.C. » (chapitre XXIX, « Israel and Judah from the coming of Assyrian domination until the fall of Samaria, and the struggle for independence in Judah » ; chapitre XXX, « Judah until the fall of Jerusalem » ; chapitre XXXI, « The Babylonian exile and the restoration of the Jews in Palestine »).

⁶⁴ Sur l'épisode légendaire de David et de Goliath, voir dans la Bible : 1 *Samuel* 17.

Nous ne ferons ici qu'esquisser dans des lignes très générales la situation originale de la société juive.

A l'époque de l'exil à Babylone sous Nabuchodonosor II, la société juive est une société hiérarchique assez classique : une société dont l'unité repose ultimement sur des englobements, et sur le souci d'unifier à soi le reste du monde, le souci d'englober⁶⁵. Or voici que cette société, dont les élites sont déportées à Babylone, voit son expérience bouleversée : l'incroyable arrive, la société juive se retrouve sans temple, sans roi et sans terre. Sans puissance, aucune, et donc, sans autorité et sans pouvoir. Sans personne pour englober, sans rien qui soit englobé. Il s'agit d'une situation limite pour une société hiérarchique. Comment une société, dotée de la vocation hiérarchique, de la volonté d'unifier à soi le monde, peut-elle survivre à cette épreuve où elle ne se trouve plus dans aucune proximité à la Valeur, où elle se tient dans le plus grand éloignement de la puissance ? A Babylone, mais aussi dans d'autres occasions de son histoire, la société juive est cette société hiérarchique qui plus que tout autre, a fait l'expérience de l'exil, c'est-à-dire de l'exil de la Valeur.

§ 31. *Monothéisme et efficacité symbolique*

L'exil à Babylone est un épisode qui se distingue par son intensité, mais la société juive avait déjà connu d'autres phases d'exil et de destruction. Société à État, société à vocation hiérarchique, la puissance, dans la société juive, est à ce titre doté d'une possibilité d'aléa, en fonction des victoires et défaites. Nous avons eu l'occasion de proposer que dans la société hiérarchique l'efficacité symbolique⁶⁶ du religieux consiste justement à rendre croyable les aléas subis par la proximité des maîtres à la Valeur. On peut alors comprendre pourquoi la société juive, se voyant placée dans une circonstance paroxystique

⁶⁵ Ce souci de mise en ordre du monde, classique des sociétés hiérarchiques, est présentée dans Steven McKenzie, *King David : a biography* (New York : Oxford University Press, 2000), chapitre VI, « David's reign as King of Judah ».

⁶⁶ Sur la conceptualisation initiale de l' « efficacité symbolique », voir Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, chapitre X, « l'efficacité symbolique », p. 213 et sq.

d'aléa, ne disposait pas vraiment d'autre moyen que la religion pour rendre intelligible, acceptable, et pour tout dire croyable, l'abandon par la Valeur dont elle faisait visiblement l'objet.

La spécificité de la société juive est d'avoir survécu à des épisodes où la proximité à la Valeur n'était pas simplement dotée d'aléas, mais de moments d'évanouissement. Des moments auxquels une société hiérarchique n'a en principe pas moyen de survivre en tant que société, puisque son aptitude à englober —le moment de la puissance — est son acte fondateur. Une société hiérarchique ne fait société que dans la mesure où certains hommes ayant fait la preuve de leur puissance, disposent d'une autorité (la reconnaissance de leur proximité à la Valeur). Sans cette autorité, aucun pouvoir, aucune transposition légitime de la Valeur n'est possible : aucune loi n'est possible. Il y a donc dans le principe quelque chose d'insurmontable pour une société hiérarchique à percevoir une séparation radicale entre elle-même, et la Valeur. Le degré zéro de l'englobant y coïncide en principe avec le degré zéro de la société : pas d'englobant, pas de société.

Le problème posé par la société juive se formule donc simplement : il s'agit de comprendre la manière dont la société juive s'est appuyée sur ce qui lui restait, l'efficacité symbolique du religieux, et a finalement peu à peu mis au point un dispositif lui permettant de continuer à faire société en dépit de l'apparence d'un total abandon par la Valeur. Ceci nous place sur la route de la religion juive, et de sa novation caractéristique, le monothéisme. Nous nous efforçons de comprendre l'efficacité spécifique du monothéisme, dans le cas de l'histoire tourmentée du peuple juif.

A l'époque de la fermentation du monothéisme⁶⁷, l'histoire du peuple juif est une histoire de fondation, de destruction, de conquête, d'exil et de

⁶⁷ Ces vues sur la question de l'émergence du monothéisme doivent leur maturation à deux textes de M. Weber, qu'on trouve dans Max Weber, *Le judaïsme antique*, éd. Marianne Weber, trad. Freddy Raphaël (Paris : Pocket, 2007) : d'une part, l'introduction de ce texte, qui pose le problème religieux en rapport aux problématiques sociales du peuple juif (ce que Weber appelle « Le problème

déportation. Que se passe-t-il, d'un point de vue interprétatif, lorsqu'on saisit d'un seul regard l'intensité des aléas de la Valeur et l'affermissement du monothéisme dans la religion juive ? Dans la religion hiérarchique, les divinités président aux aléas de la puissance : la religion permet de rendre croyable les aléas dans l'englobement réalisé. Que l'englobement soit total, et la société totalement absorbée, alors son système de valeur est détruit ; la défaite de la valeur au combat emporte la décroyance dans le système de valeur : il n'y a aucune poche d'étanchéité. Si les maîtres sont tout à fait vaincus, alors leur proximité à la Valeur n'est plus croyable, et la société a vécu. Dit plus simplement, la religion a une certaine efficacité symbolique, elle permet de rendre compte des aléas, mais elle est inopérante lorsque qu'on est face non à un aléa de puissance, mais à un évanouissement total de la puissance, qui signifie éloignement radical de la Valeur. Le système de représentations hiérarchiques autorise que la proximité à la Valeur des maîtres puisse connaître des aléas. Mais le principe de leur affinité, même minimale, à la Valeur, doit demeurer tangible : l'aléa n'est figurable que sur fond d'une liaison insécable à la Valeur des puissants. Or le peuple juif est ce peuple qui, confronté à une situation d'abandon total par la Valeur, confronté à des crises radicales de puissance, a mobilisé des ressources religieuses qu'aucune autre société n'avait eu à mobiliser jusqu'alors. Ce faisant, elle a révélé une efficacité symbolique du religieux bien plus considérable que celle qui avait eu cours jusque là dans les sociétés hiérarchiques.

§ 32. *Le Dieu-roi, le peuple-prêtre*

L'expérience juive est une expérience d'abandon par la Valeur : celle de la disparition du premier temps de l'unification politique, le temps de la puissance, depuis lequel se déploie ensuite, via l'autorité et finalement le

sociologique de l'histoire religieuse juive ») ; d'autre part, le chapitre II, « La formation d'un peuple paria : les Juifs », dans lequel M. Weber s'efforce de comprendre (ce que nous essayons de faire à sa suite), le rôle du religieux dans la survie de l'identité juive, en dépit de la réalité de sa domination politique.

pouvoir, l'être-social hiérarchisé. En l'absence de présence tangible du premier moment de l'unification, le moment de la puissance, les prêtres, à qui il revient dans la société hiérarchique, d'interpréter les aléas de puissance, ont été amenés à remanier le dispositif religieux. Il s'agissait de rendre croyable, acceptable une situation inacceptable autant qu'incroyable : celle de l'abandon par la Valeur. Il nous semble qu'en l'absence de tout homme réalisant l'englobement des autres hommes, s'est alors ouverte une virtualité pour se figurer *un dieu ethnique*, appartenant à la fois à l'ordre du divin — et donc séparé des hommes — mais intervenant cependant, périodiquement, directement dans l'histoire d'un peuple, qui est son peuple, car il est son maître⁶⁸. Le dieu juif est un dieu-roi : l'évanouissement de toute puissance parmi les hommes a amené à situer la puissance, et à reconnaître l'autorité à un autre niveau, celui des Dieux. Mais si dans les autres sociétés hiérarchiques, les dieux étaient toujours au pluriel, la solution juive implique pour sa part le premier monothéisme : le dieu des juifs n'est pas situé au sein un panthéon, il se situe dans un ordre nouveau, qui englobe l'ordre des dieux des autres sociétés. Le dieu juif est un, il est seul, parce qu'il se situe vis-à-vis des dieux des autres empires dans une situation analogue à celle du maître par rapport aux hommes qu'il domine. La disparition totale de la puissance des juifs à englober a ouvert la possibilité d'un englobement symbolique des dieux de ceux qui les dominaient tangiblement, par un dieu qui serait supérieur aux dieux de tous les empires. Il y a analogie entre le petit nombre des hommes qui dominant, et le grand nombre de ceux qui sont dominés, et la solitude du dieu des juifs, en regard du grand nombre des dieux des autres, qu'il domine. Le dieu des juifs englobe tous les dieux de toutes les autres sociétés : il est un dieu

⁶⁸ Voir Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, trad. Catherine Chalier (Paris : Rivages, 1994). La réflexion entreprise par Jonas est intéressante à plus d'un titre, dans le cadre du présent chapitre. C'est qu'en effet, en s'efforçant de comprendre que le concept de Dieu après Auschwitz est celui d'un Dieu sans aucune puissance, H. Jonas a souvent l'occasion, par différenciation, de rappeler combien dans l'antiquité la tradition juive posait la supériorité de la puissance de Dieu, comme la première évidence. Voir par exemple, Psaume 88,9 : « Tu es puissant, Seigneur. » et Psaume 70, 19 : « Ta puissance, ô Dieu, et ta justice s'étendent jusqu'aux merveilles les plus élevées que tu as faites ».

d'un autre ordre, car il se situe à un niveau supérieur d'englobement, le plus haut qui soit, et qui dépasse même celui de l'englobant universel de la Nature. Le dieu juif est le seul dieu qui a créé le monde : pour la première fois, dans une religion, la théogonie a pris le dessus sur la cosmogonie⁶⁹.

L'évanouissement de la puissance au sein de la société juive créait les conditions pour que la puissance, empêchée au niveau des hommes, se reporte à un autre niveau, au niveau d'un seul dieu, dieu-roi pour son peuple, mais aussi dieu dominateur de tous les autres dieux des autres peuples, et encore, dominant la Nature, qu'il aurait créée. L'absence de puissance du peuple juif et la puissance paroxystique du Dieu juif peuvent être pensées ensemble : entièrement dominée dans l'ordre des hommes, la société juive a conçu la possibilité d'un englobement supérieur de tous les autres ordres, par son Dieu. Le Dieu des juifs est un seul dieu, maître des autres dieux.

L'efficacité symbolique de la religion est démultipliée par l'invention monothéiste : non seulement la société peut continuer de faire société en l'absence de tout signe tangible de proximité à la Valeur, en l'absence de toute puissance, mais encore le dispositif monothéiste permet-il à une société politiquement faible d'englober symboliquement toutes les autres sociétés, puisque son Dieu se situe dans un ordre supérieur à tous les autres Dieux et les domine.

§ 33. *La Loi majuscule*

Yahvé est tout autant le dieu des juifs, que le dieu juif. Il est un dieu-roi avec lequel son peuple noue une alliance matérialisée par une arche, dans une opération de pro-duction, présentation de Valeur à l'état pur : l'arche, présentée

⁶⁹ Le Dieu des juifs est « créateur » du ciel et de la terre : la cosmogonie dépend de lui, il englobe le cosmos. Sur ce point voir l'article « Judaic theories of cosmology », in Jacob Neusner, Alan Jeffery Avery-Peck, et William Scott Green, *The encyclopaedia of judaism . Volume I* (Leiden : Brill, 2003).

par les hommes⁷⁰ et qui contient la Loi donnée par Dieu. Pour nous qui avons eu l'occasion, dans ce qui précède, de nous intéresser à ce qui se joue dans la loi (c'est-à-dire, le pouvoir) la circonstance juive est particulièrement intéressante.

Jusqu'à présent, nous avons envisagé le cas du pouvoir des sociétés hiérarchiques de la manière suivante. Premier acte, la puissance : un homme réalise un englobement d'autres hommes, par analogie par la force de la Nature, la phusis, la croissance. Deuxième acte, l'autorité : cet homme qui a fait la preuve de son aptitude à l'englobement, a donc aussi fait la preuve de sa proximité avec l'englobant universel de la nature, par-delà lequel se tient la Valeur. L'autorité est alors la « reconnaissance de valeur » d'un homme, par les autres. Plus exactement, la reconnaissance de la proximité d'un homme à la Valeur. C'est sur la fondation de cette autorité que dans un troisième temps, le maître peut compter : se tenant dans une certaine proximité avec la Valeur, la connaissance dont il en dispose est meilleure que celle des autres hommes, et il est donc fondé à en pro-duire une transposition : c'est le moment du pouvoir, où l'autorité écrit la loi. Cette loi cependant, n'est pas une loi majuscule, parce qu'il n'est pas dans le pouvoir du maître de contempler la Valeur, puisque le maître, même proche de la Valeur, reste englobé par elle. Sa proximité avec la Valeur ne lui permet que de produire une transposition : la loi est la loi, et non la Loi.

Le dispositif monothéiste change cette donnée du pouvoir. En l'absence de puissance parmi les hommes, il est impossible de situer une autorité parmi eux, et l'exercice du pouvoir par les hommes est un impossible. La puissance est alors située dans un dieu ethnique, puissance par-delà les puissances puisqu'il englobe tous les dieux de toutes les sociétés. La Nature est englobée par lui. Ce Dieu, autrement dit, *est* la Valeur (ce qui n'avait été le cas d'aucun des dieux du polythéisme). Il est à la fois puissance, autorité, et pouvoir. C'est alors à lui et à lui seulement qu'il revient d'écrire la loi, c'est-à-dire d'exercer

⁷⁰ Voir *Exode*, 25.

le pouvoir. Mais cette loi qu'il écrit, à l'inverse de toutes les lois connues jusqu'alors, n'est pas une loi minuscule, une loi transposée de la Loi, de la Valeur. Elle est la Loi majuscule, écrite par la Valeur, en l'absence de toute nécessité de transposition.

C'est ainsi qu'il faut comprendre, selon nous, cette spécificité de l'expérience juive : la spécificité de la Loi, non pas transposition de la Valeur, mais Valeur même. La Loi des juifs, dont on voit qu'elle recouvre une toute autre expérience que l'écriture de la loi dans les autres sociétés hiérarchiques. Il s'agit d'une situation inverse à la situation athénienne, qui est celle où le pouvoir est tendanciellement exercé par tous les hommes et finalement, devient la négation du pouvoir. Dans l'expérience juive, le pouvoir est exercé directement par Dieu, c'est donc la Loi la plus considérable qui se puisse penser.

Le messie

Il faut enfin dire quelques mots d'une autre caractéristique spécifique du dieu des juifs, qui est sa vocation messianique : Dieu viendra sur terre, et unifiera, englobera non plus seulement le peuple juif, mais toutes les nations, autour du peuple d'Israël, le peuple-prêtre. On le voit, la vocation de la puissance, vocation hiérarchique, englobante, est donc maintenue et même radicalisée. Simplement, elle est différée⁷¹. Le messie qui viendra ne peut être

⁷¹ Nous avons déjà eu l'occasion de proposer un angle critique, dans le précédent chapitre, sur l'ouvrage de J. Derrida, *L'écriture et la différence*. Ce développement sur la valeur dans la société juive est l'occasion de proposer qu'il y a sans doute, s'agissant du peuple juif dans l'antiquité, un lien entre l'écriture, et le fait que ce que l'écriture s'efforce de transposer ne soit pas simplement *par-delà*, mais aussi, « différant » : l'écriture sacrée juive présente cette spécificité, par rapport aux transpositions de la Valeur que vise toujours l'écriture dans les sociétés hiérarchiques, d'incorporer cette possibilité de la « différence », liée à la venue, encore différée, du Messie. Cette nouvelle écriture revient à démultiplier l'efficacité symbolique du religieux : cette efficacité est généralement tournée vers le présent (et la possibilité d'une infortune). L'écriture de la religion juive ajoute à cette efficacité, une efficacité tournée vers l'avenir : tout le temps ce qui diffère de la venue du Messie est par avance légitimité comme un temps de déconvenues, et d'éloignement de la Valeur. Il y a dans l'écriture de la différence comme un mécanisme

figuré par les croyants que sous la forme d'un chef de guerre, un *puissant*, seul dieu, qui subjuguera toutes les nations. Il est un messie en tout point hiérarchique. Le peuple juif, englobé par son dieu, en est logiquement tout à fait séparé : il n'est pas en situation de prononcer son nom, pas plus qu'il n'est autorisé à le figurer car si le dieu juif peut être reconnu (l'autorité), il ne peut être connu (car celui qui connaît est celui qui dispose du pouvoir, et aucun homme, dans le dispositif juif, ne peut avoir cette connaissance, qui est comme un monopole de Dieu, qui ne dispense cette connaissance que par révélation).

Nous sommes ainsi en mesure de mieux comprendre la continuité de l'histoire du peuple juif pendant l'antiquité. La société juive antique n'a pas besoin d'être maîtresse d'une terre, ou d'être gouvernée par un roi, pour se voir mise en ordre : ce qui la met en ordre est la Loi donnée par un dieu dont les interventions sont le signe avant-coureur de sa puissance, de l'unification et de l'englobement à venir. La société juive serait ainsi la plus unie de toutes les sociétés, car elle est la société englobée par un englobant symbolique, sans nécessité d'englobement pratique. La société juive, où le pouvoir trouve à travers la Loi l'occasion d'un exercice profondément original. Si l'innovation grecque réside dans l'autorité, l'innovation juive réside dans le pouvoir (la Loi). Reste à présent à envisager la société romaine, dont l'innovation réside dans le troisième volet de la tripartition de la Valeur : la puissance.

IV. Rome, et la dynamique de la puissance

§ 34. Une aptitude exceptionnelle à l'englobement

Pour étudier la société grecque et la société juive, nous avons situé, au commencement, un fait qui fait consensus : la crise politique des cités est connue

d'assurance symbolique. Sur le lien entre la notion de Loi et la philosophie de J. Derrida, voir *Le passage des frontières : autour du travail de Jacques Derrida*, Colloque de Cerisy. (Paris : Galilée, 1994), « L'amitié entre la philosophie et la Loi révélée », Hachem Foda, p. 17 et sq.

et documentée, et l'épreuve de la destruction du temple et de la déportation aussi. Il nous faut aussi, pour étudier Rome, situer un fait obvie. Ce fait, il nous semble qu'il tient à une originalité romaine, qu'on ne retrouve guère ailleurs, et qui tient à son aptitude à intégrer toutes sortes de peuples, dans un seul et même empire. Dans le vocabulaire de cette étude, ce qui fait la spécificité de Rome est son *aptitude exceptionnelle à l'englobement*. C'est là encore en rapport au mode de valorisation hiérarchique, qui est valorisation par englobement, qu'il faut essayer de comprendre l'originalité romaine. Cette aptitude à « valoriser », qui est celle de Rome, nous amène à soutenir la thèse que Rome présente le cas exceptionnel d'un empire en possession de son concept : d'une société hiérarchique qui aurait compris mieux que les autres, le ressort de toute hiérarchisation, de tout englobement. Plus précisément, d'une société qui aurait compris mieux que toute autre, le ressort de ce temps premier de la politique dans la société hiérarchique, le temps de la puissance, qui fut si problématique pour les grecs ou encore, mais d'une autre manière, pour les juifs.

Sur deux types d'empire

Il y a deux manières d'être un empire. Une manière habituelle : lorsque Valérien, dernier aristocrate parvenu à l'*imperium*, est fait prisonnier par les Sassanides, il est réduit à l'esclavage. Empereur d'un côté, esclave de l'autre : sa captivité réduit à néant sa proximité à la Valeur aux yeux de ses vainqueurs, il se trouve infiniment éloigné de toute Valeur. Il n'y a autrement dit aucune convertibilité de valeur d'un empire à l'autre. Nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer cette absence de convertibilité au moment d'étudier le commerce inter-impérial : les transpositions de valeur des uns et des autres sont antagonistes. Ce qui vaut tout d'un côté, peut ne rien valoir de l'autre. A cet égard, il nous semble que la manière Sassanide est au fond une manière hiérarchique habituelle. Elle est exemplaire du fonctionnement des sociétés hiérarchiques.

A Rome, en revanche, on sait que rien de comparable au destin de Valérien ne se produisait : sauf exceptions, Rome ne dénie pas toute proximité à la Valeur au peuple conquis, et notamment aux élites vaincues⁷². C'est même ainsi que Rome solidifie et étend son empire. Rome a systématisé ce qu'un empire ne sait d'habitude pas faire, et qui consiste à *reconnaître une certaine proximité à la valeur* à ceux qu'il a vaincu. Il s'agit du premier signe qui nous place vers ce le trait que nous aimerions mettre en lumière : la conscience hiérarchique de Rome.

Le problème de l'origine de la dynamique romaine

Tant que Rome demeure une cité parmi d'autres cités de la ligue latine, ses problèmes demeurent des problèmes comparables à ceux de toute petite formation hiérarchique, tendanciellement orientée vers la conquête, mais dans les faits, étant entourée de puissances en place, destinée à ne pas voir l'étendue de sa puissance changer considérablement⁷³. Comme toute société placée dans ce genre de circonstances, elle s'appuie sur l'efficacité symbolique du religieux pour justifier les aléas de fortune de la cité, et la modération de ses ambitions englobantes. La première difficulté dans l'analyse de l'histoire de Rome a donc trait à la manière dont Rome a rompu l'équilibre en place et a englobé des cités voisines : c'est la question de l'origine de la puissance de Rome.

Il nous semble que la transformation de la vocation hiérarchique, de tendancielle qu'elle était, à effective qu'elle devient, n'est pas compréhensible

⁷² Il n'est pas étonnant qu'une exception très notable à cette attitude romaine soit attestée dans l'issue de la troisième guerre punique. Fait exceptionnel dans l'histoire romaine, Carthage, l'ennemie, est détruite et brûlée pendant dix-sept jours et son emplacement est maudit. Voir, dans Plutarque, *Vies parallèles* (Gallimard, 2001), la vie de Caton l'Ancien. Le « Delenda Carthago » (« Il faut détruire Carthage ») de Caton l'Ancien reste énigmatique si l'on ne prend pas en compte la situation très spécifique, à l'échelle de la Méditerranée, de Carthage en tant que peuple spécialisé plus que tout autre dans le commerce de la valeur.

⁷³ Sur la situation de Rome, « cité » environnée d'autres « cités », et de la menace d'englobement étrusque, voir Howard Hayes Scullard, *The Etruscan cities and Rome* (Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1998), chapitre X, « Rome and the Etruscans ».

en dehors du sac subi par Rome en 390 avant J.-C.⁷⁴. Il s'agit du premier sac dans l'histoire de la cité. Il a des effets corrosifs sur la manière dont la république romaine se représente sa valeur. Dans l'histoire déjà longue de la cité latine, le sac introduit un doute pérenne. Si l'on en croit l'historiographie, le sac eut pour effet de plonger la société romaine dans un doute si puissant qu'elle se demanda si les dieux qui présidaient aux aléas de la fortune l'avaient délaissée. La crise de valeur n'est pas incomparable à celle que connaît en principe toute formation hiérarchique en situation particulièrement intense d'échec de valeur : la crise de valeur est mise en avant par la défaite. Les Romains cependant ne sont pas subjugués, leurs élites ne sont pas décapitées. Ils voient leur ville mise à sac, mais non leur romanité détruite : le sac achevé ils redeviennent maîtres de la cité. Leur transposition de la Valeur, considérablement affaiblie, n'est pas cependant détruite : on n'est donc ni dans la situation grecque, ni dans la situation juive.

Il a souvent été remarqué que le commencement de la conquête de l'Italie suit cette crise⁷⁵. La thèse classique, en cette matière, est celle du paradoxe de l'impérialisme défensif romain : Rome se serait mis en situation de conquête pour éviter d'avoir à subir un nouveau sac. Son offensive aurait un ressort essentiellement défensif. Cette thèse permet de comprendre le premier moment impérialiste romain. Cependant, elle n'est pas pleinement satisfaisante, car passé un certain seuil de conquête, elle ne permet plus de comprendre la continuation de la conquête. L'impérialisme romain autrement dit ne peut être pensé exclusivement comme un phénomène réactionnel (au sac subi). Il n'est pas simplement réaction, mais aussi action : dynamique. C'est cette

⁷⁴ Voir Dominique Briquel, *La prise de Rome par les Gaulois : lecture mythique d'un événement historique* (Paris : PUPS, 2008), chapitre VII, « Lendemain de victoire » (spécialement le paragraphe intitulé « Un nouveau départ pour Rome »).

⁷⁵ Sur la thèse classique de l'impérialisme défensif, voir Ella Hermon, "Qu'est-ce que « l'impérialisme romain » pendant la République ?," *Dialogues d'histoire ancienne* 10, no. 1 (1984): 259-267.

dynamique⁷⁶ qu'il faut saisir. Nous croyons pouvoir situer sa genèse très tôt dans l'histoire de la cité.

§ 35. *Conditions de la réflexivité hiérarchique Romaine*

La conquête du Latium

Le renouvellement de la vocation hiérarchique ne s'abstrait pas d'un cadre géographique, qui est celui des cités environnant Rome à l'époque du sac. Rome était insérée dans un réseau assez dense de cités, avec lesquelles elle avait dans le passé contracté des alliances pour faire face aux agressions d'autres puissances (les Etrusques, notamment)⁷⁷. Rome se rendant victorieuse de ces cités, se pose, comme lors de chaque conquête victorieuse, un problème de valeur. Le conquis se voit en principe exclu de toute valeur, réduit au versement d'un tribut. Or Rome se trouvait au moment de ses premières conquêtes dans une situation de voisinage avec les cités latines, avec lesquelles il lui était arrivé de combattre contres des envahisseurs : Rome n'avait pas toujours nié la proximité à la Valeur des combattants des cités latines.

Au moment de la dissolution de la ligue latine chaque cité vaincue voit ses rapports avec Rome réglés individuellement⁷⁸. On sait que certaines villes

⁷⁶ Il nous semble en effet que la difficulté interprétative posée par la « puissance » de Rome se joue dans la dynamique de cette puissance. On se souvient que *dunamis* signifie justement puissance, en grec (voir Aristote, *la Métaphysique*). C'est ce champ lexical d'origine, où puissance et dynamique ne font qu'un, et l'observation que la spécificité de la puissance romaine tient à sa dynamique, qui nous a incliné à penser, au départ de cette réflexion sur Rome, que son originalité réside dans une compréhension originale de la puissance.

⁷⁷ Sur les liens de Rome avec les autres cités du Latium, voir l'ouvrage collectif, *Crise et transformation des sociétés archaïques de l'Italie antique au Ve siècle av. J.-C.* (Rome : Ecole française de Rome, Palais Farnèse, 1990).

⁷⁸ Il est intéressant que Gaetano de Sanctis ait choisi de refermer le premier volume de la *Storia dei Romani* sur un chapitre traitant largement de l'ambiguïté de l'attitude romaine à l'égard des cités vaincues du Latium. Voir Gaetano De Sanctis, *Storia dei Romani. Volume I, La conquista del primato in Italia* (Firenze : La Nuova Italia, 1964), p. 465 et sq : « Dittatura della lega latina ».

latines furent romanisées, d'autres devinrent partiellement romaines et adoptèrent les magistratures romaines, que d'autres encore devinrent des colonies romaines. Dans cet épisode se joue probablement une partie du destin de Rome : au moment du renouvellement de sa vocation englobante, les premières conquêtes se font sur des peuples auxquels Rome est bien contrainte de reconnaître une valeur, dans la mesure où la valeur des élites romaines fut associée à la valeur de certaines élites des cités conquises lors des guerres contre les étrusques.

Puissance, et en-puissance

L'épisode des guerres latines est l'épisode initial de la réflexivité hiérarchique romaine. La conquête, l'englobement de peuples autrefois alliés (alliés, c'est-à-dire, menacés ensemble d'un englobement antagoniste), offre à Rome la possibilité de comprendre en pratique la donnée hiérarchique décisive, soit le statut éminemment instable de tout englobement, de toute valorisation. Il y a dans les guerres latines quelque chose de comparable à un exercice de réflexivité : Rome contrainte de renouveler le regard sur son propre englobement, par le constat des infortunes de combattants dont elle n'a pas toujours nié la proximité à la valeur. Ce que Rome a découvert est la dimension *dynamique* de la puissance : celui qui vainc aujourd'hui, peut être vaincu demain. De cela, il faut tirer les conclusions pratiques, quant à la proximité à la Valeur des uns et des autres. Si celui qui est éloigné aujourd'hui de la Valeur, peut demain se trouver dans sa proximité, c'est que la valeur des uns et des autres n'est pas une donnée immobile, mais au contraire que c'est une donnée en mouvement. Jusqu'ici, nous avons souvent observé que force, puissance, se dit en grec, *dunamis*. Mais c'est seulement avec Rome que nous sommes capables de lancer un pont entre ce que nous entendons spontanément par dynamique, et ce que les anciens entendaient par le mot *dunamis*.

Il faut repartir de cette *dunamis*, de cette puissance. Les sociétés hiérarchiques sont celles dans lesquelles le point de départ de toute

valorisation, de tout englobement, est la puissance. Rome donne l'impression de comprendre que la puissance est dans son principe une dynamique. Dès lors la hiérarchie doit elle aussi être pensée comme dynamique : comme une hiérarchie en puissance, comme une hiérarchisation toujours continuée plutôt que comme une hiérarchie immobile. Il n'y a pas lieu, dès lors, de nier toute *dunamis*, toute puissance, à celui qui est vaincu : hier, il était puissant, aujourd'hui, il est vaincu, demain, il est *en puissance*. Telle fut la réflexivité gagnée dans la conquête du Latium : la découverte de l'aspect dynamique de la puissance. Rome a conquis une plus profonde intelligence de ce qu'emporte la puissance : non pas simplement force, à un moment donné, mais dynamique.

Vertu du vaincu

Nous voudrions essayer de voir si ce qui vient d'être avancé sur la réflexivité impériale romaine permet de rendre compte de son aptitude à intégrer durablement un empire. Dans cette expression, chaque mot a son importance : la durée et l'intégration. Si l'on considère l'empire d'Alexandre, on voit tout ce qui le sépare de l'empire romain : une durée très courte, et aucune intégration⁷⁹. Là où Alexandre passe, l'herbe repousse. Si l'on considère à présent l'empire Perse à l'époque des guerres médiques, il y a la durée, mais en aucun cas l'intégration. On a un empire lâche, essentiellement un empire de plat pays, où les différentes zones, dans une assez large mesure, vivent leur vie.

Ces deux exemples nous placent sur la voie du problème qui se pose à un empire en situation d'expansion, en situation d'englobement : en situation de puissance. C'est qu'en effet, pour un empire se pose toujours à un moment ou à un autre, le problème de la valeur des peuples assujettis au moment de la conquête. Comment situer dans le cadre de l'empire en expansion la proximité à la Valeur des anciens maîtres des formations conquises ? Une situation

⁷⁹ On connaît la fugitivité de la construction impériale d'Alexandre, vite partagée entre ses généraux à sa mort en – 323 avant J.-C.

consiste, purement et simplement, à les éliminer, et c'est de loin la solution la plus fréquente à l'échelle de l'histoire : si le maître vaincu n'a pas eu la chance de mourir au combat, il mourra après. C'est que les anciens maîtres posent un problème aux nouveaux. Ces hommes sont dangereux, car vivants — et même captifs — ils laissent planer la possibilité d'un procès en usurpation de la nouvelle autorité. Ils peuvent en effet compter sur l'efficacité symbolique du religieux pour, malgré leur défaite, continuer de bénéficier de la part de leurs hommes d'une reconnaissance de valeur, c'est-à-dire d'une reconnaissance de leur proximité à la Valeur. Ils sont dangereux et il faut les tuer, et détruire autant que possible toute trace, et toute religion. Les prêtres ne sont généralement pas épargnés.

Cependant, il y a un autre regard possible sur les maîtres des vaincus. Ils sont en fait précieux : la reconnaissance de puissance dont ils font l'objet de la part de leurs hommes — leur autorité — les place en situation de favoriser l'unité de la société. C'est à ce niveau qu'intervient le potentiel révélé par la réflexivité impériale romaine. Rome qui a une intelligence plus profonde de la puissance, qui comprend que la puissance est dynamique, se voit placée en situation de tirer profit des élites vaincues. Le génie de Rome consista à se faire une idée plus profonde que les autres empires de ce que signifia la valorisation hiérarchique, et plus particulièrement, de ce temps dont dépendent les deux autres, la puissance. Rome comprend que la puissance est dynamique, qu'elle est une puissance toujours en puissance. Dès lors son intelligence des deux temps suivants (autorité, et pouvoir) s'en trouve démultipliée : si la puissance est dynamique, alors il y a lieu que la reconnaissance de la plus ou moins grande proximité des hommes à la Valeur soit elle aussi dynamique. Il y a une innovation sur l'autorité : jusqu'alors, la reconnaissance de valeur était toujours une opération du faible vers le fort : une reconnaissance de la puissance, de l'aptitude à englober. Rome enrichit cette pratique de l'autorité, en ajoutant une seconde composante : la possibilité pour le fort, pour le puissant, de reconnaître à celui qu'il a vaincu, non pas une certaine proximité à la Valeur, mais une certaine potentialité à la proximité à la valeur. Pour Rome, tout

homme est potentiellement, un puissant. Cette innovation place Rome en mesure de tirer profit des maîtres vaincus, d'aménager pour eux une certaine place dans la hiérarchie de valeur, et de pouvoir ainsi compter sur eux pour voir reconnue par transitivity sa valeur par les peuples conquis.

Comprenant la dynamique, c'est-à-dire comprenant mieux que les autres le ressort de la puissance dans la société hiérarchique, Rome a compris autrement l'autorité, c'est-à-dire la reconnaissance, elle a discerné que l'autorité ne procédant que de la puissance, et la puissance étant dynamique, alors l'autorité est une reconnaissance fluctuante, dynamique. Rome a compris qu'on ne tient pas un empire sans autorité, que la puissance n'est rien sans reconnaissance de la puissance, qu'il y a lieu dans cette mesure de compter, quant à l'unité de la société, sur tous les hommes qui sont puissants en puissance : et notablement, sur ceux qui dans le passé ont fait la preuve de leur puissance (les maîtres vaincus).

Nous venons d'évoquer la puissance, et l'autorité. Reste à présent à évoquer le troisième temps de l'englobement : le pouvoir. C'est l'occasion d'évoquer l'émergence de la République et de ce qu'on appelle depuis lors, le droit, et qui, de même que la Loi est l'innovation juive, est l'innovation romaine en matière de pouvoir.

§ 36. Droit romain, dynamique et puissance

On peut comprendre l'histoire de Rome, de la monarchie jusqu'à la première sécession de la plèbe, comme l'histoire d'une oligarchie, c'est-à-dire, d'une reconnaissance très exclusive de la valeur, d'abord à un seul, puis à un groupe restreint : les patriciens. La sécession de la plèbe peut s'interpréter comme ce moment où une partie des citoyens romains, frappés de dettes, mais cependant combattants — la sécession intervient juste avant la convocation de la cité en armes, en raison d'une guerre imminente — agit en vue de faire reconnaître sa valeur au moment même où cette valeur ne peut être niée des

patriciens qui ont besoin du concours de la plèbe pour combattre. Jusqu'alors oligarchie, Rome se voit contrainte, dans un mouvement qui n'est pas sans rappeler l'histoire athénienne, de reconnaître une certaine valeur à tous les soldats. Il s'agit pourtant de bien différencier cette politique, de la politique athénienne. Les deux situations sont bien différentes en ce qu'à Rome la reconnaissance par les patriciens de tribuns de la plèbe n'ouvre nullement la voie à l'égalisation des ordres et bientôt à la fin de la cité, mais à trois siècles et demi de fonctionnement politique équilibré dans le cadre d'une séparation très vive de valeur : il y a le Sénat, et le Peuple⁸⁰.

Rome a su prendre conscience de ce qu'aucune société hiérarchique n'avait jusqu'alors eu conscience : la dynamique de la puissance et partant, la dynamique de la proximité des uns et des autres à la Valeur. Rome a pris conscience du fait que la hiérarchie est dans son principe, hiérarchisation. On a moins de peine, dans ces conditions, à comprendre pourquoi l'égalisation athénienne portait dans ses flancs les germes de l'affaissement : l'égalisation était un mouvement qui faisait signe vers l'immobilité des statuts, la démocratie était le dernier acte de l'histoire athénienne, de plus en plus incapable de se mettre en ordre et de se hiérarchiser. Une fois en effet, qu'est atteinte l'isonomie, alors toute la dynamique de la hiérarchie est mise à mal : la société est comme figée. Rome, par sa compréhension de la puissance et de l'en-puissance, a opté non pour l'égalisation, mais pour la précarisation⁸¹ : la

⁸⁰ *Senatus Populusque Romanus*, devise de la république romaine. Sur la constante de cette hiérarchisation entre le Sénat et le peuple romain, gage de la République, voir Nicolet, *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine*, chapitre VII, « Comitia, le citoyen et la participation politique », spécialement le paragraphe intitulé « Le rôle du peuple dans la constitution mixte », p. 282 et sq.

⁸¹ Rome a compris qu'on ne tient pas un empire sans autorité, et que l'autorité est reconnue, qu'enfin dans un empire, les seuls à qui cette autorité peut être reconnue sont les hommes qui ont fait la preuve de la puissance. Cette réflexivité hiérarchique se discerne au moment de l'intégration des anciennes cités latines alliées, à qui toute valeur n'est pas niée, en dépit de leur subjugation. Sur cette aptitude romaine, Mommsen utilise le vocabulaire particulièrement fort de la fusion, et de l'incorporation. Par exemple, à l'occasion de l'étude du système suivi à l'occasion des premiers agrandissements de la cité, il écrit que Rome a « très certainement poursuivi le système d'incorporations, d'où était déjà sortie la fusion de la triple

société est hiérarchisée, mais les positions de chacun dans cette hiérarchie sont tout à fait précaires, dynamiques, fluctuantes. Voilà l'origine de cette invention romaine qu'est le droit. C'est un point que nous voudrions développer.

Si on jette un regard vers les « institutions » romaines des différentes époques⁸², on est frappé par leur complexité. C'est une complexité qui ne prend son sens qu'en fonction de la perception romaine de la dynamique hiérarchique : le droit romain est ce qui vient codifier les mouvements d'élévation et de chute dans la hiérarchie de la société. Le droit romain donne si l'on veut, les règles du jeu. Les institutions du *cursus honorum*, l'institution de la *nobilitas*, les procédures d'affranchissement des esclaves, tout cela se trouve mis en lumière en regard de la réflexivité impériale romaine. Il est permis de penser que Rome a inventé le droit parce que Rome a compris quelque chose à la puissance, à l'autorité, et finalement donc, au pouvoir, qui est écriture de la loi. Tout procédant d'une dynamique, alors la loi elle-même doit être écrite de manière à tirer toutes les conséquences de la dynamique de la puissance, et de l'autorité.

A Rome, il y a donc quelque chose de l'ordre d'une seconde naissance du pouvoir hiérarchique ; le droit demeure ce qu'il fut lors des premières expériences hiérarchiques de législation depuis Hammourabi : l'écriture d'une loi, qui est transposition de Valeur, par une autorité, reconnue en vertu de sa puissance. Un pouvoir essentiellement statique : la loi une fois gravée, vient

cité », in Theodor Mommsen, *Histoire romaine. tome 1 : Des commencements de Rome jusqu'aux guerres civiles* (Paris : Robert Laffont, 1985), chapitre VII, « Suprématie de Rome dans le Latium », p. 85.

⁸² Au fond, lorsqu'on se penche sur les institutions de la République le trait qui suscite le plus de questionnements est celui de leur immense complexité et de leur changement permanent. Il faut s'imaginer un sénat, des patriciens, une plèbe, des comices de trois sortes, un *cursus honorum* pour accéder aux magistratures, l'existence de fonctions exercées en commun, la possibilité d'un dictateur etc. La complexité des constitutions de Sparte et d'Athènes est nulle en comparaison des institutions de la République. Nous pensons qu'il n'y a pas là, une complexité pour la complication, mais une complexité en vue du dynamisme, c'est-à-dire de la puissance. Sur ce point, voir Nicolet, *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine*, chapitre I, « Civitas. Le citoyen et sa cité », p. 31 et sq.

fixer la place de chacun. A Rome, le droit ne vient pas fixer la place de chacun, mais préciser les règles dynamiques de la place de chacun dans la hiérarchie. Avant Rome, le droit, matérialisation du pouvoir, est un droit figé : une loi. Après Rome, il est une loi dynamique : un *Ius*⁸³. Le principe de la hiérarchie, loin d'être remis en cause comme à Athènes, se trouve au contraire poussé jusqu'à ses dernières conséquences. Le droit devient un outil au service du dynamisme social, réglé sur le dynamisme de l'englobement par la société (la conquête).

Les institutions romaines, cœur du droit romain, sont commandées par la nécessité de régler la dynamique de la proximité des hommes à la Valeur. La fiscalité, autre volet décisif du droit romain, tient une place considérable, en ce qu'une fois la valeur reconnue à certains, il convient d'en tirer les conséquences, c'est-à-dire les impôts et tributs qu'il convient de verser en reconnaissance de la valeur. Dans la pratique romaine du droit se décèle la conscience hiérarchique romaine : le droit romain est un droit dynamique et non statique. La loi n'est pas simplement ce qui vient graver, une fois pour toutes, dans le marbre et la statique, le système des valeurs, mais ce qui vient régler les innombrables situations où la valeur fluctue entre les hommes, dans un empire qui dès lors, ayant compris mieux que tout autre les trois temps politiques (puissance, autorité, pouvoir) se trouve en situation de valoriser, d'englober, mieux que tout autre avant lui⁸⁴. La *lex hortensia*⁸⁵ signale

⁸³ Sur ce qu'il faut bien qualifier d'invention romaine, voir le récent ouvrage d'A. Schiavone, Aldo Schiavone, *Ius : L'invenzione del diritto in Occidente* (Turin : Einaudi, 2009), notamment le chapitre VII, « Il paradigma della legge » et VIII, « Il logos della repubblica ».

⁸⁴ Tous les auteurs majeurs ont évoqué cette exceptionnelle aptitude romaine à l'intégration, à l'incorporation (Mommsen). Selon Claude Nicolet, dans sa démarche, qui consiste à faire revivre le contenu quotidien, le vécu existentiel de la citoyenneté romaine aux deux derniers siècles de la République, a montré, qu'au-delà des thèses classiques sur l'armée romaine ou sur l'analyse du droit public et privé, *c'est sur l'adhésion morale* de la masse civique qu'a reposé la grandeur de Rome. Cette adhésion, il nous semble pouvoir en situer le ressort dans la participation de tous, à la reconnaissance de puissance : à l'autorité. Voir Nicolet, *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine*.

d'ailleurs un palier dans la montée en puissance d'une reconnaissance de valeur qui va jusqu'à ouvrir les portes du sénat aux meilleurs de la plèbe. Il faut y insister : ni la plèbe ni le patriciat ne sont supprimés car la division de valeur est une nécessité impérieuse de la tension hiérarchique. Pour que l'empire maintienne sa dynamique, il faut que chacun ait conscience que la précarité de son statut est le reflet de la précarité de la puissance de l'empire dans son ensemble. La *lex hortensia* n'est pas tant une victoire politique de la plèbe — puisque la plèbe reste la plèbe — que la remise en cause par l'aristocratie de l'immuabilité, et du caractère absolu de la valeur des hommes qui la composent. La noblesse est fondée non plus sur le lien avec une preuve passée de puissance — un certain ancêtre ayant réalisé l'englobement, ayant démontré sa puissance — mais sur le cens, preuve présente de la puissance⁸⁶.

⁸⁵ La Lex Hortensia, promulguée en -287, est le résultat d'un conflit entre les patriciens et les plébéiens, survenu à l'occasion de l'assignation des terres sabinnes nouvellement conquises. Cette loi eut pour effet de supprimer l'obligation de la ratification sénatoriale des plébiscites. On peut lire dans Gaius, *Institutes*, I, 3 (Paris : Reinach, 1965) : « La loi est ce que le peuple prescrit et établit, le plébiscite, ce que la plèbe prescrit et établit. La plèbe diffère du peuple en ce que sous le nom de peuple on entend tous les citoyens, patriciens compris, tandis que sous le nom de plèbe on entend les citoyens autres que les patriciens. D'où, autrefois, cette conséquence, que les patriciens ne se tenaient pas pour liés par les plébiscites qui étaient intervenus sans leur autorisation ; mais ultérieurement fut édictée la loi Hortensia, qui prescrivit que les plébiscites vaudraient pour le peuple entier : c'est ainsi qu'ils furent assimilés aux lois. » Changement décisif selon nous, puisque pour la première fois, les plébiscites et les lois, qui différaient quant à la manière d'être établis, avaient désormais la même *autorité* (autrefois celle-ci n'émanait que du Sénat : l'*auctoritas patrum*). Voir Filippo Stella Maranca, *Il Tribunato della plebe dalla "Lex Hortensia" alla "Lex Cornelia"* (Naples : Jovene, 1982).

⁸⁶ Nicolet, *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine*, chapitre II « Cens », le paragraphe intitulé « Les fondements idéologiques du *census* », pp. 81-85 ; Mommsen insiste explicitement sur l'importance pour la mesure de la puissance, de l'institution romaine du cens. Il écrit : « Partout (...) le magistrat local suprême, quel que fût son nom, fut obligé, tous les quatre ou cinq ans, à faire le recensement de sa ville : ce travail, commandé par Rome, n'est pas besoin de le dire, correspondait au travail parallèle des censeurs dans la capitale, et permettait ainsi au sénat d'embrasser d'un coup d'œil le tableau des ressources militaires et financières de l'Italie », in Mommsen, *Histoire romaine. tome I*, p. 315.

La République

Cette aptitude romaine à la reconnaissance de valeur se lit aussi dans l'histoire des débuts de la République : le tribun de la plèbe n'a pas été institué, il a été *reconnu* par le sénat. A partir de cette époque, Rome devient une république en ce sens que la distinction de valeur demeure parmi les citoyens, mais ces distinctions font l'objet d'une fluctuation. Cette « chose publique » dont il est question dans la république, quelle est-elle sinon cette reconnaissance, qui fluctuant sans cesse entre les hommes, est bien en effet, une affaire publique, qui appelle continuité des délibérations ? Il y a république parce que l'ensemble des citoyens participe, ou est susceptible de participer, aux fluctuations dans la reconnaissance de valeur. Il y a des degrés de valeur, des variations de valeur, mais la possibilité de la valeur n'est déniée à aucun homme, et en conséquence, chaque citoyen est fondé, d'une manière ou d'une autre, à participer à l'autorité. Non pas exercer le pouvoir, mais bien, participer à la reconnaissance de la valeur des hommes qui finalement, exerceront l'autorité. Le citoyen romain n'est pas celui qui dispose d'une part du pouvoir (comme à Athènes) mais celui qui participe à la reconnaissance de valeur — à l'autorité. Ici se laisse voir toute la différence entre démocratie athénienne et la république romaine : dans un cas, la démocratie comme aporie, où c'est bien le pouvoir qu'on voudrait voir exercé par tous les citoyens ; dans l'autre, une forme hiérarchique en possession de son concept, où interagissent grand nombre et petit nombre : le grand nombre est associé à tout le processus de reconnaissance de l'autorité, et cette reconnaissance une fois effectuée, alors le petit nombre qui a été reconnu, peut exercer le pouvoir et écrire la loi.

Il y a quelque chose de la tragédie d'Œdipe dans la voie Athénienne : mieux consciente que toute autre cité de la donnée hiérarchique, consciente en tant que cité du monde grec des dangers d'un englobement manquant, elle donne cependant l'impression, sur la longue période, d'être allée, malgré sa connaissance, vers l'aporie de l'écriture de la loi par le grand nombre, situation fatale d'une société hiérarchique, où si chacun sait alors personne ne suit. Ce

qui se peut partager, dans une société hiérarchique, n'est pas le pouvoir, mais la reconnaissance de la puissance : l'autorité. À vrai dire, elle se doit d'être partagée. En revanche, l'exercice du pouvoir, et plus spécialement même, l'écriture de la loi, ne peut échoir qu'au petit nombre, sans quoi c'est la donnée hiérarchique, englobante, de la société, qui se trouve refoulée.

Rome en reconnaissant la participation potentielle de tous au jeu de la valeur, tout en précarisant au maximum les positions hiérarchiques des citoyens, peut être dit, puissance en possession de son concept. La puissance, c'est-à-dire ce par quoi commence tout englobement : la production, la puissance, dont Rome a su pratiquement comprendre ce qu'Aristote avait compris philosophiquement : la puissance est une *dunamis*.

*

Au terme de cette analyse, nous voyons que les trois sociétés grecque, juive et romaine, sont trois sociétés structurées par le mode de valorisation hiérarchique. Mais nous voyons surtout, qu'elles présentent trois actualisations originales de ce mode. Trois actualisations qui font d'elles, en comparaison des formations impériales classiques, trois exceptions. Que ce soit sur la donnée de la puissance, sur celle de l'autorité, ou celle enfin du pouvoir, chacune de ces sociétés a eu à se confronter à un problème qu'on qualifierait volontiers de politique, mais dont les développements sur le commerce permettent de voir qu'il n'est pas que politique : il est *axiologique*, c'est-à-dire qu'il a à voir au mode de valorisation. Et autorité, puissance et pouvoir, gagnent alors sans doute à être pensés depuis ce prisme axiologique — le prisme de la valorisation — car ils ont cours en politique, en économie, et de manière générale, partout où il est question de valeur.

De ces données axiologiques, dans d'autres sociétés proches de la Méditerranée, les empires égyptiens, perses, ou sumériens, notre regard ne capte presque rien. Ce n'est que dans ses *dérèglements* que ces données

accrochent notre regard. Une forme ou une autre de déstabilisation préside à Athènes, Rome ou Jérusalem, à l'émergence de leur spécificité axiologique, à l'intérieur du mode hiérarchique de valorisation. Dans les trois cas, on le voit, *c'est depuis la puissance, qui fait passer l'ordre des hommes du caché au non-caché (et qui en cela, est la pro-duction par excellence), que tout bascule* : difficulté de la puissance dans un monde grec qui peine à pro-duire son englobement au-delà de la cité, disparition de toute puissance dans l'expérience juive, et finalement, saisie à Rome de la dimension dynamique de la puissance. En fonction de ces trois expériences de la pro-duction, on a trois situations divergentes, en termes d'autorité, et de pouvoir. Le pouvoir du peuple, à Athènes, la Loi et le pouvoir du Dieu, à Jérusalem, et finalement à Rome, le droit, où la possibilité pour le pouvoir de passer de mains en mains.

Nous terminons ce chapitre sur Rome, et c'est sur Rome que prendra appui la suite de cette étude ; si Rome en effet, présente le cas exceptionnel d'un empire en possession de son concept, l'empire qui plus que tout autre, sait pro-duire l'ordre (c'est-à-dire, englober, selon les trois données que sont puissance, autorité, et pouvoir), il nous faut à présent comprendre comment cet empire, après avoir produit le plus impressionnant englobement d'hommes, a finalement connu le déclin. Car c'est ensuite sur les décombres de cet empire, que dix siècles plus tard, émerge en Europe, un discours explicite sur les valeurs.

*

IV.

Crise Axiale et émergence de la production

I. La dialectique de la force et de la Valeur	203
§ 37. L'homme et la question du monde	203
§ 38. De la force comme reproduction à la force comme production	214
§ 39. Le schème de la Crise Axiale	222
II. Le bouleversement à Rome de la force de production en force de production	229
§ 40. L'usage romain de la force ; l'en-puissance	231
§ 41. Du pouvoir exercé en fonction d'une autorité, à la conquête du pouvoir comme effet de la puissance	234
§ 42. Vers un modèle nouveau de la force : la production	244
III. Auguste, Jésus de Nazareth, deux réponses formulées à la Crise Axiale	252
§ 43. La valeur dépassée par la force, la Crise Axiale	252
§ 44. Auguste et la réponse par la fin de la puissance	255
§ 45. Jésus de Nazareth et la réponse par le Christianisme	263

Nous pouvons commencer ce chapitre par un regard d'ensemble sur l'itinéraire que nous avons parcouru jusqu'à présent. Dans les deux premiers chapitres, deux « modes de valorisation » ont été mis à jour. Le premier, mode de valorisation primordial, où l'acte de valorisation est « reproduction » ; les hommes des sociétés premières s'efforcent de toujours reproduire, recommencer à l'identique ce qui a été fait par ceux qui les précèdent. Ce qui *donne sa mesure* à ce mode de valorisation, et que nous appelons la Valeur, est le Passé Pur, clé de voûte de toutes ces actions de reconduction. Car c'est bien, ultimement, le Passé Pur, le moment initial, qui constitue la référence, et vers lequel les actions de reconduction des hommes des sociétés premières sont tendues.

Dans le second chapitre, étudiant des sociétés qu'à la suite de Dumont on peut caractériser par le *fait hiérarchique* — rupture décisive avec les sociétés premières — le mode de valorisation est « pro-duction ». Nous avons choisi d'insérer une césure dans ce mot afin de bien le différencier ce qu'on appelle à notre époque du nom générique de production. Si la production est une transformation, la pro-duction est pour sa part une information : action informatrice, qui fait passer du caché au non-caché l'Acte dont on répond, qui le dévoile, qui le « conduit en avant » (pro-ducere). Cette action générique de pro-duction inspire à la fois l'agir humain et la représentation que les hommes se font des forces du non-humain. Le lieu de la Valeur n'est plus occupé par le Passé Pur, mais par l'Acte, qui se tient immobile, auquel toute chose en ce monde répond, et dans lequel toute action de pro-duction, d'information, trouve sa référence et sa mesure.

Dans le troisième chapitre, ce mode de valorisation selon la pro-duction, et régulé par l'Acte, a été testé sur trois sociétés : la société grecque, la société juive, et finalement, la société romaine. Dans les trois cas, nous avons découvert un fort lien entre un petit groupe de notions : la Valeur et le mode de valorisation, certes, mais aussi, la puissance, l'autorité et le pouvoir. Nous avons essayé de montrer qu'il existe toujours, dans la société première comme

dans la société hiérarchique, une narration qui part de la puissance, qui passe par l'autorité, et qui débouche dans l'exercice du pouvoir. Selon nous, puissance, autorité et pouvoir doivent, pour prendre un sens, être pensés ensemble.

Point le plus notable, et commun aux trois sociétés étudiées : l'existence en leur sein d'une problématique de puissance, ou, pour le dire plus clairement : de problèmes de puissance. Ces problèmes sont très différents d'une société à l'autre. Mais dans les trois cas, c'est depuis un certain usage de la puissance que les sociétés aménagent le mode de valorisation selon la production, et par la suite, la reconnaissance de l'autorité, et l'exercice du pouvoir. Tout, en somme, semble partir de la puissance.

Ainsi, le problème de puissance du monde grec est un problème de puissance moyenne : le monde grec est suffisamment puissant pour résister aux puissances extérieures — jusqu'à la conquête Macédonienne — mais il est par ailleurs insuffisamment puissant pour réaliser sa propre unité : les « cités » sont la marque de cette difficulté grecque dans l'exercice de la puissance. Jamais la Grèce ne parvient à se constituer en une seule société : elle reste un assemblage complexe de Cités, malgré la dominance périodique de l'une ou l'autre d'entre elles.

Le problème de puissance de la société juive est très différent : c'est un problème d'anéantissement de puissance. La société juive, environnée de puissances considérables, voit en effet à plusieurs reprises sa propre puissance détruite. Décapitée de ses hommes forts, de ses puissants, on voit en son sein les prêtres mobiliser l'efficacité du religieux et finalement trouver une solution au problème de puissance, en situant celle-ci en un dieu unique, qui domine tous les panthéons de tous les peuples par lesquels la société juive est dominée. La société juive est impuissante en apparence, mais son dieu est la plus grande puissance qui se puisse penser, et le peuple vit dans l'attente de l'explicitation de cette puissance dans ce monde.

Rome, enfin, présente à la fois le cas *opposé* de Jérusalem, et *inverse* de celui d'Athènes : le cas original d'une sorte de sur-puissance, c'est-à-dire d'un usage particulièrement impressionnant de cette forme de puissance qui correspond à la société hiérarchique, et que nous avons située dans la production. L'originalité de la pratique romaine de la puissance, qui se lit dans l'histoire de la République — et qui de manière frappante est comme conceptualisée en Grèce à la même époque par Aristote — tient à l'idée que la puissance est avant tout, une *en-puissance*¹. L'approfondissement de la compréhension de la production, à Rome, augmente son aptitude à la puissance ; nous avons essayé de comprendre le ressort du dynamisme romain à la lumière de l'*en-puissance*.

Ainsi, au cœur de la problématique axiologique des trois sociétés étudiées, il y a, à chaque fois, au départ, une certaine situation de la puissance. C'est depuis cette situation de la puissance, ensuite, que se déploient les deux temps axiologiques suivants : le temps de l'autorité — temps de la reconnaissance de la proximité d'un homme à la Valeur — et finalement, le temps du pouvoir, où il s'agit pour l'homme d'autorité d'exercer le pouvoir, c'est-à-dire d'écrire — dans le commerce, dans la politique — les lois comme des transpositions de la Valeur, qui est mieux connue de lui qui se situe dans sa proximité, qu'elle n'est connue du grand nombre des hommes. Au départ, donc, des problèmes de puissance, et à l'arrivée, trois pratiques très différentes du pouvoir, trois pratiques si distinctes d'ailleurs, que leurs noms demeurent jusqu'à nous sans équivoque : dans le cas romain, le Droit, dans le cas juif, la Loi, enfin, la Justice dans le cas grec (et dans le cas athénien, la Démocratie).

¹ Cf. Gwenaëlle Aubry, *Dieu sans la puissance : Dunamis et Energeia chez Aristote et chez Plotin* (Paris : Librairie Philosophique Vrin, 2007), où l'auteur commente la nature axiologique de l'Acte aristotélicien, et défend l'idée que la puissance selon Aristote est dans son principe une en-puissance. Une en-puissance qui nous semble par ailleurs fort bien correspondre à l'intelligence romaine de la production. Voir, dans l'ouvrage de G. Aubry, la première partie, « *Dunamis-Energeia* et le projet métaphysique d'Aristote », notamment le chapitre IV, « Le sens ontologique de la *dunamis* et de l'*energeia* », p. 89 et sq. ; et dans la conclusion de la même partie, le § 2, « Une ontologie axiologique », p. 195-200.

Mais il vaut la peine d'y insister encore : si les différences s'explicitent au moment du pouvoir, de l'écriture de la loi, et si c'est à ce niveau là que l'histoire les a retenues, c'est en amont du pouvoir et de l'autorité : c'est dans la puissance que les différences trouvent leur origine. Si l'on veut comprendre ce qui profondément sépare Rome, Jérusalem, et Athènes, c'est à leur pratique de la puissance qu'il faut le demander. La puissance, donc, se révèle comme un lieu axiologique décisif : le lieu d'origine de la problématique de la Valeur.

C'est en vertu de ce constat que nous prenons le parti dans ce chapitre d'approfondir la compréhension de la puissance. Si on se tient à ce dont on s'est convaincu jusqu'à présent, la structure axiologique commune aux sociétés premières et aux sociétés hiérarchiques est celle où une certaine manière d'agir de l'homme en ce monde — pro-duction, reproduction — trouve sa mesure dans ce que nous appelons Valeur — Passé Pur, Acte. Il est possible à présent d'approfondir la compréhension des régularités observées entre la puissance humaine d'agir et la Valeur qui lui donne sa mesure. Comment comprendre que l'agir humain, au-delà du principe selon lequel il se déploie, et qui est différent dans la société première et dans la société hiérarchique, situe inmanquablement une Valeur pour s'y mesurer ? Poser cette question, c'est poser la question du rôle que joue la Valeur choisie par l'homme, pour mesurer sa propre action. C'est la question que nous posons dans la première partie de ce chapitre. Sous quelle forme penser les rapports entre la puissance d'agir et la Valeur ? Nous proposerons que ce lien est authentiquement *dialectique*.

Une fois présentée la « dialectique de la force et de la Valeur », dans la seconde partie du chapitre, nous serons en mesure de nous tourner à nouveau vers l'histoire de Rome et d'en approfondir la compréhension. Nous soutiendrons qu'on peut situer dans la dynamique romaine un moment pivotant de l'itinéraire de la Valeur, que cette étude s'efforce de reconstituer. À Rome en effet, un certain usage de la force de pro-duction a débouché dans une autre représentation de la force, désormais comprise non plus comme une force qui informe (la pro-duction), mais comme une force qui transforme (une force de

production). Enfin, en fin de chapitre, nous essaierons, en étudiant le dispositif impérial formulé par Auguste, et le dispositif chrétien formulé par Jésus de Nazareth environ un siècle plus tard, de comprendre la réponse formulée par les hommes contemporains de cet ébranlement considérable : l'émergence d'un nouveau modèle de la force, de l'agir humain. C'est ce bouleversement que nous appellerons : la Crise Axiale, situation où face à une nouvelle manière de se représenter la force les hommes peinent à situer le lieu axiologique, la Valeur, qui saurait donner une mesure à cette force.

Dans ce chapitre est formulée l'une des principales thèses de ce travail, une thèse sur la Valeur en elle-même, et plus seulement sur les modes de valorisation. Nous soutiendrons que la Valeur est ce sans quoi l'homme se trouve pris au piège de sa propre puissance : la Valeur est la réponse à la question posée par la découverte par l'homme de la force, elle est ce qui donne sa mesure à la puissance. La Valeur, donc, comme un lieu de réflexivité, par le biais duquel la puissance se fait vouloir, et finalement, pouvoir. La Valeur, ou le *topos* en fonction duquel l'homme convertit « la loi du plus fort » en « la force de loi ».

I. La dialectique de la force et de la Valeur

§ 37. *L'homme et la question du monde*

Il a souvent été question de puissance² depuis le début de ce travail. Ici, nous voudrions faire l'effort de mieux saisir ce qui se joue dans cette notion. Pour ce faire, nous mobilisons la démarche philosophique qui nous inspira au début de ce travail, lorsqu'au moment de l'introduction nous avons justifié, à la suite de Husserl, les concepts de « mode de valorisation », et d' « acte de

² Nous privilégierons généralement le terme de force, à celui de puissance, pour des raisons que la suite de cette partie va s'efforcer de préciser. Mais il importe d'indiquer au lecteur que les deux termes seront tenus pour équivalents — choix que nous aurons également l'occasion de justifier.

valorisation ». La démarche philosophique à laquelle nous faisons allusion est donc bien la phénoménologie.

La Force

Nous convions ici le lecteur à un questionnement auquel il n'est peut-être pas habitué. La phénoménologie nous encourage en effet à suspendre tout acquis préalable de notre connaissance du monde, afin de nous saisir de ce qui se donne dans notre expérience du monde. Il s'agit, en d'autres termes, de mettre entre parenthèses tout notre savoir sur le monde, tout ce qu'en effet nous croyons savoir de lui ; et finalement, de faire l'expérience du monde, dans sa pureté analytique.

Il faut en passer, alors, par un langage poétique, et non scientifique. P. Ricœur écrit à ce sujet que « la fonction de transfiguration du réel que nous reconnaissons à la fiction poétique implique que nous cessions d'identifier réalité et réalité empirique ou, en d'autres termes, que nous cessions d'identifier expérience et expérience empirique³ ». Il y a une possibilité analytique ouverte au langage poétique, et fermée au langage scientifique ; possibilité dans laquelle le langage poétique trouve justement sa capacité à exprimer ce que E. Husserl nomme *Lebenswelt*, et M. Heidegger *In-der-Welt-sein*, et que nous appelons simplement, à ce stade, le « monde ».

Du monde, nous pouvons dire qu'il pose une question à l'homme. Ce monde, que l'homme « habite » (M. Merleau-Ponty), lui pose un problème : « Le monde et la raison ne font pas problème, disons, si l'on veut, qu'ils sont mystérieux, mais ce mystère les définit, il ne saurait être question de le dissiper par quelque solution. Il est en deçà des solutions. La vraie philosophie est de réapprendre à voir le monde⁴ ». Au fond, la démarche phénoménologique à

³ Cf. Paul Ricœur, *Du texte à l'action : essai d'herméneutique, II*, Esprit (Paris : Ed. du Seuil, 1986), p. 24.

⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris : Gallimard, Bibliothèque des idées, 1967), Introduction, p. XVI. Merleau-Ponty évoque encore, dans son dernier ouvrage, ce qu'il nomme « la réduction au préobjectif », et qui dit

laquelle nous convions le lecteur est bien dite par ce défi formulé par M. Merleau-Ponty : *réapprendre à voir le monde*.

L'homme est celui auquel se pose la « question du monde⁵ ». Ce monde se présente à lui sous la forme d'un monde vécu autant que comme un monde de la vie. L'homme est là, habitant le monde, dont il ne sait rien. Cette perception du monde, qui commence par celle de son corps, pose à l'homme une question à laquelle il ne peut se dérober : l'homme n'a pas d'autre choix que de parler, il ne peut rester silencieux, il doit répondre à la question. Dans quoi sommes nous ? Qu'y situer de saillant ? De quelle manière s'en approcher ? Face à ce monde, la question est : quelle est la première « donation de sens » (M. Husserl) faite par l'homme, quelle est sa première « prédication du monde⁶ » (Benveniste) ?

Ce monde de la vie, ce monde vécu, est-il inerte ? Est-il animé ? Il nous semble trouver dans l'œuvre de G. Bachelard certaines des formulations quant à la réponse donnée par l'homme à la question du monde. Le premier chapitre de la *Psychanalyse du feu*⁷ s'ouvre ainsi :

très bien ce que nous souhaitons à notre tour entreprendre : « Puisque la science et la réflexion laissent finalement intacte l'énigme du monde brut, nous sommes invités à l'interroger sans rien présupposer », Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail* (Paris : Gallimard, Collection Tel, 1964), p. 207.

⁵ Nous empruntons cette expression au titre de l'ouvrage de Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*. Dans l'introduction, p. 5-6, l'auteur soutient que la question du monde est le foyer commun des questions d'Aristote en métaphysique, physique, psychologie et éthique. Selon lui, le ressort interne de ces domaines est « un glissement à l'intérieur d'un seul et même concept, qui est le concept de monde ». Et il précise qu'« [il] n'entend pas par là ce qu'Aristote lui-même comprenait sous les termes *kosmos* et *ouranos*, à savoir la totalité ordonnée de la réalité formant l'univers, mais bien le concept phénoménologique de "monde", qui désigne *ce dans quoi nous sommes* — de telle sorte qu'il constitue l'un des éléments d'une structure dont la compréhension implique en même temps celle du "nous" et celle du "sommes". ». C'est bien dans ce sens que nous parlons d'une *question du monde*, qui toujours se pose à l'homme, et qui concerne le monde, le « nous », et le « sommes ».

⁶ Nous nous permettons de renvoyer à l'Introduction de cette étude où est présenté le concept de « prédication du monde ».

⁷ Gaston Bachelard, *La psychanalyse du feu* (Paris : Gallimard, Folio, 1992), p. 23.

« Le feu et la chaleur fournissent des moyens d'explication dans les domaines les plus variés parce qu'ils sont pour nous l'occasion de souvenirs impérissables, d'expériences personnelles simples et décisives. Le feu est ainsi un phénomène privilégié qui peut tout expliquer. Si tout ce qui change lentement s'explique par la vie, tout ce qui change vite s'explique par le feu. Le feu est l'ultra-vivant. Le feu est intime et il est universel. Il vit dans notre cœur. Il vit dans le ciel. Il monte des profondeurs de la substance et s'offre comme un amour. Il redescend dans la matière et se cache, latent, contenu comme la haine et la vengeance. Parmi tous les phénomènes, il est vraiment le seul qui puisse recevoir aussi nettement les deux valorisations contraires : le bien et le mal. Il brille au Paradis. Il brûle à l'Enfer. Il est douceur et torture. Il est cuisine et apocalypse. Il est plaisir pour l'enfant assis sagement près du foyer ; il punit cependant toute désobéissance quand on veut jouer trop près avec ses flammes. Il est bien-être et il est respect. C'est un dieu tutélaire et terrible, bon et mauvais. Il peut se contredire : il est donc un des principes d'explication universelle ».

Le feu, comme l'un des principes d'explication universelle. Du feu, Bachelard écrit plus loin, qu'il est la « valorisation première⁸ ». Mais on sait que Bachelard n'a pas centré son propos que sur le feu. Il a encore cherché à comprendre l'eau, la terre, l'air, les autres principes d'explication du monde. Évoquant la terre, il écrit :

« L'imagination de la résistance que nous donnons aux choses donne la première coordination aux violences que notre volonté exerce contre les choses, il devient évident que c'est dans le travail excité si différemment par les matières dures et par les matières molles que nous prenons conscience de nos propres puissances dynamiques (...). La dureté et la mollesse des choses nous engage — de force — dans des types de vie dynamique bien différents (...). Et les mystères de l'énergie commencent. Nous sommes dès lors des êtres réveillés. Le marteau ou la truelle en main, nous ne sommes plus seuls, nous avons un adversaire, nous avons quelque chose à faire. Si peu que ce soit, nous avons, de ce

⁸ Ibid., p. 24.

fait, un destin cosmique. (...) [Tous ces objets] nous donnent l'être de notre maîtrise, l'être de notre énergie⁹ ».

La force de la terre, sa résistance, inspiration première de l'homme pour prendre conscience de « ses propres puissances dynamiques », de ses propres forces. La force de la terre, comme résistance, donation de sens au monde, et par synchronisation, donation de sens à la force de l'homme, à sa puissance.

Cette donation d'un sens au monde selon les forces qui l'agitent, que Bachelard situe tantôt dans le feu, tantôt dans la terre, nous mène à la proposition plus générale que formule M. Heidegger dans son Commentaire du livre Θ de la *Métaphysique*¹⁰, commentaire auquel il a choisi pour sous-titre : « De l'essence et la réalité de la force ». Interrogeant différentes modalités de la force, au sein desquelles il cherche un foyer commun, il en arrive à ce point où la force se révèle « quelque chose de fondamental et d'essentiel à propos de tout étant et à propos de toute modalité de l'étant » :

« Toutefois, il n'est pas question pour nous du langage en tant que tel, ni des mots, ni des significations de mots, mais il s'agit d'apercevoir progressivement que, dans la suite des mots que nous avons énumérés, quelque chose est visé qui est, d'une certaine manière, le même et qui est pourtant chaque fois différent. Toute cette diversité, est-elle arbitraire et sans importance ? Ou alors est-ce en elle que s'offre à nous quelque chose de fondamental et d'essentiel à propos de tout étant et à propos de toute modalité de l'étant ?¹¹ ».

C'est encore selon la force que Merleau-Ponty approche la « chose et le quelque chose » du monde. Les choses :

« Ce caillou ou ce coquillage sont des choses, en ce sens qu'il y a en eux, — par-delà ce que j'en vois, ce que j'en touche, leur contact râpeux avec mes doigts ou avec ma langue, le bruit qu'ils font en tombant sur ma table —, un fondement unique de ces diverses « propriétés » (et de

⁹ Gaston Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté* (Paris : J. Corti, 1971), chapitre I, « La dialectique de l'énergétisme imaginaire. Le monde résistant », p. 19.

¹⁰ Heidegger, *Aristote, Métaphysique Θ 1-3*.

¹¹ *Ibid.*, p. 79.

beaucoup d'autres, encore inconnues de moi), qui les impose au caillou et au coquillage, ou qui, du moins, en contient les variations entre certaines limites¹² ».

Il y a donc les « choses », coquillage ou caillou, et le « quelque chose » que Merleau-Ponty appelle le « fondement unique¹³ », et qu'il approche phénoménologiquement en disant que c'est en vertu de l'absence de « puissance propre¹⁴ » des choses que nous percevons qu'il y a « quelque chose ». Le fondement unique peut se penser comme cette puissance, qui fait défaut aux choses, et à partir de laquelle ensuite, la chose, le caillou, le coquillage, « qui n'ont pas le pouvoir d'exercer envers et contre tout¹⁵ », se posent en « forces douces¹⁶ ».

On pourrait multiplier les indices laissés par les philosophes inspirés par la démarche phénoménologique. Mais cela n'est pas nécessaire : si nous faisons pour notre compte la réduction phénoménologique, ne trouvons-nous pas, à notre tour, que c'est selon un « quelque chose » que l'on peut appeler « force » que l'homme opère une donation de sens primordiale sur le monde : « ce monde, il est animé de force, et moi-même, je participe de cette force ». Dans le cadre d'une thèse, il nous a semblé préférable de nourrir notre propos des propos de nos maîtres. Et cependant, une fois encore : en l'absence même de G. Bachelard, d'E. Husserl, de M. Heidegger et de M. Merleau-Ponty, faire l'expérience du monde, faire l'expérience de « ce dans quoi nous sommes » (Brague), n'est-ce pas toujours commencer par y situer quelque force, quelque puissance, qui meut ce monde et fournit le principe d'explication invisible du visible ? Les cosmologies le plus diverses du monde n'ont-elle pas en commun

¹² Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 213, « La présence ». Ce paragraphe est extrait du texte intitulé : « L'être préobjectif : le monde solipsiste », que nous évoquons dans une note précédente.

¹³ Ibid., p. 214.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

de commencer par situer une (ou plusieurs) forces, au commencement de leur réponse à la question du monde¹⁷ ?

La force, « cette chose fondamentale et essentielle à propos de tout étant et de toute modalité de l'étant » ; la force, « valorisation première » : la première prédication du monde, première donation de sens : « au-delà de toutes ces choses, il y a quelque chose qui les meut ». La force, l'invisible du visible, cette « armature intérieure » du sensible, que le sensible à la fois « manifeste et cache¹⁸ » et dont la présence compte au sensible comme celle d'un creux ou d'une absence : « le sensible, ce ne sont pas seulement des choses, c'est aussi tout ce qui s'y dessine, même en creux, tout ce qui y laisse sa trace, tout ce qui y figure¹⁹ ». L'invisible est cette membrure du visible qui donne au visible sa présence signifiante, son « essence active », sa force²⁰. L'invisible, « idée qui n'est pas le contraire du sensible, qui en est la doublure et la profondeur²¹ ».

On peut proposer alors que le premier sens que l'homme donne au monde, est que ce monde est l'expression de force, invisible, qui se révèle à travers ses expressions visibles. La donation de sens selon la force est primordiale dans notre expérience au monde et c'est par synchronisation avec elle que l'homme agit selon ses propres forces²².

¹⁷ L'idée que la force est la donation de sens première est à de multiples reprises perceptible dans l'ouvrage de Hadot, *Le voile d'Isis*, envers lequel il nous faut reconnaître notre dette. On peut notamment lire, dès le commencement de l'ouvrage, au moment où l'auteur présente la sentence d'Héraclite (« La Nature aime à se voiler ») : « Héraclite ne se contente pas d'une concision énigmatique, il veut aussi laisser entrevoir, par cette forme littéraire, ce qui est pour lui la loi de toute réalité : la lutte entre les contraires et la métamorphose perpétuelle qui résulte de cet éternel combat entre les forces opposées », p. 20.

¹⁸ Les expressions placées entre guillemets proviennent de Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 195.

¹⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Signes* (Paris : Gallimard, 1993), p. 217.

²⁰ Ibid.

²¹ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 195.

²² Répétons l'extrait déjà cité de G. Bachelard : « L'imagination de la résistance que nous donnons aux choses donne la première coordination aux violences que notre volonté exerce contre les choses, il devient évident que c'est dans le travail excité si différemment par les matières dures et par les matières molles que nous prenons

La Valeur

Il y a d'abord une donation de sens sur le monde en fonction du principe de la force, de la puissance.

Alors s'éclaire l'intimité que nous avons suivie, dans le précédent chapitre, à l'occasion de l'étude d'Athènes, de Jérusalem et de Rome, entre la force et la valeur. Ce lien entre force (ou puissance) et valeur, des philosophes l'ont réfléchi.

Quatre évocations peuvent être utiles à l'appui de ce point. Dans la *Métaphysique*, alors que la *dunamis* est la puissance, l'*energeia* pour sa part, est la polarité axiologique qui surpasse la force : d'un côté donc, la puissance, et de l'autre, l'Acte comme ce à quoi la puissance répond. On sait que chez Spinoza, le concept de *puissance* est pensé dans le cadre du projet d'une *Éthique*²³. Il est frappant de voir à quel point c'est selon l'idée de puissance et de force que Spinoza pense ce qui est. Par exemple, la fameuse proposition 11 du Livre III s'énonce : « De tout ce qui accroît ou réduit, seconde ou réprime la puissance d'agir de notre Corps, l'idée accroît ou réduit, seconde ou réprime la puissance de penser de notre esprit ». Le dualisme corps / esprit trouve ainsi un point de convergence dans le philosophème de puissance. Le titre des deux derniers Livres confirme cette centralité de la puissance. Le Livre IV s'intitule : « De la servitude humaine, ou de la Force des affects », et le Livre V : « De la puissance de l'entendement, ou de la liberté humaine ». Le choix de ces titres

conscience de nos propres puissances dynamiques. » Ajoutons encore, que, dans sa réflexion sur la corporéité, à travers le concept de chair, Merleau-Ponty retrouve des formulations consonantes avec celles de Bachelard sur le mouvement de synchronisation de la force de l'homme sur celle qu'il situe dans l'invisible du monde visible. La force du non-humain, la force de l'humain, la force de la chair, « corps phénoménal », qui est à la fois « moi » et « mien », en lequel je me saisis comme extériorité d'une intériorité, qui s'apparaît à lui-même en faisant apparaître le monde. Le corps, puissance de se joindre aux choses et de se synchroniser avec elles : « Ma chair et celle du monde comportent (...) des zones claires, des jours autour desquels pivotent leurs zones opaques, et la visibilité première, celle des *quale* et des choses, ne va pas sans une visibilité seconde, celle des lignes de force et des dimensions (...). », *Le visible et l'invisible*, p. 195.

²³ Baruch Spinoza, *Éthique*, éd. Robert Misrahi (Paris : Presses universitaires de France, 1990).

est profondément significatif en ce qu'il incorpore une axiologie : la « force » comme une mauvaise puissance, et la « puissance » comme une force du bien ; puissance et force, synonymes donc, à une différence axiologique près : la force se voit placée spontanément dans une axiologie négative, et la puissance dans une axiologie positive²⁴.

Le dialogue entre les deux notions de puissance et de valeur est, comme chacun sait, explicite chez Nietzsche : la volonté de puissance dialogue avec le projet d'inversion de toutes les valeurs²⁵. Il l'est également chez Schopenhauer, dans un sens qu'il n'est pas inutile d'approfondir. Nous citons un extrait suggestif du rapport entre la force et la valeur, chez Schopenhauer, qui se trouve tout à fait à la fin de *La Volonté dans la nature*²⁶ :

« Depuis toujours, les peuples ont reconnu que le monde, en dehors de son sens physique, a également une signification morale. Cependant, on n'est parvenu qu'à une conscience obscure de la chose, laquelle, cherchant à s'exprimer, s'est traduite dans toute une variété d'images et de mythes. Ce sont les religions. De leur côté, les philosophes se sont de tout temps efforcés d'arriver à une claire compréhension de la chose, et tous leurs systèmes (...) concordent sur ce point : ce qu'il y a de plus important, voire d'essentiel dans l'existence, ce dont tout le reste dépend, sa signification véritable, sa phase critique, sa pointe, se trouve dans la moralité du comportement humain. Mais pour ce qui est de son sens, des modalités, de la possibilité de la chose, les voilà à nouveau plongés dans le désaccord total, placés devant un abîme de ténèbres. Il en résulte que, s'il est facile de prêcher la morale, il est difficile de la fonder. Et, comme justement ce point est constaté par la conscience morale, on en fait la

²⁴ Nous continuerons pour notre part à considérer force et puissance dans une même neutralité axiologique. La force n'est ni mauvaise, ni bonne : elle est *en-deçà* du bien et du mal : la Valeur ne vient qu'après la force.

²⁵ Il sera à nouveau question du dialogue, dans l'œuvre de Nietzsche, entre la puissance et la valeur, c'est pourquoi nous ne l'approfondissons pas ici, où il s'agit simplement de souligner combien le lien entre force et valeur est un *topos* de l'histoire de la philosophie.

²⁶ Arthur Schopenhauer, *De la volonté dans la nature*, Traduction de la deuxième édition allemande. (Paris : Presses universitaires de France, 1969), p. 195. On trouve cet extrait dans le dernier chapitre de l'ouvrage, intitulé justement, « Perspectives sur l'éthique ».

pierre de touche des systèmes, en demandant avec raison à la métaphysique d'être le pilier de l'éthique. Or voici que surgit le difficile problème de prouver qu'à l'encontre de toute expérience l'ordre physique des choses dépend d'un ordre moral, de découvrir une relation entre la force qui, agissant selon des lois naturelles éternelles, assure au monde sa persistance, et la moralité dans le cœur de l'homme. Même les meilleurs y ont échoué. (...) De ce point de vue, il est incontestable qu'un système qui place dans la Volonté la réalité de toute existence et la racine de la nature entière, et y voit le cœur de l'univers, bénéficie au minimum d'un fort préjugé favorable. Car il atteint par un chemin direct et simple, pour ne pas dire qu'il tient déjà dans la main, avant d'aborder le domaine éthique, ce que les autres essaient d'atteindre par des détours infinis et toujours scabreux. Aussi bien ne saurait-on y parvenir que si l'on admet ceci : la force qui est à l'œuvre dans la nature, et que représente à notre intellect le monde objectif, est identique à la Volonté en nous. La métaphysique seule est le pilier direct et réel de l'éthique ; elle est déjà éthique par elle-même, à l'origine, construite avec le matériau de l'éthique. »

À n'en pas douter, nous ne sommes pas les premiers à situer un lien entre la force, et la valeur. On peut situer le concept de Valeur dans un dialogue avec la donation de sens primordiale de l'homme sur le monde, qui est une donation selon la force (celle du non-humain, et aussi, celle de l'humain).

Si l'homme situe une Valeur, cela n'est qu'en référence à la force qu'il peut le faire. L'homme commence par se faire une idée du monde selon la force (et cela n'implique pas, loin s'en faut, qu'il n'y ait qu'une seule valorisation de la force : nous en avons déjà situé deux, avec la reproduction, et la pro-duction). C'est une fois que l'homme a dit quelque chose du monde en disant quelque chose de la force, c'est autour des schèmes développés à cette occasion, que l'homme se fait une idée, non seulement de la force qui environne l'humain, mais aussi de sa propre puissance d'agir. On ne peut penser séparément la force de l'invisible et la force que l'homme sait pouvoir employer par imitation d'un modèle général qu'il se fait de la force.

Or la force, prise en elle-même, n'est ni « bonne » ni « mauvaise²⁷ » : première donation de sens sur le monde, et donation de sens pré-axiologique. On voit dans les cosmologies s'établir des distinctions entre forces du bien, ou du mal, mais il est entendu que c'est postérieurement à la représentation primordiale de la force en général que ces distinctions sont produites. La force en effet est toujours ce qui seul puisse recevoir aussi primordialement les deux valorisations contraires, qu'on peut dire par exemple, par le bien et le mal. Ce qui se voit nettement par exemple avec les significations symboliques du feu : le feu réchauffant, le feu fulgurant²⁸. *C'est à la suite de cette donation de sens quant à la force, quant à sa propre force aussi, que l'homme ensuite répond de son action.* Sa force, l'homme ne s'autorise à l'exercer qu'en fonction de l'inspiration d'une force valorisée par ailleurs. Bachelard écrit : « La matière nous révèle nos forces. Elle suggère une mise en catégories dynamiques de nos forces²⁹ ».

Il y a une *ambi-valence* de la force : la force peut mener au « bien » comme au « mal », car elle est au départ « la force », dénuée d'axe, et d'axiologie. Cette ambivalence de la force est ce qui appelle la Valeur : c'est depuis elle que naît le dialogue intérieur de l'homme entre la Valeur et la force. La prise de conscience de la puissance, « la révélation de nos forces », amène à poser la question axiologique : qu'advient-il si on laisse la force aller d'elle-même sans axe, sans Valeur, à laquelle la mesurer ? N'est-ce pas alors un déferlement de force ? Nietzsche évoque dans une formule suggestive le « triomphe tyrannique et impitoyable des instincts de puissance ». Ainsi, après avoir répondu à la question du monde selon la donation de sens de la force, l'homme sollicite la Valeur, comme *ce lieu qui vient donner à la puissance sa*

²⁷ Nous utilisons avec prudence ces deux déterminations selon le bien et le mal, car il nous semble — ce dont nous essaierons de convaincre par la suite — que la Valeur comprise comme mesure, suggère une axiologie qui n'est pas forcément structurée par les polarités du bien et du mal.

²⁸ Voir James Frazer, *Mythes sur l'origine du feu* (Paris : Payot, 1969).

²⁹ Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté*, p. 23.

mesure. La Valeur est cette mesure — dite par l'homme, située par lui — qui permet à la puissance humaine de se convertir en un vouloir, en un pouvoir.

Alors, les trois temps axiologiques que nous fréquentons depuis le départ de cette étude se trouvent éclairés : le temps de la *puissance* de l'homme, où l'homme fait usage de sa force en la mesurant à la Valeur. Le temps ensuite, ou, fort de cet usage mesuré de la force, il obtient reconnaissance des autres hommes de sa proximité avec la Valeur : l'autorité. Le temps enfin, où cet homme, autorisé, exerce le pouvoir, c'est-à-dire écrit la transposition de la Valeur en la loi des hommes, et achève de convertir la puissance en un pouvoir.

Il faut à présent comprendre comment dans la pratique ce dialogue de la force et de la Valeur se joue dans les sociétés que nous avons étudiées jusqu'à présent.

§ 38. De la force comme reproduction à la force comme pro-duction

Au début de *La flamme d'une chandelle*, Bachelard appelle le lecteur à vivre dans un passé qui ne serait plus uniquement le sien, mais qui serait le passé des « premiers feux du monde³⁰ ». D'une certaine manière, c'est aussi l'effort que nous avons entrepris, lorsqu'au début de cette étude, nous nous sommes tournés vers les sociétés premières. Le feu pour elles, n'est pas le feu pour nous. Et notre défi consiste à participer à leur expérience du feu — et de manière plus large, à leur expérience du monde.

Ici, le lecteur l'aura compris, nous quittons la démarche phénoménologique. Pourquoi ? Parce que nous touchons ses limites.

Certes, c'est par une démarche d'inspiration phénoménologique que chacun peut déceler que c'est selon la force que l'homme donne au monde son

³⁰ Gaston Bachelard, *La flamme d'une chandelle* (Paris : PUF, 2003), p. 3.

sens primordial³¹. Mais cette force, *il faut ensuite admettre la possibilité que l'homme puisse se la représenter de plusieurs manières.*

Regardons plutôt : cette force en tant que principe de compréhension primordial du monde peut se nommer *mana* dans les sociétés polynésiennes étudiées par Durkheim³² et Mauss³³, *wakan*, *orenda*, dans les sociétés par ailleurs étudiées par Mauss³⁴, *tsaruma* chez les Jivaro, *nandé* des Nambikwara, *manitou* chez les Algonkin (C. Lévi-Strauss). On pourrait encore citer le *qi* chinois, le *kanji* japonais, le *prana* indien, la *dunamis* grecque. La liste serait longue. Que penser de ces différents visages de la force, d'une société à l'autre ?

Dans l'introduction qu'il donne à l'œuvre de M. Mauss, C. Lévi-Strauss observe que beaucoup d'eau a coulé sous les ponts depuis l'intérêt initialement porté par Mauss à la notion de *mana* en 1902. Si bien, qu'il suggère, qu'« à l'inverse de ce qu'on croyait en 1902, les conceptions du type *mana* sont si fréquentes et si répandues qu'il convient de se demander si nous ne sommes pas en présence d'une forme de pensée universelle et permanente, qui, loin de caractériser certaines civilisations, ou prétendues « stades » archaïques ou mi-archaïques de l'évolution de l'esprit humain serait fonction d'une certaine situation de l'esprit en présence des choses, devant donc apparaître chaque fois que cette situation est donnée³⁵. » Et il ajoute, quelques paragraphes plus loin, que les notions de type *mana* agissent comme « fondement de certains

³¹ Insistons-y, il ne faut pas regarder de manière négative (pas plus que positive) la « force » : c'est bien d'une force pré-axiologique dont il est question ; la force comme principe de compréhension et de participation au monde.

³² Cf. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie* (Paris : Presses universitaires de France, 2008).

³³ Cf. Esquisse d'une théorie générale de la magie, in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Intr. C. Lévi-Strauss. (Paris : Presses universitaires de France, 2001), notamment le troisième paragraphe du chapitre IV, consacré au *mana*.

³⁴ Ibid.

³⁵ Cf. *Introduction à l'œuvre de M. Mauss*, in Mauss, *Sociologie et anthropologie*, p. XLIII.

jugements synthétiques *a priori*³⁶ », qu'elles présentent « les caractères de puissance secrète, de force mystérieuse³⁷ ». Nous jouons donc l'anthropologie contre la phénoménologie : la force est bien là, partout, donation de sens première, et cependant, simultanément, on peut documenter *plusieurs manières de se représenter cette force*. C'est là qu'il faut quitter la phénoménologie, car si elle nous aide à saisir la primordialité de la force, elle ne peut nous aider à comprendre, ensuite, comment il se fait qu'on peut observer, à l'échelle de l'histoire de l'humanité, plusieurs façons de penser cette force. Le fait que ce soit par la force que l'homme réponde primordialement à la question du monde, n'ôte rien à la diversité de représentations que l'espèce humaine peut se faire de la force. L'homme premier et l'homme moderne songent à la force, mais nous pouvons faire l'hypothèse qu'ils ne se font pas forcément l'un et l'autre *la même représentation de la force, et que cette différence, étant différence quant à la donation primordiale du sens, permet possiblement de comprendre certaines différences qu'on observe entre leurs sociétés*. Si la force est « l'invisible du visible », il se comprend pourquoi cet invisible de la force peut faire l'objet de différentes prédications³⁸ : dans tous les cas il s'agit de faire des prédications sur ce qu'on ne voit jamais, mais qu'on se figure.

Il faut à présent reconsidérer sous cet angle l'itinéraire de la Valeur. À partir de ce que nous savons des sociétés premières, par exemple, qu'inférer de la manière dont la force y est représentée par l'homme ?

Dans le premier chapitre, nous avons proposé que l'action de l'homme premier est un *effort vers la re-production* du Passé Pur. À présent que nous

³⁶ Ibid., p. XLV.

³⁷ Ibid. C'est ensuite en attribuant au *mana* une « valeur symbolique zéro », faisant des notions de type *mana* un « signifiant flottant », que Lévi-Strauss conçoit l'hypothèse structuraliste. C'est là que nous divergeons de son analyse. Pour nous la force a une « valeur axiologique zéro », mais elle a une « valeur symbolique globale ». On gagne selon nous, à établir une différence entre le temps symbolique, et le temps axiologique : ils ne se recouvrent pas.

³⁸ Idée qui n'est pas sans rapprocher de celle selon laquelle il n'y a rien de plus culturel que l'idée qu'on se fait de la nature. Idée commune aux ouvrages de Hadot, *Le voile d'Isis*, et de Philippe Descola, *Par-delà nature et culture* (Paris : Gallimard, 2005).

avons un peu dénoué les fils qui relie la force et la Valeur, on peut proposer que la re-production est *le modèle de la force* pour l'homme premier. Dans le monde qu'il habite, l'homme premier se représente la force en ce qu'elle reconduit les choses. Dans ce monde où il y a le jour et la nuit, la peur sans doute, que le jour ne revienne pas, et cependant la reconduction des jours, on peut sans doute comprendre, sinon participer, à cette représentation première de la force en tant que force reconductrice, force de reproduction, force de re-formation : l'homme premier est celui qui se représente la force comme ce qui reconduit la forme du monde³⁹.

Sur cette représentation générale de la puissance, l'homme premier synchronise sa propre puissance d'agir. Première donation de sens, la force en tant que reproduction, et dès lors, la reproduction, en tant que modèle de la puissance de l'homme. C'est en ce sens qu'il est croyable en effet, que la maîtrise du feu — mais le terme est impropre, car il faudrait dire, régénération, reconduction de feu — est un événement. Agissant en ce monde, l'homme a réussi à appliquer sur l'élément fulgurant sa propre puissance de reconduction. Nous retrouvons par ce chemin ce que nous avons découvert par un chemin plus anthropologique dans le premier chapitre : le modèle de la puissance de l'homme premier est la *reproduction* et ce qui donne sa mesure à cette force de reproduction est le Passé Pur, c'est-à-dire la situation originale, initiale. Ce que nous avons appelé jusqu'à présent « mode de valorisation » se révèle « modèle de la force » : comment l'expliquer ? C'est parce que l'usage de la puissance des peuples premiers se montre à nous toujours mesuré au Passé Pur, que « modèle de la force » et « mode de valorisation » s'identifient. Le Passé Pur est le lieu qui donne sa mesure à la force humaine représentée comme reproduction, il est l'instance réflexive en fonction de laquelle les hommes font un usage raisonné de leur force : la guerre primitive, par exemple, loin de viser

³⁹ Et il est permis de se demander si ce n'est pas aussi de cette manière que le petit des hommes, qui arrive dans un monde qui ne l'a pas attendu pour exister, se représente, lui aussi, la force. Il y a ici une question qui s'ouvre, et que nous n'approfondirons pas, quant à savoir si, du point de la donation de sens première, l'ontogenèse récapitule la phylogenèse.

la conquête, vise le renforcement de l'identité d'origine : il y a « eux » et il y a « nous ». L'usage de la force, donc, tendu toujours vers le Passé Pur⁴⁰.

En fonction de cette force (reproduction) et de cette Valeur (Passé Pur), on peut alors comprendre le « chef sans pouvoir » de la société première. Il est celui à qui il revient d'initier (par ses dons aux autres, par la déclaration de guerre) la reconduction : le fait qu'il se trouve à *l'origine* du moment de puissance fait de lui la parole autorisée, l'interprète de la « grande parole ». Et cette Valeur qui s'incarne provisoirement en lui, et qu'il représente, le place en situation, l'autorité une fois reconnue, de *répéter* l'écriture première et initiale du pouvoir : répéter la loi. Alors, la société première nous semble celle d'une axiologie particulièrement serrée, où les risques de débordement de puissance sont fortement mesurés au Passé Pur. Autrement dit : si les chefs sont sans pouvoir, la société première est tout sauf sans pouvoir. Simplement, la puissance humaine d'agir y est si fermement régulée au Passé Pur, la Valeur y joue si puissamment son rôle de mesure de la force, que les hommes ne se donnent au présent que le pouvoir de *réécrire la loi, et non le pouvoir de l'écrire*. Le dispositif axiologique est tel que la force ne peut déferler, et c'est en effet, si l'on en croit les paléanthropologues, ce qui semble s'être passé, sur plusieurs dizaines de milliers d'années⁴¹ : une immobilité de principe de cette société qu'on décrit parfois comme une société « sans histoire », ce qui est lié, dans la profondeur, à la manière dont un certain modèle de la force (la reproduction) dialogue avec une certaine représentation de la Valeur (le Passé Pur) et mène finalement à ce qui semble sans histoire.

Or, nous savons que ce dispositif axiologique a trouvé à se dérégler : il n'y a pas que des sociétés premières ; il y a aussi, par exemple, les sociétés hiérarchiques, dont il a été question au deuxième chapitre de cette étude. Les

⁴⁰ Cf. Clastres, *Archéologie de la violence*.

⁴¹ On pourrait réexaminer à cette lumière la pratique du *potlatch*, et y voir un moment de part en part réglé selon la dissipation de force.

sociétés premières recèlent la virtualité d'une crise. C'est cela qu'il faut essayer, à présent, de comprendre.

Ce qui vient d'être proposé sur la manière dont force et Valeur dialoguent permet de mieux comprendre la possibilité d'une Crise Axiale dans la société première. À la fin du chapitre deux, nous avons essayé de reconstituer sous la forme d'un récit — ou plutôt devrions-nous dire d'un mythe⁴² — la crise des sociétés premières, en fonction d'éléments anthropologiques collectés en Amérique du Sud. Ce récit peut à présent être repris à nouveaux frais.

Considérons le feu. La « maîtrise du feu », expression consacrée : mais est-ce vraiment l'expression pertinente ? Pensons-nous vraiment que les hommes, lorsqu'ils « surent » le feu, ont cru s'en rendre *maîtres* ? Pensons-nous vraiment que l'homme du premier feu, à l'expérience duquel Bachelard nous encourage à participer, pensons-nous vraiment que cet homme a le visage de Descartes, et qu'il se sent « comme maître » de la nature, maître du feu ? Cela est tout à fait douteux⁴³.

Notre question, alors : si ce n'est pas sur le mode de la maîtrise, alors sous quel mode est pensé ce feu que les premiers hommes apprennent à « faire », par leur propre puissance ? Il nous semble que *l'art du feu*⁴⁴ n'a pu être pensé par ceux qui l'ont appris que rapporté à l'idée qu'ils se font de la force : la reproduction. Autrement dit, le feu, pas plus que la néolithisation, ne « change » la société première. Cette société absorbe ce que nous voulons voir comme des innovations en les incorporant dans sa vision du monde, comme un monde animé de la puissance de reconduction. La vision du monde ne change pas avec la « maîtrise » du feu, ou, plusieurs milliers d'années plus tard, avec le passage de la chasse à la « culture ».

⁴² Cf. le « mythe », ainsi qu'il est justifié dans son usage philosophique par Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*. On sait, au surplus, que la philosophie n'a pas attendu le XX^e siècle — loin s'en faut — pour mobiliser le mythe.

⁴³ Cf. Frazer, *Mythes sur l'origine du feu*.

⁴⁴ Nous privilégions cette expression plus neutre, à celle de « maîtrise du feu ».

La vision du monde ne change que lorsqu'un homme, au plus fort sens du terme un prophète, un prédicateur, s'appuie sur des changements substantiels, changements au très long cours, silencieux, imperceptibles, et s'appuie sur eux pour remanier la vision du monde dominante dans la société. Dans le cas de la société première, cet homme est le premier, par exemple, à songer, en contexte néolithisé, que le rapport des hommes envers les animaux peut être vu comme un rapport où l'homme *domine* les animaux. Alors, un homme a formulé une prédication nouvelle sur le monde : il *a donné un nouveau sens à la force*. La force, perçue comme reproduction, force reproductrice, bascule dans le modèle de la domination : force conductrice. Il faut y insister encore : ce n'est pas — ce ne peut pas être — de la « nature » que le changement est venu. C'est toujours à l'homme qu'il revient de répondre à la question du monde — et éventuellement, tout est là, de changer sa réponse. Il y a une tension silencieuse, au long cours, entre l'usage par l'homme de sa puissance au nom de la Valeur, et le sens qu'il donne à sa force. Un silence rompu par le prédicateur, qui provoque la crise, et une nouvelle parole sur la force et le monde.

Il faut expliciter ce point : comment le modèle de la puissance bascule-t-il de la reconduction à la conduction ? Pour le comprendre, on peut considérer un autre exemple, l'expérience de la subsistance dans la société première : l'homme, voué à reconduire ce que faisaient ses ancêtres quant au monde, à manger certains animaux qu'il faut pour cela tuer, en arrive, à force de reconductions, à accroître sa force : à opérer une reconduction de plus en plus serrée, et de plus en plus fidèle ; alors, il faut voir en la « domestication », non une initiative *rompant* avec la pratique ancestrale, mais au contraire, le *perfectionnement* de la pratique ancestrale : plutôt que reconduire avec incertitude la « grande chasse » des ancêtres, l'homme *s'efforce* de la reconduire parfaitement. La domestication n'est pas domesticatrice dans son intention originale, elle est chasseresse : l'animal est chassé, tué, et mangé, et c'est de la volonté de perfectionner la chasse que s'affermir cette chasse parfaite qu'un jour, un prédicateur va, le premier, comprendre comme une

domestication et une domination. Avant d'être vue comme une domination, la domestication est vue — et visée, efforcée — comme une chasse parfaite, chasse parfaitement reconduite, où l'animal est toujours chassé, tué et mangé, dans un perfectionnement qui garantit la réussite de la reconduction du Passé Pur.

La « domestication », qui avance pas à pas *au nom du Passé Pur*, n'est pas représentée comme une « maîtrise », une hiérarchie de l'homme sur le non-humain, une force de conduction de l'un qui s'exercerait sur l'autre. La pratique de la domestication est d'abord représentée comme la continuation de la chasse, comme son perfectionnement. Et ce n'est que plus tard, qu'un prédicateur se lève et change son regard sur le monde, donne un nouveau sens à la situation, et la force que ses ancêtres voyaient comme la reproduction de la chasse, il la voit désormais comme la conduction de l'animal par l'homme. Pour la première fois, là où chacun avait jusque-là vu dans la « domestication » le perfectionnement de la chasse, le prédicateur voit une domination. Ainsi, il n'y a pas de passage au mode hiérarchique de valorisation sans néolithisation, mais le fait de la néolithisation ne suffit pas à produire le basculement axiologique, qui fait passer la société première à la société hiérarchique. C'est l'effort vers le perfectionnement de la reconduction du Passé Pur qui ouvre la voie à ce qui un jour, pourrait être vue comme de la domination. Dans son effort axiologique, la société première ouvre la voie à la Crise Axiale. Car la néolithisation progresse selon l'intention des hommes de toujours mieux mesurer leur force de reproduction au Passé Pur. Ainsi, paradoxalement, c'est de l'effort de perfectionnement par l'homme premier de son modèle de la force, force *reconductrice*, effort engagé au nom de la Valeur, qui ouvre possiblement, longtemps après, la possibilité pour l'homme de penser la force selon un autre modèle, comme *conductrice*. C'est dans *l'effort* — c'est-à-dire dans l'usage de la force tendu vers la Valeur — que gît la possibilité d'une crise qui s'ouvre à la faveur d'une nouvelle donation de sens sur la force.

Alors, la mythologie, où prime le commencement, cède la place à ce qu'on peut appeler du nom générique de « métaphysique » : il y a quelque chose, *outré* la force, *outré* la *phusis*, qui l'informe, qui la met en ordre, l'Acte, auquel toute puissance répond. Le modèle de la force a changé, et la Valeur qui lui donne sa mesure ne saurait être inchangée. Son lieu change. Plutôt qu'une Valeur située dans le Passé Pur, la Valeur est située dans une transcendance : dans l'*outré*, le *méta*. Mais il faut insister sur un point : il s'en faut de beaucoup pour que le nouveau modèle de la force trouve à se voir gouverner sans délai par une Valeur. C'est tout l'enjeu, possiblement, du concept de « tournant axial » que Jaspers situe pendant le premier millénaire avant J.-C. Ce qui a pris plusieurs milliers d'années, depuis la surrection des premiers États, à se stabiliser et à se formuler selon un ondoisement de nuances, en Chine, en Perse, en Grèce ou en Amérique, c'est une certaine structure axiologique, correspondant au modèle de la force selon la production. La Valeur située dans une transcendance, comme mesure à une force conçue selon le modèle de la domination⁴⁵. *Cela, insistons-y, a pris plusieurs milliers d'années*. C'est-à-dire que pendant plusieurs milliers d'années, la puissance fut en quelque sorte sans Valeur pour la mesurer, pour la convertir en pouvoir. Période dangereuse, sans doute. Et l'on comprend mieux, à cette lumière, le fond d'ancêtreisme qui demeure dans la plupart des sociétés hiérarchiques : avant qu'une nouvelle prédication sur la Valeur vienne donner sa mesure à la production, il paraît compréhensible que l'homme ait continué de mobiliser, sans doute en l'aménageant fortement, le précédent lieu de la Valeur.

§ 39. *Le schème de la Crise Axiale*

C'est par le récit qui précède qu'il nous semble possible de comprendre comment la société primitive devient hiérarchique : un perfectionnement du

⁴⁵ Il faut observer ici que ce modèle ne concerne pas que la force de l'homme. C'est le modèle général de la force : c'est toute la force qui est pensée selon le modèle de la conduction. Ce qui est particulièrement net dans le concept grec de Phusis. Sur ce point, voir à nouveau Hadot, *Le voile d'Isis*.

modèle de la force reconductrice, un *effort* de la force vers la Valeur, qui ouvre peu à peu la possibilité de penser la force selon un nouveau modèle ; la force comme ce qui conduit, et plus comme ce qui re-conduit. Le schème hiérarchique est né, ou plutôt il naît quand un homme en fait la prédication.

Et si jusqu'alors, le monde des hommes était pensé sans rapport hiérarchique avec le monde du non-humain, découvrant la possibilité d'un rapport hiérarchisé avec du non-humain — par exemple, l'homme conduisant l'animal — l'homme se figure aussi cette possibilité à l'intérieur du monde humain : l'État, c'est-à-dire la division parmi les hommes, la séparation entre eux, est advenue. L'homme conduit certains hommes, comme il conduit certains animaux, et qu'il est lui-même conduit, même le plus puissant des hommes, par les dieux et ultimement par l'Acte.

C'est ainsi qu'on peut comprendre l'apparition de la conquête. C'est qu'une fois que l'homme se figure la force comme conductrice, alors agir conformément à la force, c'est tendre à agir en vue de conduire les hommes. La force conduit, et toute force est ultimement conduite par ce qui la domine, c'est-à-dire la Valeur en tant qu'Acte, en tant qu'axe. Cette régulation de la puissance par la Valeur, aux alentours de l'époque axiale, est perceptible dans les études que Benveniste a consacré au vocabulaire indo-européen du pouvoir et du droit⁴⁶ : celui qui conduit est, dans les langues indo-européennes, le roi, celui qui « étend en ligne droite ». L'axe apparaît de manière explicite. Le roi étend, il transpose ce qui est écrit par ailleurs. Dans les formulations axiologiques de la société hiérarchique, on trouve toujours cette idée que la

⁴⁶ Voir Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2. Pouvoir, droit, religion* (Paris : Les Editions de Minuit, 1969). Dans le premier chapitre, Benveniste étudie le mot *Rex* et l'on voit alors apparaître la consonance entre ce mot et l'idée d'axe, de valeur : « Le rapprochement de lat. *rego* avec le gr. *orego* « étendre en ligne droite » (...), l'examen des valeurs anciennes de *reg-* en latin (p. ex. dans *regere fines, e regione, rectus, rex sacrorum*) donnent à penser que le *rex*, en cela plus prêtre que roi au sens moderne, était celui qui avait autorité pour tracer les emplacements des villes et déterminer les *règles* du droit » (p. 9). On voit alors apparaître dans l'analyse qui suit cet extrait, la convergence entre l'idée d'axe avec la *règle* (de droit).

puissance, laissée à elle-même, est destruction et violence⁴⁷. La raison du lieu de la Valeur est dans l'arrondissement de la force. Sans la Valeur, la puissance est destructrice, « varunale ». Sur tous ces points, il nous semble dans cette étude formuler théoriquement des propositions cohérentes avec les études de Dumézil et de Benveniste. La question du monde, à laquelle l'homme répond par une donation de sens selon la force, appelle la donation de mesure : telle est la Valeur⁴⁸ (Passé Pur chez les hommes premiers, Acte dans la société hiérarchique).

Ainsi, puissance, autorité et pouvoir demeurent les trois scansion, comme elles l'étaient chez les hommes premiers. Quel que soit le modèle de la force, la force est un *invisible*, et la Valeur — qu'elle soit dans le Passé Pur, ou dans la transcendance de l'Acte — est ce qui permet de donner sa mesure à la force. Nietzsche, dans l'aphorisme nommé « La victoire sur la force », situé à la fin d'*Aurore*⁴⁹, écrit : « On s'agenouille toujours devant la force (...) et

⁴⁷ Cette dualité d'aspect, entre puissance et pouvoir, est présente chez Dumézil, pour qui la puissance est à la fois pacificatrice et destructrice, solaire et nocturne, « mitrale » et « varunale ». Mitra est le souverain sous son aspect raisonnant, clair, réglé, calme, bienveillant, sacerdotal ; Varuna est le souverain sous son aspect assaillant, sombre, inspiré, violent, terrible, guerrier. Voir Georges Dumézil, *Mitra-Varuna : essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté* (Paris : Presses universitaires de France, 1940).

⁴⁸ Sur ce point, voir l'important chapitre que Benveniste consacre à la racine *med-* et qu'il intitule, « *med-* et la notion de mesure » : « *Méd* relève du même registre que *ius* et *diké* : c'est la règle établie, non de justice, mais d'ordre, que le magistrat modérateur a pour fonction de formuler. », in Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2. Pouvoir, droit, religion*, p. 123. Le droit, donc, essentiellement rendu possible par le rapport à une certaine mesure, qui permet aux hommes de situer une règle, un droit : « Le rôle du magistrat suprême sera donc de montrer la « mesure » qui s'impose dans tel ou tel litige », p. 131.

⁴⁹ Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, t IV. Aurore : pensées sur les préjugés moraux. Fragments posthumes : début 1880-printemps 1881*, éd. Giorgio Colli et Mazzino Montinari (Paris : Gallimard, 1980), § 548 : « On s'agenouille toujours devant la force — selon la vieille habitude servile — et pourtant, lorsqu'il s'agit de déterminer le degré de vénération méritée, seul le degré de raison au sein de la force est décisif : il faut précisément mesurer jusqu'à quel point la force a été surmontée par quelque chose de plus haut, au service duquel elle est désormais devenue un instrument et un moyen ! Mais pour de telles mesures, il n'y a pas encore assez d'yeux, et même, la plupart du temps, le fait de mesurer le génie est encore tenu pour un sacrilège. Ainsi ce qu'il y a de plus beau se passe peut-être encore dans l'obscurité et sombre, à peine né, dans la nuit éternelle — je

pourtant, lorsqu'il s'agit de déterminer le degré de vénération méritée, seul le degré de raison au sein de la force est décisif : il faut précisément mesurer jusqu'à quel point la force a été surmontée par quelque chose de plus haut ». La Valeur, qui donne à la force une mesure, et qui fait signe en effet, en quelque manière, vers une victoire sur la force.

Nous venons de formuler l'une des thèses principales de cette étude. Jusqu'à présent, en effet, nous avons réussi à observer des régularités, à l'échelle des sociétés : ce que nous avons appelé, à la suite de Husserl, *des modes de valorisation* (la reproduction, la pro-duction). Nous avons vu que si les hommes de toutes les sociétés humaines agissent en vue de valoriser, on ne valorise pas toujours de la même façon d'une société à l'autre ; il existe pour une société donnée un mode dominant de valorisation. Nous avons vu, aussi, que si toutes les sociétés humaines sont prises dans des situations de puissance, d'autorité et de pouvoir, ces questions, qui sont aussi des temporalités, des scansion, ne se posent pas à elles de la même manière. Nous avons proposé tout cela, et cependant, la question la plus difficile demeurerait dans l'ombre : comment comprendre que la valorisation ne soit pas la même dans la société primitive et dans la société hiérarchique ? Pourquoi ici, les hommes valorisent le monde en misant sur la reproduction, et pourquoi là, c'est sous le signe de la pro-duction qu'ils choisissent d'agir en ce monde ? À ces questions, nous sommes à présent en mesure d'apporter un commencement de réponse. C'est par force, la puissance, qui constitue l'arrière-plan en fonction duquel le lieu de la Valeur est situé par l'homme. La Valeur est non ce qui s'efforce de mesurer la force, mais ce qui lui donne sa mesure. Elle est ce recours réflexif formulé par l'homme qui permet de convertir la force en pouvoir, de convertir la force

veux dire le spectacle de la force qu'un génie applique non à des œuvres mais à soi-même en tant qu'œuvre, c'est-à-dire son propre domptage, à la purification de son imagination, à l'ordonnance et aux choix dans l'affluence de ses tâches et de ses inspirations. Le grand homme reste toujours invisible, comme un astre trop lointain, en ce qu'il a précisément de plus grand pour réclamer le vénération : la victoire sur la force reste sans témoin et donc aussi sans hymne et sans chantre. La hiérarchie des grandeurs n'est toujours pas établie pour toute l'humanité passé ».

possiblement destructrice en une force mesurée, de transformer la loi du plus fort en la force de loi. Le temps privilégié de la Valeur, parmi les trois scansiones que nous avons étudiées, est bien celui de l'autorité : moment où une parole parmi les hommes se trouve autorisée, c'est-à-dire au plus fort sens du terme, légitimée par sa proximité à la Valeur, et ainsi, dans le troisième temps, peut écrire, c'est-à-dire écrire la loi⁵⁰ : exercer le pouvoir. Étrange moment que celui de l'autorité, moment de *sas* entre les deux explicites que sont d'un côté, la puissance, et de l'autre, le pouvoir.

À présent nous comprenons le sens de l'observation de différents « modes de valorisation ».

Nous en avons vu deux : la force peut se penser par l'homme comme une force qui reconduit tout vers la situation initiale, qui reforme le Passé Pur ; ou comme une force qui domine, comme une force qui tombe d'un plus haut

⁵⁰ Cf. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2. Pouvoir, droit, religion*. Nous avons évoqué le chapitre I du Livre I, *Rex*, et le chapitre IV du livre II, *Med-*. Mais il faut ici ajouter que Benveniste attire notre attention, dans le chapitre IV du Livre I, « L'autorité du roi », et dans le chapitre VI du livre II, « Le censor et l'auctoritas », sur *la notion d'autorité*, dont il fait apparaître le moyen terme, le *méd-iateur* (nous détachons ici le radical *méd-* dont Benveniste nous apprend par ailleurs qu'il a un rapport avec la mesure), qu'elle représente entre la puissance et le pouvoir. L'autorité est le moment central du dialogue entre la force et la valeur. Benveniste indique nettement la différence entre autorité et pouvoir. Il écrit par exemple : « Le gr. *Krainein* se dit de la divinité qui sanctionne (d'un signe de tête, *kraino* est dérivé de la notion de la tête, *kara*) et, par imitation de l'autorité divine, du roi qui donne force exécutoire à un projet, une proposition — mais sans l'exécuter lui-même. *Kraino* apparaît donc comme l'expression spécifique de l'acte d'autorité — divine à l'origine, puis royale — qui permet à une parole de se réaliser en acte. », p. 35. Il faut encore citer ceci, où se laisse voir avec plus de clarté encore que l'autorité est *autorisation par un homme, mais en fonction d'une valeur qui dépasse tous les hommes* : « Si le magistrat romain dont les fonctions sont les plus spécifiquement normatives s'appellent *censor*, si les sénateurs qu'il recrute expriment solennellement leur avis autorisé en disant “*censeo...*” — c'est que la racine i.-e. *kens-* signifie proprement “affirmer avec autorité une vérité qui fait loi”. Cette autorité — *auctoritas* — dont il faut être investi pour que la parole qu'on profère ait force de loi, n'est pas, comme on l'a dit, le pouvoir de faire croître (*augere*) mais la force (skr. *ojah*), divine sans son principe (cf. *augur*), de “faire exister” ». p. 143. Ces deux extraits nous semblent particulièrement significatifs, en ce qu'on y voit à la fois combien la force est perçue comme ce qui « fait exister », qui pro-duit et combien aussi, c'est par l'autorité que s'amorce la conversion de la force en un pouvoir : force qui n'est plus brute, mais *force de loi*, force exécutoire.

qu'elle, et qui l'informe. Mais un modèle de la force, s'il permet à l'homme d'agir en ce monde, et de considérer le monde, inclut aussi les risques d'une violence, d'une force *désaxée*. C'est pourquoi toujours, quel que soit le modèle de la force, la question de la Valeur se pose. Lorsque la force est reconductrice, alors le recours réflexif, qui donne sa mesure à la force, est dans le Passé Pur : dans le commencement. Et nous voyons en effet la place décisive occupée par le temps passé, dans la société première. Lorsque la force est conductrice, la place décisive se situe moins dans le passé, que dans ce qui transcende et dans ce qui domine. Tel nous semble être le ressort de l'esprit hiérarchique qui partout règne là où la force est pensée comme ce qui conduit. Si la force est ce qui conduit, alors certaines forces sont conduites par d'autres, qui les dominent, et finalement au sommet se trouve une instance, celle de la Valeur, Acte, véritablement premier moteur immobile, dont procèdent toutes les forces. Le Passé Pur est ce qui dans la société première donne sa raison à la puissance, et c'est le même rôle axiologique que remplit chez Platon — il a si souvent dans ce travail été question d'Aristote — l'idée du Bien, qui domine et surmonte même le Beau, même le Juste, et en cascade, toutes les autres idées.

Avant d'aller plus loin il est souhaitable d'insister sur deux points, quitte à nous répéter. Premièrement, le point le plus complexe est véritablement de comprendre comment un modèle de la force se substitue à un autre. Face à ce difficile problème, appliqué par exemple au passage de la force de reproduction à la force de pro-duction, nous avons formulé un récit, assumant l'aspect très spéculatif de la démarche, qui nous semble justifié par la nature du problème posé. La reconduction s'est muée en conduction par le lent jeu du perfectionnement de ce modèle de la force : la domestication des animaux, par exemple, n'est pas passage brusque de la chasse à l'agriculture, mais affinement, précision, de la force de reconduction : plutôt que chasser avec incertitude, chasser avec certitude. Paradoxalement, la néolithisation est le résultat de l'effort des hommes premiers vers la reconduction : c'est dans l'effort de mieux reconduire ce que faisaient les ancêtres que la chasse se perfectionne en domestication. Mais le schème de la domination ne vient que

lorsqu'un homme est amené à jeter un regard différent sur le monde et sur la force, à songer que le modèle de la force est autre chose que ce qui avait été dit jusqu'alors.

Il y a alors une Crise Axiale : en effet, la nouvelle prédication sur la force, désormais force hiérarchique, se trouve brusquement sans mesure ; la Valeur située dans le Passé Pur correspondant à un autre modèle de la force. Alors, la société s'engage dans un itinéraire axiologique, sans aucun doute fort long, fort dangereux aussi — car la force s'y trouve pendant un laps de temps sans réelle mesure, sinon les demi-mesures rendues possibles par l'aménagement du précédent *topos* de la Valeur. C'est l'aboutissement de ce processus axiologique, plusieurs milliers d'années après la surrection des États et de la force hiérarchique, qu'on peut appeler « période axiale ».

Ceci est notre second point : plusieurs milliers d'années séparent ainsi l'advenue de la production, en tant que nouveau modèle de la force, et les formulations stables quant à la Valeur qui saurait donner sa mesure à cette force. La force, autrement dit, ne vient pas d'emblée avec la Valeur : la localisation d'un recours réflexif à la force ne va pas de soi. Et cette période de maturation axiologique est une période risquée, du point de vue de l'être-ensemble des sociétés, comme de l'être individuel des hommes, car c'est une période pendant laquelle possiblement, la force croît, sans qu'elle trouve sa mesure, ouvrant la possibilité d'une excroissance de la puissance d'agir de l'homme⁵¹. Ainsi y a-t-il véritablement une *dialectique, et pas seulement un dialogue*, entre la force et la Valeur (ou pour dire les choses précédent dialectique en l'homme, et parmi les hommes, entre la force et la Valeur).

Une dialectique sur le temps court , où l'homme, au jour le jour, agit la force en vue de la mesurer à la valeur ; une dialectique sur le temps très long, où la volonté de toujours mieux se mesurer à la valeur autorise les hommes à perfectionner la force, et ce faisant, courir le risque d'y situer une force

⁵¹ Et nous avons bien des exemples de sociétés hiérarchiques qui ont péri dans l'itinéraire axiologique.

nouvelle pour laquelle ferait défaut, au moins pour un temps — mais nous voyons qu’il peut être fort long — toute mesure, toute Valeur. Il y a véritablement dialectique, car le nouveau modèle de la force sort toujours d’un *effort*⁵² des hommes pour perfectionner le modèle en vigueur de la force à la mesure de la Valeur qu’ils lui ont situé : la force nouvelle, dénuée de Valeur, sort d’un effort de la force tendue vers l’ancienne Valeur. Telle est la dialectique axiologique : itinéraire passant par des rapides où la force ne bénéficie pas de mesure stable, et des rivières où la force, se mesurant à une Valeur, est valorisée, est perfectionnée, au point de courir le risque d’inspirer aux hommes une nouvelle idée de la force.

Avant de passer à la seconde partie de ce chapitre, insistons enfin sur un dernier point. La conceptualisation que nous faisons de la force et de la valeur, de leur dialectique aussi, interdit toute hypostase de la Valeur. La valeur, au fond, est un *lieu* — Passé Pur, Acte — et non une *chose*. Il s’agit pour l’homme de *situer* le *topos* de la Valeur⁵³.

II. Le bouleversement à Rome de la force de production en force de production

Nous sommes à présent en mesure de revenir à l’itinéraire historique de la Valeur, dans la région du monde où nous l’avions commencé, c’est-à-dire le bassin méditerranéen.

⁵² L’effort, est la force quand elle est tendue vers le lieu de la Valeur.

⁵³ Cette nature topologique de la Valeur se lit de manière nette chez Aristote. Dans la physique et la métaphysique, cela est connu. Mais aussi, dans la *rētorikē tehne*, l’orateur excellent doit situer publiquement *des lieux qui sont communs* avec son auditoire. Ce qu’on appellerait en langage moderne des valeurs communes, Aristote les nomme : lieux. Cf. Aristote, *Rhétorique*, éd. Pierre Chiron (Paris : Flammarion, 2007), notamment la fin du livre II. L’importance du *topos* dans la philosophie antique se lit enfin dans les *Topiques*, éd. J. Brunschwig (Paris : Les Belles Lettres, 2007). Il y a selon nous quelque chose d’important dans la considération de l’*aition* comme un lieu, et non comme une chose. L’*aition*, comme lieu de référence. Nous y reviendrons dans le prochain chapitre.

À Athènes, Jérusalem et à Rome, l'usage de la force par l'homme a beau procéder de manière analogue, il n'est pas identique. Jérusalem et Athènes ont un usage contrarié de la puissance : Athènes parce qu'elle se trouve appartenir à un monde grec qui se sait « monde » mais peine à trouver en soi le ressort de la puissance et ainsi se constituer en monde grec ; Jérusalem car son usage de la force est à plusieurs reprises fortement contrarié. Ces situations originales de la puissance n'empêchent pas ces sociétés de n'en pas moins demeurer tout à fait hiérarchiques. Elles mobilisent le matériel axiologique disponible, ses lieux, en vue d'apporter une réponse à leur problème de puissance. Athènes, par exemple, donne l'impression d'opter peu à peu pour l'abandon de la force, quand Sparte au contraire, y consacre tout. Athènes mettant à mal l'usage de la puissance, entre dans une crise dont la manifestation la plus éclatante se joue dans la troisième scansion axiologique, celle du pouvoir : c'est l'impasse de la démocratie dans une société qui demeure de part en part hiérarchique. Jérusalem mobilise différemment les schèmes en place, et aboutit à une innovation par laquelle toute la puissance est reléguée non au niveau des hommes, ni même au niveau de la force qu'on appelle nature, la force du non-humain : la force se trouve reléguée au niveau d'un seul Dieu, dont la puissance domine tout, et notamment, tous les panthéons des sociétés qui dominent politiquement Jérusalem. Nous avons enfin évoqué Rome, qui donne l'impression de perfectionner plus que toutes les autres sociétés cette force caractéristique de la société hiérarchique, qu'est la puissance de conduire. Désormais, à présent qu'une proposition a été faite sur la dialectique de la force et de la valeur, il est nécessaire de songer à nouveau à la pratique romaine de la puissance, et à la manière dont cet usage a contribué de manière décisive à bouleverser la représentation que les hommes se faisaient jusqu'alors de la force.

§ 40. *L'usage romain de la force ; l'en-puissance*

Nous repartons de la thèse qui a été présentée à la fin du précédent chapitre : on peut situer à Rome un perfectionnement du modèle de la puissance, modèle commun à toutes les sociétés hiérarchiques. Ce modèle commun peut être pensé à la suite de Benveniste comme celui d'une « force qui fait exister », ou à la suite de Heidegger comme celui d'une force qui fait passer « du caché au non-caché » : une puissance hiérarchique, qui met en ordre, pro-duit, qui informe le monde depuis l'Acte.

La puissance et l'en-puissance

Considérons à nouveau un épisode de l'histoire de Rome, dans lequel l'historiographie situe le point d'inflexion vers ce qui pendant plus de trois siècles constitue la formule politique appelée « République ». Cet épisode, la première sécession de la Plèbe, trouve sa place dans un contexte de pression de la part de puissances environnantes. Cette situation favorise la prise de conscience par les plébéiens, de « leur puissance ». Dans cette situation si spécifique, il apparaît en effet nettement aux yeux des contemporains que sans les plébéiens la défaite de la cité est une certitude. Dans le nœud qui y préside, autant que dans le dénouement qui le conclut, ce moment ramasse une donnée déterminante de l'approfondissement romain de puissance hiérarchique.

En effet, dans les formations hiérarchiques classiques, c'est à celui qui a *déjà fait dans le passé* la preuve de sa puissance que revient *au présent*, l'initiative de la puissance. Or à Rome, après la sécession, le ressort de la puissance présente ne sera plus la preuve passée de la puissance, mais « la potentialité de la puissance » : ce qu'on peut appeler, avec plus de sens, l'*en-puissance*⁵⁴. Les plébéiens sont parvenus crédiblement, grâce à l'évidence du

⁵⁴ Terme que Gwenaëlle Aubry choisit également pour penser la *dunamis* dans la *Métaphysique*. Voir *Dieu sans la puissance*, p. 9, où l'auteur, à propos de l'ontologie d'Aristote, écrit : « On cherchera à montrer comment la métaphysique, en son origine même, c'est-à-dire avec Aristote, présente la figure singulière d'un dieu sans la puissance, mais qui n'est pas pour autant un dieu faible. Cette pensée du

décalage des forces en présence entre Rome et ses ennemis, à faire la preuve que sans leur force, la force des patriciens ne saurait suffire. La Plèbe : c'est-à-dire ceux des hommes qui tout en étant citoyens n'appartiennent pas à l'aristocratie — à ces lignées qui ont fait, dans le passé, la preuve de la puissance. Ainsi la puissance se voit reconnue à Rome tendanciellement plutôt comme une possibilité de puissance, du présent vers l'action du puissance, que comme une preuve de puissance, du présent vers l'acte passé, prouvé, de la puissance.

Rome, ce faisant, découvre un *surplus* ignoré jusqu'alors : la possibilité d'une mobilisation bien plus considérable de la puissance de pro-duire, de conduire, via la mobilisation de l'en-puissance de groupes de plus en plus larges dans la population des hommes⁵⁵. En rapport avec les propositions théoriques du début de ce chapitre, on peut dire que les romains ont perfectionné le modèle de la force de pro-duction. Mais cet *effort* romain ouvrait la virtualité d'une nouvelle donation de sens à la force.

divin a pour fondement une ontologie elle aussi singulière, qui est celle de la *dunamis* et de l'*energeia*, ou plus exactement de l'*en dunamei* et de l'*en energeiai*, soit de l'en-puissance et de l'en-acte. Elle suppose, pour être élucidée, que l'acte soit distingué de l'action, et l'en-puissance de la puissance. Le premier moteur immobile d'Aristote n'agit pas, ni n'a de puissance, et ce en tant même qu'il est acte. (...) Ce dieu sans puissance, cependant, n'est pas un dieu impuissant : simplement, sa puissance ne doit pas être pensée dans l'ordre de l'efficience. S'il agit, ou s'il est tel, du moins, qu'il détermine un effet, c'est en tant même qu'il est acte et sans puissance : comme une cause finale, non pas au sens où il serait ce en quoi s'accomplissent les autres substances, mais au sens où il est la condition de leur accomplissement. Son efficacité, donc, n'est pas celle de la puissance, mais celle de l'acte, ici compris comme la fin, médiée, de l'en-puissance ». L'acte est la mesure de l'en-puissance. Sur toutes ces questions aristotéliennes, il faut enfin reconnaître notre dette envers Pierre Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote : essai sur la problématique aristotélienne* (Paris : Presses universitaires de France, 1997).

⁵⁵ On sait que cette mobilisation de plus en plus large mènera finalement à la constitution d'une armée non plus de citoyens-propriétaires, mais de citoyens-prolétaires.

Dynamisation de la puissance, de l'autorité, et du pouvoir

Percevant la nature dynamique de la force⁵⁶, Rome démultiplie ses possibilités de production. Nous avons vu dans le précédent chapitre que cet usage nouveau de la puissance doit être pensé avec ses novations correspondantes dans le domaine de l'autorité et du pouvoir⁵⁷. Rappelons les trois temps : (1) comment la puissance agit, (2) comment l'autorité d'un homme est reconnue des autres hommes, en se recommandant de la Valeur ; (3) comment enfin, le pouvoir s'exerce, s'efforçant de transposer la Valeur en loi pour le grand nombre.

Rome a *dynamisé* chacun de ces trois temps : la puissance en puissance ; l'autorité, comme on l'a vu dans le précédent chapitre à l'occasion de l'étude du contexte présidant à la *Lex Hortensia*, vers l'autorité qui est toujours moins le privilège du Sénat, des aristocrates, c'est-à-dire de ceux qui ont fait la preuve de leur puissance au passé ; le pouvoir enfin, puisque c'est à Rome que se trouve à s'épanouir cette écriture de la loi si spécifique, si dynamique, qu'est le *Ius*.

Or nous avons vu, par exemple dans le moment de sécession de la plèbe, et mieux encore au moment de la crise qui converge vers la *Lex Hortensia*, ce fait original de l'histoire de Rome qui est le détachement progressif de l'autorité du Sénat. Ce qui nous semble une dynamique très importante dans l'histoire de Rome. Il s'y lit l'ambiguïté de la pratique romaine de la puissance. Dans une hiérarchie classique, c'est-à-dire une hiérarchie plus statique que dynamique, la continuité des temps de la puissance, de l'autorité, et du pouvoir est assurée par le fait que tout exercice de la puissance au présent ne saurait être engagé que par ceux qui dans le passé, ont fait preuve de cette puissance,

⁵⁶ « Nature dynamique de la force » est, on le sent, une tautologie, puisque *dunamis* signifie justement en gr., puissance. Mais ce qui nous semble tautologique, ne l'était sans doute pas avant les romains, avant lesquels on pressent que la compréhension de la *dunamis* était différente. Ce sont les romains qui si l'on peut dire, ajoutent la dynamique à la *dunamis* : là réside leur approfondissement de la force.

⁵⁷ Nous nous permettons de renvoyer le lecteur à la dernière partie du Chapitre III.

et auxquels a été reconnue l'autorité. Cette statique assure une hiérarchie non pas immobile, mais très stable, aux mouvements lents, et dont la stabilité est encore renforcée par la religion dont l'efficacité tient à la justification qu'elle donne des aléas de la puissance des maîtres.

Or à Rome, le perfectionnement de la puissance implique que chacun est *en puissance* : ennemis vaincus, citoyens prolétaires, etc. L'extraordinaire puissance de Rome repose en fait sur la participation potentielle de tous à la puissance : asymptotiquement, tout homme est en puissance ; et l'ennemi d'hier n'est pas dans un statut moins précaire que le vainqueur d'aujourd'hui. Cette en-puissance généralisée fait du droit romain, exercice romain du pouvoir, un droit qui assume pleinement le schème dynamique : la proximité d'un homme à la Valeur — son autorité — n'est pas fixée une fois pour toute : elle est susceptible de changements ; elle est éminemment *précaire*⁵⁸. La République connaît une phase ascensionnelle exceptionnelle en comparaison des autres sociétés hiérarchiques, se révélant une extraordinaire « force », mais aussi, et inséparablement, un formidable pouvoir. Il y a quelque chose de l'ordre d'un sommet axiologique dans la première phase de la République. Mais il y a une seconde phase de la République — selon nous parfaitement en continuité avec la première — qui révèle cette fois les dangers courus par Rome dans son *effort*. C'est ce sur quoi nous voudrions à présent mettre l'accent.

§ 41. Du pouvoir exercé en fonction d'une autorité, à la conquête du pouvoir comme effet de la puissance

Il y a deux manières de considérer la puissance romaine ; la première : maturation d'un modèle de la force ; la seconde, prodrome d'un autre modèle de la force. D'un côté, la perception du caractère dynamique de la puissance ouvre à Rome une aptitude tout à fait exceptionnelle à la conquête et à

⁵⁸ Il se trouve que la notion de précarité est justement directement issue du droit romain (voir le *Trésor de la langue française*, article « précaire »).

l'intégration. Mais d'un autre point de vue, cette force met en mouvement certaines des données axiologiques les plus structurantes de la société hiérarchique et finit par provoquer une *Crise Axiale* : une nouvelle vision de la force émerge, et où n'est située aucune Valeur, aucun lieu axiologique, pour lui donner sa mesure.

Il nous semble que le pouvoir constitue le meilleur poste d'observation sur les très fortes tensions introduites par Rome par son usage de la puissance. Afin de convaincre le lecteur de la manière dont la pratique romaine de la force met en péril la possibilité même d'« exercer un pouvoir », nous choisissons de suivre l'histoire de la notion d'*imperium*. C'est par cette notion, et son évolution, que nous essayons d'approcher le bouleversement à Rome d'un certain modèle de la force — celle prévalant dans la société hiérarchique — vers une nouvelle représentation de la force : la production.

La notion d'imperium

Qu'est ce que l'*imperium* ? C'est dans la République le plus haut nom de la *potestas*, du *pouvoir*. On trouve à Rome, explicitement, les trois temps politiques que nous avons situés conceptuellement : la puissance (*potentia*), l'autorité (*auctoritas*), et le pouvoir (*potestas*). Du point de vue du pouvoir, de la *potestas*, nous nous autoriserons de l'étude de Th. Mommsen⁵⁹, sur le *Droit public romain*.

Mommsen suggère que la distinction principale au sein de la *potestas* se joue entre ceux des magistrats qui détiennent l'*imperium*, et ceux qui ne le détiennent pas. Seuls les hauts magistrats, tels les consuls, les prêteurs, disposent de la donnée essentielle de la *potestas* : l'*imperium*. Avec l'*imperium*, on se situe au plus haut point du pouvoir romain.

Mommsen écrit ainsi :

⁵⁹ Theodor Mommsen, *Le droit public romain* (Paris : Ernest Thorin, 1892).

« La puissance publique est appelée, chez les Romains, à la fois *imperium* et *potestas*. *Imperium*, dont l'étymologie est obscure, désigne, dans son sens technique le plus général, la puissance publique la plus élevée (...). Ce pouvoir illimité d'ordonner est, dans la Rome royale, sans distinction de catégorie d'ordres, concentré dans une seule main, et dans la Rome républicaine, il appartient également dans sa totalité, bien qu'affaibli, aux consuls et à ceux qui sont collègues des consuls ou investis de la puissance consulaire. (...) Par rapport à l'*imperium*, la *potestas* constitue l'idée large⁶⁰. »

Plus loin, Mommsen appuie encore la donnée très spécifique se jouant dans la notion d'*imperium*.

« Pourtant la langue courante, non contente de réserver le mot *imperium* pour les plus hauts magistrats, emploie de préférence *potestas* pour ceux qui n'ont pas l'*imperium*⁶¹. »

Aucun doute n'est permis : c'est bien la part la plus haute du pouvoir qui se joue à Rome dans la notion d'*imperium*. L'*imperium*, détenu par un seul homme au moment de la monarchie — comme c'est le cas dans une société hiérarchique classique — entre dans un itinéraire qu'il est possible de penser en fonction de l'usage de la puissance à Rome. Après la chute de la monarchie romaine, des magistrats succèdent aux rois⁶². L'*imperium* désormais se partage — le duplex — et se transmet de manière très régulière. Mais Mommsen observe que ce partage du pouvoir devient de plus en plus problématique au fur et à mesure de l'histoire de la République. Il suggère ainsi, que :

⁶⁰ Ibid., Livre premier, *La Magistrature*, le premier chapitre, « Magistrature et pouvoirs de magistrats », *Imperium et Potestas*, p. 24.

⁶¹ Ibid., p. 25. Mommsen écrit encore, p. 27 : « Les magistrats qui ont une puissance supérieure (*major potestas*), sont d'abord tous les magistrats qui ont l'*imperium* par rapport à ceux qui ne l'ont pas ».

⁶² Aujourd'hui encore, les historiens ne savent pas vraiment d'où peut provenir l'idée d'un pouvoir *partagé à l'identique pour une durée faible*. L'idée romaine semblerait donc profondément originale. C'est selon nous en fonction de l'usage romain de la puissance et dans la tension qu'il place *in fine* sur la question du pouvoir, qu'on doit comprendre l'originalité romaine du Consulat. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

« Jusque vers la fin de la République, le conflit entre plusieurs titulaires de l'*imperium* qui se rencontrent dans une même sphère d'attributions ne se produit exclusivement que sous une forme : l'exercice par le dictateur de sa puissance supérieure à l'encontre du consul, par le consul de la sienne à l'égard du prêteur ou du proconsul. Le fait qu'entre plusieurs titulaires de l'*imperium* également compétents et égaux dans la hiérarchie des magistratures, cet *imperium* soit donné à l'un comme *imperium majus*, et que par conséquent les autres lui doivent obéissance, ne commence à se produire que vers la fin de l'époque républicaine ; plus tard, l'adjonction de cet *imperium majus* à la puissance proconsulaire est devenue l'un des instruments du Principat⁶³ ».

Le mouvement, ou plutôt la tendance, que Mommsen pointe du doigt mérite de retenir toute notre attention. Il s'agit d'un mouvement de tension sur l'*imperium*, ce pouvoir des pouvoirs, qui correspond à un trouble sur l'exercice du pouvoir. Mommsen y insiste, l'*imperium majus*, c'est-à-dire la nécessité de déclarer un magistrat supérieur à d'autres magistrats du même rang, ne commence à se produire que vers la fin de l'époque républicaine. Finalement, l'incertitude de l'*imperium* s'approfondit au point que l'adjonction de cet *imperium majus* à la puissance proconsulaire devient l'un des instruments du Principat. La formule initiale du duplex, pouvoir partagé à l'identique, ne fonctionne plus : il y a une dynamique d'introduction d'un primat dans le duplex (major potestas), radicalisée finalement dans le *princeps*.

Comment expliquer cette difficulté romaine de l'*imperium*, trouble dans le pouvoir, qui amène à restreindre de plus en plus ce qui pourtant constituait le cœur du dispositif républicain du pouvoir, soit le partage à l'identique d'un pouvoir ? Pour comprendre la pression sur l'*imperium*, il est nécessaire de se tourner vers la puissance, et son usage romain. La crise du pouvoir romain se révèle alors l'explicitation d'un problème primordial quant à la puissance.

⁶³ Mommsen, *Le droit public romain*, Livre premier, p. 28.

Un autre regard sur l'imperium : l'imperator

Si on détourne un instant le regard du fonctionnement des institutions dans l'*Urbs*, et qu'on se tourne vers les provinces romaines, que voit-on, du point de vue de l'*imperium* ? Au cours des V^e et IV^e siècle av. J.-C., l'exercice de l'*imperium* par deux magistrats seulement se révéla de plus en plus difficile pour faire face à l'extension de la puissance romaine, au gouvernement d'une ville et d'une population plus nombreuse, mais aussi aux guerres simultanées sur plusieurs fronts. Les fonctions attachées à l'*imperium* durent être réparties sur plusieurs magistrats : consuls, préteurs, titulaires de l'*imperium*, censeurs dépourvus de l'*imperium*. L'extension territoriale de la puissance romaine induisit une nouvelle attribution de l'*imperium*, par prolongation de l'*imperium* d'un consul ou d'un préteur, pour une durée d'un an et un territoire déterminé : cette prolongation accordée par le Sénat créa des promagistrats détenteurs de l'*imperium* (proconsul et propréteur⁶⁴).

Ainsi, l'*imperium* se trouve placé dans une situation problématique en raison de la pratique romaine de la puissance. La compréhension romaine de la puissance ouvre à Rome une possibilité qui était restée aux autres peuples conquérants : l'en-puissance en effet rend possible l'ouverture de plusieurs fronts et l'entreprise de plusieurs guerres simultanément. Ce procédé de la guerre simultanée, où la puissance romaine se diversifie en un ondoisement d'options de puissance, situées sur différents fronts, est parfaitement cohérent avec l'entente romaine de la force comme « puissance dynamique » : chaque foyer d'en-puissance doit être exploré. *Mais cette pratique de la force rend nécessaire une adaptation de l'autorité, et du pouvoir.* Face à ce problème, on voit les institutions romaines évoluer dans un sens parfaitement logique : l'*imperium*, l'exercice le plus élevé du pouvoir, ne pouvait être exercé

⁶⁴ Sur le problème de la prorogation des magistratures et des commandements provinciaux, cf. Claude Nicolet, *Rome et la conquête du monde méditerranéen : 264-27 avant J.-C.. Tome I, Les Structures de l'Italie romaine* (Paris : Presses Universitaires de France, 1987), Chapitre XI, « Les magistrats et le pouvoir », § 4 : « L'évolution du systèmes des magistratures et le problème constitutionnel », p. 404 et sq.

directement depuis Rome dans des régions de plus en plus lointaines, il est nécessaire de le confier à des hommes situés dans des provinces : c'est tout le sens de l'*autorisation* donnée par le Sénat aux proconsuls et propréteurs.

Or, il est une autre histoire, parallèle, de l'*imperium*.

En effet, on voit que, durant les deux derniers siècles de la République, dans les provinces, le gouverneur — proconsul, propréteur — est couramment désigné par le titre d'*imperator*. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, ce titre n'est pas le résultat de l'autorisation par le Sénat, confiant l'*imperium* ; il s'agit d'un titre porté par le magistrat si à la suite d'une victoire importante, ses soldats, sur le champ de bataille, l'ont salué du nom d'*imperator* : c'est l'*ovatio* qui permet au vainqueur de célébrer la cérémonie du triomphe. Il y a donc deux *imperium* : celui autorisé par l'*Urbs*, et celui reconnu par les soldats au magistrat ayant fait la preuve de sa puissance.

Normalement, le triomphe du magistrat victorieux ne peut avoir lieu qu'après ratification du Sénat. Mais Mommsen indique sans détour que cette autorisation par le Sénat devient au fil du temps, une pure formalité, et bientôt, une formalité négligée⁶⁵. Mommsen observe au surplus, que pour ce qui est des triomphes hors de la ville, la décision revenait au général⁶⁶ :

« En droit, [la décision du triomphe] appartenait sans doute, en première ligne, au général lui-même, et, lorsqu'il se contentait de célébrer la victoire hors de la ville, par exemple sur le mont Albain, personne ne pouvait, même à l'époque récente, l'en empêcher ».

À ce point Mommsen prend le soin d'ajouter une note qui nous semble décisive. Évoquant les triomphes hors la ville, il précise :

⁶⁵ Mommsen, *Le droit public romain*, Tome premier, p. 133-156, « Le commandement militaire (*imperium*) ». Notamment p. 150, « *Imperium* militaire du triomphateur », p. 152, « Autres conditions du triomphe : *bellum justum* » et finalement p. 153, « Autorités auxquelles appartient la décision en matière de triomphe ». À ce sujet, Mommsen évoque « des dispositions vacillantes en elles-mêmes et plus vacillantes encore dans leur application pratique ».

⁶⁶ *Ibid.*, Tome premier, p. 153.

« Ces solennités *in monte Albano* avaient lieu *jure consularis imperii* (Tite Live, 33, 23, 3), *sine publica auctoritate* (Tite Live 42, 21, 7). Leur validité légale est attestée par les fastes triomphaux, qui les comprennent dans le compte des triomphes⁶⁷ ».

Il nous semble pouvoir placer cette tendance dans la continuité de celle que nous avons située au précédent chapitre, au moment d'étudier la signification axiologique de la *Lex Hortensia*. Dans la lignée de la *Lex Ogulnia*, en 300, qui avait ouvert aux grandes familles de la Plèbe les collèges sacerdotaux les plus fermés, la *Lex Hortensia* de 287 avait conféré aux décisions de la Plèbe la même portée qu'aux délibérations votées par les comices centuriates.

Les questions de l'*imperator* et de son triomphe (et plus précisément, de l'*autorisation* de ce triomphe) font signe vers les mêmes tensions sur l'autorité, et finalement sur le pouvoir, que celles que permet d'enregistrer la série de lois dont deux ponctuations sont la *Lex Hortensia* et la *Lex Ogulnia*.

Dans un cas et dans l'autre, la dynamisation de la puissance en en-puissance rend de plus en plus délicates les questions de l'autorité et du pouvoir. Les deux se trouvent en effet de plus en plus dynamisés, contraints de subir une torsion imposée par la pratique de la puissance.

Pour le présenter d'une autre manière, concentrons-nous sur le personnage clé de cette tendance : le promagistrat. D'un certain côté, il est doté d'un *imperium* conféré par l'autorité du Sénat et qui lui permet d'exercer le pouvoir dans telle province. Mais d'un autre côté, nous voyons qu'il est aussi fait *imperator*, par ses soldats, en raison de son exercice de puissance : la reconnaissance de son autorité⁶⁸ a alors lieu via l'*ovatio*, de ses soldats, *sine*

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Il faut ici dire quelques mots des difficultés rencontrées par Mommsen sur l'*auctoritas* romaine. Dans le Livre Troisième, « Le peuple et le sénat », Tome VII de l'édition française, dans le chapitre « la Compétence du Sénat », « l'*auctoritas*, avis du sénat obligatoire pour le magistrat », p. 231, on peut lire : « L'autorité, aussi prééminente et effective qu'indéterminée et dépourvue de base formelle, du sénat est

publica auctoritate : sans autorité publique, i.e. sans autorité provenant de la République, mais il nous semble, non sans autorité. L'autorité, la reconnaissance, viennent des soldats, non du Sénat. Mais il y a bien reconnaissance. Donc, *un double imperium*, et deux manières de le voir reconnaître. Cette équivoque quant à l'autorité est une conséquence logique de la pratique de l'en-puissance : des hommes sont envoyés aux quatre coins du monde romain en vue de conquérir, ils sont en-puissance. Mais qu'ils conquièrent, et alors la question de la reconnaissance de leur autorité est inexorablement posée. Dès lors, aussi, la question de leur pouvoir. On le voit, c'est fondamentalement en lien avec les moyens de puissance que Rome a développés, que se trouvent posées de difficiles questions sur l'autorité et sur le pouvoir.

Si c'est donc au niveau de la notion d'*imperium* que se voit le mieux le danger, c'est bien au niveau de la puissance qu'il trouve sa racine. Un danger imprévisible, même si *a posteriori* il peut donner l'impression d'être un danger inexorable, tant il est en tout point cohérent avec la pratique romaine de l'en-puissance. En rendant possible la poursuite de plusieurs guerres sur plusieurs fronts par plusieurs hommes, l'autorité romaine prend le risque que l'*imperium* qu'elle confie à ces hommes soit contrebalancée et finalement dépassée par l'*imperium* qu'ils obtiennent directement, *sine publica auctoritate*, mais par reconnaissance de leur autorité par leurs soldats. Alors ces hommes, puissants par leur exercice de la force, et dont l'autorité est reconnue, peuvent songer à exercer l'*imperium* moins en fonction de l'autorisation reçue par l'*Urbs*, que de l'*ovatio* reconnue par les soldats. Ainsi, plus la puissance de Rome augmente, et plus s'approfondit le dépérissement d'une autorité (celle du Sénat) et l'émergence d'une autre (celle des légions).

Et c'est selon nous en fonction de cette tendance qu'il faut comprendre la possibilité d'une *guerre civile* à Rome, qui constitue si l'on y songe, une

désignée en général (...) par le mot également vague et rebelle à toute définition technique d'*auctoritas* ».

première du point de vue axiologique : usage de la force il y a, mais bien usage civil, car elle met aux prises des hommes qui ont obtenu une autorité (au moment de l'*ovatio*) et qui entendent à présent exercer leur pouvoir, leur *imperium* : l'*imperium* autorisé par le Sénat cède alors la prépondérance à l'*imperium* obtenu auprès des soldats au moment de la conquête. Le moment métonymique de cette dynamisation de l'autorité étant le franchissement du Rubicon par César⁶⁹. Une autorité a pris le dessus sur une autre, et la seconde histoire de l'*imperium* (celle de l'*imperator* ovationné par ses soldats) a pris le

⁶⁹ Claude Nicolet rappelle que « La première intervention directe de l'armée, non contre une autre armée, mais contre le gouvernement civil, se produisit en 88. Sylla, alors consul, devait obtenir le commandement de la guerre contre Mithridate avec une armée nouvelle réunie en Campanie. Marius, on le sait, obtint du tribun P. Sulpicius Rufus le vote d'une loi qui privait Sylla de ce commandement et le lui confiait. Loin d'obéir, Sylla se rendit auprès de son armée (...) et lui fit accepter l'idée de marcher sur Rome. Ici survient un incident très significatif : tous les cadres de l'armée (magistrats, et sans doute tribuns militaires) horrifiés, l'abandonnent, alors que la troupe le suit d'enthousiasme. Marcher sur Rome était cependant un acte d'une gravité sans précédent. » On le voit, dans la première tentative, seuls les soldats suivent, non les magistrats, qui reconnaissent préférentiellement l'autorité de l'*Urbs*. Mais la dynamique est telle que bientôt, cette hésitation des magistrats n'a plus lieu, la force de l'*imperator* a pris le dessus sur l'*imperium* reçu de la République : « C'est sous la pression de cette armée victorieuse que fut votée au Sénat la déclaration qui faisait de Marius et de douze autres personnes des « ennemis publics », et que les comices furent convoqués pour voter un certain nombre de mesures de tendance oligarchique ». in Nicolet, *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine*, p. 190-191. On sait que Sylla, finalement, n'ira pas jusqu'au bout du renversement qu'il était en mesure d'opérer, ce qui fait soutenir à Jérôme Carcopino la thèse d'une monarchie manquée (Jérôme Carcopino, *Sylla : ou la monarchie manquée* (Paris : l'Artisan du livre, 1942). César, en revanche, franchit le Rubicon, et sut compter sur l'autorité gagnée auprès de ses légions pour s'opposer à ce qui restait de l'autorité des institutions de l'*Urbs*. Suivant la tendance dont Sylla constitue une inflexion, le premier à l'imiter dans sa marche sur Rome fut en 87 le consul L. Cornelius Cinna. Cinna, plus que Sylla, sut jouer la carte du dépérissement de l'autorité. Nicolet écrit qu' « il se rendit auprès de l'armée de Capoue, et la souleva, y compris les tribuns et les centurions, avec un discours qui faisait appel aux sentiments civiques des soldats et leur demandait de défendre la légalité contre la décision du Sénat (Appien, B.C., I, 65). » César boucle finalement l'opération, dans le moment clé du franchissement du Rubicon, où s'explicite le dépassement d'une logique de l'autorité par une autre : « Quarante ans plus tard, César, à peu près dans la même situation, juge bon lui aussi, avant de passer à l'action sur les rives du Rubicon, d'adresser à ses soldats, qui dans un instant seront des rebelles, un discours politique où il expose longuement pourquoi le tout récent *Senatus Consultum Ultimum* pris contre ses amis à Rome est illégal et contraire à la tradition ». Ibid., p. 191.

dessus sur une autre (celle de l'*imperium* autorisé par les institutions de l'*Urbs*).

Si l'*imperium*, au commencement de la République, est le nom même du pouvoir, on peut aussi reconstituer, comment dans l'histoire de Rome surgit l'*imperium* là où on n'avait pas prévu son apparition : le général victorieux, appelé *imperator* et la victoire finalement de ce modèle de l'autorité, et du pouvoir, contre l'autre, celui de la République. À la fin de la République, Cicéron se livre d'ailleurs à des confusions fameuses, et volontaires, entre *imperator* au sens de « détenteur de l'*imperium* » et au sens de « vainqueur qui a obtenu l'ovation ». Une tendance prend le dessus sur l'autre : l'exercice romain de l'en-puissance mène à la montée de l'*imperium* en tant que pouvoir du vainqueur, reconnu par l'*ovatio*, et placé ensuite dans l'exercice légitime d'un pouvoir. C'est bien la pratique romaine de la puissance qui nous semble à même de rendre compte des tendances de long terme qu'on observe sur l'autorité et le pouvoir.

Ainsi, le perfectionnement du modèle de la puissance, par les Romains, a mis sous tension le triptyque puissance / autorité / pouvoir : la pratique de l'en-puissance a rendu possible la poursuite de la conquête sur plusieurs fronts, par plusieurs hommes recevant leur droit de commandement dans les provinces (leur *imperium* de proconsul, ou de propréteur) à la fois de l'autorité du Sénat, mais aussi, parallèlement, directement comme conséquence de leur preuve de puissance, dans ce moment d'autorité qu'est l'*ovatio*, légitimation de leur *imperium*. Ainsi, tendanciellement, les hommes forts qui se voient reconnaître l'autorité au moment du triomphe, ou de l'*ovatio*, à la suite du déploiement de puissance, sont pris dans une boucle puissance / autorité / qui fait signe vers le troisième temps : le pouvoir. L'usage romain de la puissance, sa dynamisation, a ainsi ouvert la porte à une inconnue hiérarchique : la guerre civile. L'*en-puissance* romaine ouvre la possibilité à la République d'exercer la force sur plusieurs fronts ; mais ce faisant, c'est finalement le principe de la République qui se voit fragilisé : possibilité est ouverte que plusieurs hommes forts, dont

l'autorité est reconnue par les leurs, se voient tous *légitiment* — il faut y insister — placés en situation de prétendre exercer le pouvoir. Telle est la guerre civile.

§ 42. *Vers un modèle nouveau de la force : la production*

À partir de l'analyse qui précède, nous voudrions à présent soutenir que l'usage romain de la puissance recelait la virtualité d'une nouvelle donation de sens à la force. C'est le moment de la guerre civile qui ouvre cette possibilité, pour certains puissants, de considérer autrement la force.

Qu'était la puissance, depuis l'émergence des États ? Nous avons eu souvent l'occasion de caractériser cette force : force conductrice, informant le monde depuis l'Acte. Une force, autrement dit, fermement régulée, mesurée selon un *topos* qui la dépasse. Cette puissance de production, mesurée, rend ensuite possible la reconnaissance par le grand nombre de la proximité d'un homme au *topos* axiologique. Insistons-y : l'autorité n'est pas forcée ; c'est précisément parce que le puissant a fait la preuve que son exercice de la puissance est mesuré à la Valeur qu'elle est perçue comme légitime par les hommes. Finalement, l'homme doté d'autorité peut exercer ou confier l'exercice du pouvoir, qui consiste à transposer le *topos* de la Valeur sous la forme de lois pour les hommes.

Or voici que la pratique romaine de l'en-puissance a pour conséquence de multiplier, à l'intérieur d'une même cité, les autorités et les pouvoirs : c'est l'itinéraire de l'*imperium* du chef militaire que nous avons essayé de restituer. Alors, il y a crise.

La pratique romaine de la puissance, dont on voit pendant une première période combien elle constitue un effort de perfectionnement de l'axiologie hiérarchique, ouvre cependant la voie au bouleversement de cette axiologie, en dévoilant une situation où plusieurs pouvoirs deviennent, de manière légitime, *concurrents* : à égalité de légitimité pour exercer le pouvoir. La question alors,

est de savoir comment départager cette concurrence très problématique, qui empêche tout exercice réel du pouvoir. Dit plus simplement : Pompée et César sont également légitimés par leurs soldats ; ils se font reconnaître une autorité, et ils entendent exercer le pouvoir. *Comment les départager ?*

C'est là que la puissance rentre en ligne de compte, mais cette fois-ci comme *moyen de règlement des différends*. Plusieurs hommes forts, chacun doté de l'autorité, sont présents dans l'empire. La question est : comment prendre le dessus sur les autres ? C'est-à-dire que pour la première fois, dans l'histoire, des hommes, et peut-être un, plus encore que les autres — Jules César — se sont trouvés dans une situation nouvelle : « conquérir le pouvoir », c'est-à-dire utiliser *la force comme un moyen en vue d'un effet* : la conquête du pouvoir. Cette expression, « la conquête du pouvoir », nous semble naturelle. Mais elle ne l'était pas à cette époque : en principe le pouvoir n'est pas conquis, mais il est obtenu et exercé en reconnaissance d'une autorité. Le pouvoir s'obtient⁷⁰, il ne se conquiert ni se s'acquiert. Or le jeu des reconnaissances de l'autorité ne suffit pas à *désigner* le pouvoir.

Des hommes, tels Sylla, Crassus, Pompée, César, ont compris que l'autorité reconnue ne permet plus d'obtenir le pouvoir. Ce blocage pour l'obtention du pouvoir fait signe vers un autre regard sur la puissance, un regard profondément nouveau : utiliser la puissance comme un moyen en vue du pouvoir sur l'*Urbs*. Cette nouvelle logique se lit exemplairement dans l'usage fait par Pompée de l'immense tribut prélevé sur les juifs au moment de la conquête de la Judée : un butin immédiatement mis au service des jeux de la politique romaine, et du financement de nouvelles campagnes. Pour la première fois, de même qu'il y a conquête du pouvoir, il y a des *campagnes électorales*⁷¹, autant d'expressions qui enregistrent les rapports nouveaux de la puissance comme instrument vers le pouvoir. Cet usage nouveau de la force est

⁷⁰ « Obtenir », dans son sens ancien, en droit romain : parvenir à se faire accorder.

⁷¹ Voir Cicéron, *Petit Manuel de campagne électorale. Suivi de Lettre à Atticus et du Pro Murena* (Rivages poche, 2007)

la seule solution au problème sur le pouvoir et C. Nicolet voit cette solution comme irrésistible : « le pouvoir qui doit émerger de ces années de démence ne peut être sans doute qu'un pouvoir militaire : celui d'un Imperator chef de quarante légions⁷² ».

De la fin du IV^e siècle à 88 av. J.-C., l'armée romaine n'entre jamais en conflit avec la cité, elle ne met jamais en cause la légitimité des décisions prises à Rome, par le Sénat, le peuple ou les magistrats. Pendant cette période, il n'y a « aucune trace de l'emploi de l'armée à des fins politiques, son seulement par un individu, mais même par le pouvoir⁷³ ». Or en un demi-siècle, de 88 à 30 avant J.-C., il y eu à Rome quatre conflits armés, mettant aux prises jusqu'à une quarantaine de légions dans des batailles rangées, parfois pendant plusieurs années consécutives. Il s'agissait de départager des autorités concurrentes. La puissance, alors n'est plus mesurée à quelque chose qui la dépasse et la mesure, à quelque *lieu* ; elle est une puissance qui se constitue en un *moyen* en vue de produire un effet. La puissance est désormais mobilisée comme *instrumentum*. La force est *utilisée* non pas en fonction de ce qui la dépasse, la mesure, mais comme un « moyen en vue d'une fin ». *Elle est alors, pour la première fois depuis le commencement de l'itinéraire de la Valeur, une force de production.*

Le modèle de la force était la pro-duction : c'est-à-dire une force qui était conditionnée par l'Acte, qui informait, qui donnait sa force au monde, depuis l'Acte. La force de pro-duction, autrement dit, était fermement mesurée par la Valeur. Mais l'usage romain de la force a ouvert la possibilité d'une pluralité de forces capable de se légitimer en pouvoir, à l'intérieur même de la société romaine. La guerre civile correspond à l'affrontement de plusieurs puissances autorisées et cependant incapables de faire reconnaître leur autorité au niveau de la République. La solution alors, a consisté dans une nouvelle donation de sens à la force : elle est envisagée non plus comme pro-duction, c'est-à-dire

⁷² Nicolet, *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine*, p. 199.

⁷³ Nicolet, *Rome et la conquête du monde méditerranéen*, p. 330.

comme une force trouvant sa condition dans la Valeur, qu'elle vise à faire exister. La puissance est envisagée par César, pour la première fois, comme ce qu'elle est demeurée jusqu'à nous : un moyen en vue d'un effet, c'est-à-dire ici, un moyen en vue de la conquête du pouvoir. Une force qui convertit des moyens, en vue de produire un effet : ce qui structure la force n'est plus un antécédent, une condition préalable, l'Acte, mais un résultat, un effet, postérieur à la puissance.

Cette vision nouvelle est situable dans l'analyse de J. Carcopino. Ainsi, dans le chapitre IV de son ouvrage consacré à César, intitulé « La révolution de César », il évoque ce qu'il appelle, la toute-puissance, et qui nous semble hautement significatif⁷⁴ :

« Depuis le fin de 59, César, dictateur, ou consul, ou consul et dictateur, a constamment possédé la puissance légale. Mais elle n'est rien, comparée au pouvoir de fait que lui valurent des victoires et qu'il devait convertir en autocratie de droit divin. (...) César, chef unique des armées victorieuses, n'avait terrassé que pour son compte les ligues adverses et, par leurs défaites, se trouva nanti, sans partage ni contrôle, d'une autorité pratiquement absolue. Il tenait à sa dévotion le fanatisme de milliers de légionnaires. Il disposait, en outre, des sommes incalculables qu'il avait ramassées au pas de course à travers trois continents et qui lui auraient permis d'acheter d'un coup les Comices si la multitude ne s'était pas, d'elle-même, ruée à l'adoration de sa force ».

J. Carcopino évoque ensuite successivement le « maître d'incalculables richesses », les triomphes de 46 et 45, les banquets, les spectacles, « le butin et les distributions », et finalement « l'obéissance passive », paragraphe qu'il conclut par une formule qui nous semble particulièrement suggestive :

⁷⁴ Jérôme Carcopino, *Jules César* (Paris : Presses universitaires de France, 1990), p. 350.

« (...) Soumise à la force, Rome désormais appartenait au maître en qui s'incarnait l'État, et qui, plus aisément encore qu'il n'avait envoyé sans jugement des légionnaires à la mort, s'empessa de refondre les anciennes institutions pour qu'elles ne servissent plus que d'outils maniables à son pouvoir⁷⁵ ».

Une puissance donc, désormais productrice, qui s'appuie sur des outils, des instruments, en vue d'opérer des effets. Nous aurons l'occasion d'approfondir cette nouvelle entente de la puissance, qui constitue la préoccupation centrale de la fin de chapitre.

Trois observations philologiques

Avant de passer à la suite du propos, nous voudrions compléter la compréhension du basculement, par l'évocation de trois observations philologiques formulées par M. Heidegger, en différents points de son œuvre. Ici il faut écrire sans détour que si nous nous appuyons régulièrement sur des observations de cet auteur, ça n'est pas pour sa philosophie propre, pensée de l'Être, mais parce qu'il fait partie des Maîtres qui, près de nous, ont engagé un effort exceptionnel en vue de retrouver le mode de pensée qui a précédé le mode moderne. C'est pourquoi d'ailleurs, on s'est tourné parfois vers lui pendant cette étude, comme on demande conseil à un professeur. Mais comme

⁷⁵ Ibid., p. 359. Naturellement, les protagonistes eux-mêmes n'avaient de cesse de se défendre de conquérir le pouvoir par la force. Mais il est intéressant qu'ils révèlent cependant cette considération nouvelle de la force *en la prêtant à leurs adversaires*. Cela se lit admirablement dans le récit que César veille à donner de la guerre civile. César y accuse régulièrement Pompée de jouer la carte de la force. Dans Jules César, *La Guerre civile. Tome 2, Livre troisième* (Paris : Les Belles Lettres, 1959), « César fait des nouvelles tentatives pour négocier » (III, 10), « Nouveaux efforts inutiles de César pour négocier la paix » (III, 19), « Nouvelles et infructueuses négociations de César » (III, 57) et finalement, avant la bataille de Pharsale, véritable moment de la conquête du pouvoir par la force, César, sans son exhortation à ses soldats : « Il rappela avant tout qu' « il pouvait prendre ses hommes à témoin de l'ardeur avec laquelle il avait demandé la paix, des négociations qu'il avait entreprises par l'intermédiaire de Vatinius dans des conférences, et par l'intermédiaire d'Aulus Claudius avec Scipion, des efforts de toutes sortes qu'il avait déployés aux abords d'Oricum pour obtenir de Libon l'envoi de parlementaires. Jamais il n'avait voulu dépenser inutilement le sang de ses soldats ni priver la République de l'une ou l'autre des deux armées », p. 83, « Exhortations de César » (III, 90).

on le verra dans quelques pages, ce dialogue n'empêche pas un profond désaccord.

Première observation de M. Heidegger, celui du basculement du *télos* en *cause finale*, qui selon lui, loin de correspondre à une traduction du grec au latin, inclut le basculement d'un univers conceptuel à un autre :

« Depuis des siècles, la philosophie enseigne qu'il existe quatre causes (...). La coutume, depuis longtemps, est de représenter la cause comme ce qui opère. Opérer veut dire alors : obtenir des résultats, des effets. La *causa efficiens*, l'une des quatre causes, marque la causalité d'une façon déterminante. Cela va si loin que l'on ne compte plus du tout la *causa finalis*, la finalité, comme rentrant dans la causalité. *Causa*, *casus*, se rattachent au verbe *cadere*, tomber, et signifie ce qui fait en sorte que quelque chose dans le résultat « échoie » de telle ou telle manière. La doctrine des quatre causes remonte à Aristote. Cependant tout ce que les époques ultérieures cherchent chez les Grecs sous la représentation et l'appellation de « causalité » n'a dans le domaine de la pensée grecque et pour elle, rien de commun avec l'opérer et l'effectuer. Ce que nous nommons cause, ce que les Romains appelaient *causa*, se disait chez les grecs *aition* : ce qui répond d'une autre chose. »

À ce point Heidegger prend l'exemple de la fabrication d'une coupe pour expliquer ce que le grec entend par les différents mode de l'*aition*, qu'il envisage comme différentes coresponsabilités de la production de la coupe. Il évoque en premier lieu l'argent (le métal) en tant que cette matière est coresponsable de la coupe. Puis il montre que l'aspect de la coupe, l'*eidōs*, est aussi coresponsable de la coupe en ce qu'elle pourrait être un anneau ou une agrafe. Voilà deux formes de l'*aition*, deux coresponsabilités de la coupe. Puis il se tourne vers le *télos* :

« Un troisième facteur cependant, demeure avant tout responsable de la coupe. C'est ce qui l'inclut au préalable dans le domaine de la consécration et de l'offrande. Elle est ainsi définie comme chose sacrificielle. Ce qui dé-finit termine la chose. La chose ne cesse pas avec cette « fin », mais commence à partir d'elle comme ce qu'elle sera après

la fabrication. Ce qui en ce sens termine et achève se dit en grec *télos* mot qu'on traduit trop fréquemment par « but » et « fin » et qu'ainsi on interprète mal. »

Le *télos* est donc bien ce en quoi la chose trouve son commencement, non la fin, la terminaison, qu'elle vise. Cette coresponsabilité englobe les deux premières, c'est-à-dire qu'elle est elle-même responsable de l'aspect et de la matière. On perçoit là le renversement de la production, conditionnée par un commencement, le *télos*, et la production, l'opérer, l'effectuer, qui vise une fin, soit l'inverse d'un commencement. Heidegger clarifie encore le renversement, en s'intéressant à l'homme :

« Un quatrième facteur enfin répond aussi de la présence et de la disponibilité de la coupe sacrificielle achevée : c'est l'orfèvre ; mais nullement en ceci que par son opération il produit la coupe sacrificielle achevée comme effet d'une fabrication : nullement en tant que *causa efficiens*. La doctrine d'Aristote ne connaît pas la cause que ce nom désigne, pas plus qu'elle n'emploie un terme grec correspondant ».

L'orfèvre, donc, n'est pas producteur, *causa efficiens*, mais producteur, en tant que celui qui considère et qui rassemble les trois modes de l'*aition*, de l'« acte dont on répond »⁷⁶. »

La deuxième observation philologique se situe à la fin de l'étude consacrée par M. Heidegger à F. Nietzsche⁷⁷, où il interroge la portée de la traduction latine d'*energeia* (l'Acte) dans le latin *actus*. Dans la philosophie latine qui s'épanouit sous le Principat, en effet, l'*actus* est compris non comme la condition de la *dunamis*, mais comme le résultat de la *potentia*. *Potentia* est

⁷⁶ Heidegger, *Essais et conférences*, in « La question de la technique », p. 12-16. Ces idées sont formulées à plusieurs reprises dans l'œuvre de M. Heidegger, notamment dans le chapitre III, § 9, « *Les deux significations de la phusis chez Aristote* », p. 59 et sq. ; et § 11 « *Le virage de la signification technique de meta, dans le mot « métaphysique », en signification liée au contenu* », p. 66 et sq, dans Martin Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : monde, finitude, solitude* (Paris : Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 1992).

⁷⁷ Cf. Heidegger, *Nietzsche II*, « La métaphysique en tant qu'histoire de l'être », p. 319-365.

la traduction latine problématique de *dunamis*, que M. Heidegger interroge dans *Ce qu'est et comment se détermine la phusis*⁷⁸. Il s'agit de la troisième observation philologique. M. Heidegger écrit :

« *Energeia*, l'être-en-œuvre au sens de l'entrée dans la présence qui devient visage, les Romains l'ont traduit par *actus* — et d'un seul coup, par cette traduction, le monde grec était liquidé ; à partir d'*actus*, *agere*, effectuer, qu'on a fait *actualitas* — la "réalité-effective". De *dunamis* on a fait *potentia*, la capacité et la possibilité, que quelque chose, a⁷⁹. »

Ainsi, quant à *télos* et *causa finalis*, quant à *energeia* et *actus*, enfin, et peut-être surtout, quant à *dunamis* et *potentia*, la traduction du grec au latin vient avec un bouleversement du concept. Heidegger reconnaît dans ce passage, plus qu'une traduction, une transition « du langage conceptuel grec à celui romain » mais aussi, la détermination d'une « nouvelle structure des rapports d'une humanité à l'étant dans sa totalité ». Heidegger laisse cependant tout à fait dans l'ombre la question de savoir comment ce bouleversement s'est produit. Au fond, il ne creuse pas, historiquement, cette question : il se contente d'enregistrer un basculement.

Cela est regrettable, car cela amène M. Heidegger à voir le changement comme une corruption éloignant l'homme de la pensée de l'Être. Il évoque même, comme on vient de le citer, « la liquidation du monde grec ». Ce qu'il faut bien appeler ici, un parti pris, est de grande conséquence, ensuite, sur l'ensemble de la philosophie de M. Heidegger. Pour notre part, il nous semble que si on cherche à reconstituer ce qui justifie la traduction d'*energeia* en *actus*, alors la thèse expéditive de la liquidation ne tient pas ; ayant essayé de considérer tout au long de ce travail simultanément le registre de la philosophie et celui de l'histoire, nous ne voyons nulle « liquidation », au sens de

⁷⁸ « *Ce qu'est et comment se détermine la phusis* », in Questions II, Martin Heidegger, Questions I et II (Paris : Gallimard, 1990).

⁷⁹ Ibid., p. 555-556. Il faut encore reproduire une note du traducteur : « Réalité-effective » traduit l'allemand Wirklichkeit — non pas seulement la réalité (qui est realitas = caractère de la res), mais « réalité » de l'effectuation, ou actualité d'un wirken (= avoir un effet) ».

liquidation volontaire, dans le basculement : il y a dans l'effort romain un dépassement dialectique d'un certain modèle de la force (pro-duction), par un autre modèle de la force (production), amorce seulement, mais amorce certainement. Il n'y a aucune « nostalgie » à l'ordre du jour : l'humanité, depuis cette région du monde tout au moins, bascule vers une nouvelle compréhension de la force, et la force étant la donation symbolique primordiale de sens, s'ouvre alors la virtualité d'une nouvelle réponse à la question du monde. Être nostalgique sur ce point serait comme être nostalgique du basculement de la société primitive à la société hiérarchique : l'homme, à tout moment de son histoire, est en mesure de reformuler la réponse qu'il donne à la question du monde, et qu'il formule selon une certaine représentation de la force. Aucune nostalgie, alors, n'est de mise⁸⁰.

Ce qui semble vrai en revanche est que le basculement dans un modèle productif de la force n'est pas sans conséquence ; c'est que la force nouvelle se trouve sans *topos* axiologique pour se mesurer, et le passage de la pro-duction à la production signifie donc qu'il y a Crise Axiale : une nouvelle représentation de la force, mais pas de Valeur, pas de *topos* axiologique, pour lui donner sa mesure. C'est le point que nous voudrions développer à présent.

III. Auguste, Jésus de Nazareth, deux réponses formulées à la Crise Axiale

§ 43. *La valeur dépassée par la force, la Crise Axiale*

Considérant les choses depuis la dialectique de la force et de la Valeur, il nous semble que Rome, perfectionnant le modèle hérité de la force — la production — , a ouvert une crise qu'il faut bien nommer : « Crise Axiale » :

⁸⁰ Ici il faut observer que, autant le bouleversement du modèle primitif de la force au modèle hiérarchique s'est produit sous bien des latitudes, autant le bouleversement introduit par Rome constitue un foyer unique de rayonnement d'un nouveau modèle de la force.

l'usage romain de la force a dépassé la structure axiologique qui s'était stabilisée au moment du Tournant Axial, et la force alors, s'est trouvée libérée de la Valeur considérée comme Acte, dont la force répond.

C'est dans la dynamique enclenchée par Rome qu'on peut situer le changement du modèle de la force en une force de « l'opérer et de l'effectuer ». Il y a là une transformation majeure dans la représentation de la force. Il va sans dire que pour nous qui, à l'époque où cette étude est rédigée, nous situons de manière si évidente dans la représentation de la force comme force de production, la saisie du renversement requiert un effort. Quelle difficulté pour nous, décidément, de pénétrer dans un monde où la puissance est pensée comme pro-duction... Et cependant, on ne peut se contenter d'observer que « les expressions *causa formalis, materialis, efficiens, finalis* appartiennent à la scolastique⁸¹ », on ne peut simplement admettre qu'on ne trouve dans le vocabulaire grec de la philosophie rien d'équivalent au latin « finis ».

Dans l'histoire de Rome, on peut situer un basculement dans la représentation de la puissance. Nous voudrions à présent essayer d'envisager, en structure, les conséquences d'un tel basculement. Le nouvel usage de la force se trouve libéré de toute mesure. L'un des aspects, en effet, de la dialectique de la puissance et de la Valeur, est qu'une certaine représentation de la puissance ne trouve pas d'emblée la Valeur en fonction de laquelle l'homme saura lui donner une mesure. Le débordement romain de la production ouvre donc *une période d'incertitude axiologique d'immense ampleur*, et nous croyons que l'humanité, depuis son commencement, n'avait connu qu'un seul autre moment comparable : au moment du passage de la force comme reproduction à la force comme pro-duction.

Donc, premier point, une inconnue axiologique : où situer *le lieu axiologique* qui saura raisonner cette force de production ? Il faut encore

⁸¹ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (Presses Universitaires de France, 2006), Article *Cause*, p. 128.

ajouter sur le fait que le principe d'une nouvelle force est pratiqué, avant que d'être explicité. Il est pratiqué pour ainsi dire clandestinement, par des hommes qui se défendent d'avoir changé quoi que ce soit (cela est frappant dans les extraits cités du récit de la *Guerre Civile*, par Jules César). Jules César franchissant le Rubicon fait un usage complètement nouveau de la force, un usage instrumental, mais il veille toujours à dissimuler cela. Autrement dit, une difficulté tient au fait que les premiers hommes à faire un usage objectif de la force de production ne sont pas prêts, loin s'en faut, à l'admettre. Il faut chercher ailleurs qu'à Rome, innovante mais dans l'impossibilité d'admettre cette innovation, la première explicitation de la puissance comme production : c'est à Jérusalem que nous la trouverons.

Nos questions sont donc : (1) comment les hommes du premier siècle avant J.-C., qui ont subi avec intensité pendant les guerres civiles le passage d'un modèle de la force à un autre ont-ils répondu à la disparition du lieu axiologique traditionnel, puisque l'Acte comme condition de la force ne pouvait plus jouer son rôle ? Quelles ont été les premières réponses à la Crise Axiale ? (2) À qui doit-on la première explicitation du nouveau modèle de la puissance ?

À la première question, il y a en fait trois réponses tout à fait contemporaines les unes des autres. La réponse d'Auguste, et le dispositif impérial ; la réponse de Jésus, et le dispositif chrétien ; enfin, la réponse de Cicéron, notamment dans son traité *De finibus bonorum et malorum*, où pour la première fois, la réflexion morale, domaine d'explicitation électif de la réflexion sur la Valeur, est pensée selon le schème de la « fin », en rupture totale avec les formulations héritées⁸². Dans ce chapitre, nous nous concentrons

⁸² Cicéron, *De finibus bonorum et malorum* (Cambridge, Mass : Harvard University press, The Loeb classical library ; 40, 1983). Dans l'introduction de la traduction française de la fin du XIX^e siècle (Cicéron, *De finibus bonorum et malorum*, éd. M. Guyau, Éditions nouvelles des classiques latins (Paris : C. Delagrave, 1876), M. Guyau identifie bien le problème posé par le mot *Finibus*, quant à l'histoire de la philosophie. Le titre *De finibus bonorum et malorum* est traduit d'ordinaire par « Des bornes des biens et des maux », ou « Des vrais biens et des vrais maux ».

sur les réponses d'Auguste et de Jésus de Nazareth. Et pour commencer, sur la réponse d'Auguste. Nous ne ferons ici qu'évoquer ces deux réponses, car l'approfondissement de leur compréhension se poursuit dans le prochain chapitre. Le point que nous voudrions ici défendre est l'étonnante convergence des réponses d'Auguste, de Jésus, et de Cicéron, à la Crise Axiale, par la mobilisation d'un schème nouveau : celui de la « fin ». Fin géographique avec Auguste avec la déclaration de l'achèvement de la conquête du monde ; fin morale avec Cicéron, et fin historique, avec le schème chrétien de la fin des temps. La fin, donc, au cœur des réponses formulées, en l'espace d'un demi-siècle, à la béance ouverte par l'usage séminal de la force en tant que force qui produit un effet.

§ 44. *Auguste et la réponse par la fin de la puissance*

Dès lors que la puissance n'est pas réfléchie selon un lieu axiologique, le dialogue entre la force et la Valeur se trouve ébranlé. La Valeur qui correspondait à la force de production se tenait telle une *condition*, outre la puissance. Désormais, la puissance se trouve sans rien pour la mesurer : la production, force qui transforme, qui opère, qui effectue, ne saurait être gouvernée par une condition ; les conditions, pour elle, sont simplement des moyens. C'est une certaine formulation de la tripartition entre puissance,

Mais cela pose un problème : on voudrait voir en effet, dans le terme *finibus* une latinisation du grec *télos*. Or cela n'est pas envisageable, puisque si *finibus bonorum* saurait éventuellement rendre le « souverain bien » grec, *to télos, to hou heneka*, il y a un problème de taille, qui est l'usage de *finibus malorum*, traduction tout à fait impossible du grec *télos*, dont le rapport au bien est exclusif. Voilà les commentateurs embarrassés, si bien que certains, indiquent Guyau, comme J. Scaliger (*De subtil. exerc.*, CCL) et Muret (*Var. Lect.*, XVII, 1), blâment tous les deux Cicéron d'avoir employé l'expression *finis malorum* ! C'est via l'observation de ce type de problème philologique qu'on acquiert quelque confiance dans le fait qu'en effet, *télos* (ce par quoi la chose commence, ce qui la conditionne) et *finis* (ce qui la borne, ce qu'elle vise) ne sont pas, conceptuellement, convergents. Cela est visible, encore dans un autre traité de Cicéron. Cf. *Les Académiques*, II, ch. XLII : « *Fines constituendi sunt ad quos et bonorum et malorum summa referatur* », qu'on pourrait traduire par, « il faut ici fixer la limite, la borne, la fin, qui détermine la référence suprême des biens et des maux ». Rien à voir, donc, avec l'idée grecque de *télos*, qui ne se joue pas entre deux polarités.

autorité et pouvoir qui se trouve enrayée. La puissance est désormais pour la première fois une puissance productrice : non une force qui cherche à étendre, à prolonger l'Acte, mais une force qui s'appuie librement sur l'étant en vue de produire autre chose. Dans un premier temps, ce basculement de la force romaine suscite le plus grand trouble, et constitue un fait considérable : la guerre civile est là pour en témoigner. En dehors de toute mesure, la puissance fait désormais signe vers l'accroissement de la puissance, et la conquête même du pouvoir vise ultimement à l'augmentation de la puissance. Ainsi, alors que la représentation nouvelle de la force ne faisait qu'émerger, c'est à un problème politique que le monde romain est confronté.

Si l'on s'accorde à voir en César un des premiers hommes à avoir utilisé délibérément de la force de production, il est frappant de voir combien il donne l'impression, aussi, de saisir les risques attachés à cette force. J. Carcopino écrit :

« La grandeur de César ne réside point dans cette création issue de sa violence et sa ruse autant que de son génie, mais bien dans l'usage qu'il résolut d'en faire, dans le redressement surprenant qu'il s'imposa, comme naguère en Gaule, pour réconcilier, selon sa harangue de Plaisance, la force brutale avec la justice, répondre aux besoins de son siècle et reconstruire, sur les ruines qu'avaient causées son ambition, une cité plus harmonieuse dans un monde pacifié⁸³. »

On peut en effet voir César, une fois le pouvoir conquis, comme s'efforcer de refermer la possibilité nouvelle de la puissance qu'il avait pourtant contribué à révéler. Et il nous semble aussi que l'on peut comprendre l'action d'Auguste, premier empereur romain comme une réponse à la pratique nouvelle de la force introduite par son père adoptif, Jules César.

Dans ce moment, la dialectique de la force et de la valeur prend la forme d'un dialogue entre deux hommes, qui se discerne dans deux actions qu'on peut considérer à la manière de Plutarque, sur le mode des vies parallèles. La

⁸³ Carcopino, *Jules César*, p. 373.

première action est entreprise par César : il s'agit du franchissement du Rubicon. Ce moment témoigne du surgissement d'une représentation nouvelle de la puissance, comme moyen en vue d'une fin. Le « pouvoir » est ensuite conquis par César, *par le moyen de sa puissance*. C'est dans ce moment que les jeux de la puissance romaine se retournent : la force était toujours dominée jusque là par ce qui avait *force de loi*. On sait qu'Auguste fut à l'inverse, le premier qui décida que l'empire aurait désormais des frontières, qu'il fixe le long de fleuves, notamment Rhin et Danube. D'un côté, donc, une force nouvelle et le franchissement d'un fleuve ; de l'autre, la décision, qu'il nous faut à présent comprendre, de mettre fin, le long de fleuves, à l'usage de la puissance : la conquête est achevée. La question est : d'un empire toujours tendu vers l'augmentation de sa puissance, vers la conquête, comment comprendre le renversement décidé par Auguste, et sa déclaration de la fin de la conquête ?

Cette question est aussi celle que pose Claude Nicolet : pourquoi la conquête romaine s'est-elle pratiquement arrêtée au moment où se fonde, avec Auguste, l'Empire romain ? C. Nicolet écrit au début de l'introduction de *l'Inventaire du monde* :

« Rome, comme chacun sait, a eu un empire avant de devenir elle-même un empire. Seule de toutes les cités antiques (Athènes, Sparte, Carthage, ou Syracuse) elle a réussi à conquérir et à conserver, pendant au moins deux siècles, des territoires considérables et dispersés. Cette expansion fut ressentie par les témoins comme irrésistible et sans limites. (...) Ce livre cherche à répondre à deux questions fort simples concernant une transformation, capitale pour l'histoire du monde. La première : pourquoi, au moment précis où elle s'accomplit, avec le règne du premier « empereur », la conquête romaine paraît-elle aussi s'achever ? Auguste — à tort ou à raison — ne passe pas pour l'un de ces conquérants qui ont fait faire à l'empire de spectaculaires progrès (...). On lui prête au

contraire une politique extérieure toute de prudence, pour ne pas dire, comme plus tard l'historien Florus, "d'inertie".⁸⁴ »

On peut alors se tourner vers le document clé livré par Auguste à la postérité, les *Res Gestae*⁸⁵. C'est dans ce document que se lit un nouvel état d'esprit, où Rome semble tourner le dos à son destin de puissance. Auguste y formule en effet l'annonce de la conquête du monde. Et l'empire connaît pour la première fois des frontières⁸⁶. Il ne s'agit pas pour nous de faire l'exégèse des *Res Gestae* — sur ce point, Mommsen reste sans doute encore une fois la référence — mais de constater avec Nicolet, que « ce texte, à coup sûr solennel et rempli d'intentions, ne rappelle pas seulement les actions d'un homme d'État parmi d'autres : il décrit aussi, au sens le plus précis du terme, un espace géographique et social désormais achevé ; et il s'inscrit donc, comme son étape finale, dans ce mouvement qui avait assigné à Rome la conquête et la maîtrise du monde habité⁸⁷ ». Il suffit de considérer la première phrase des *Res Gestae* :

« Rerum gestarum divi Augusti, quibus orbem terrarum imperio populi Romano subjecit... »

Auguste, cependant, ne pouvait pas ne pas savoir que la sujétion du monde n'avait pas été réalisée par Rome. Il y a dans cette formule initiale, que la suite des *Res Gestae* s'efforce de justifier, avec de précises indications géographiques de ces limites du monde habité, une déclaration de principe.

Alors, il nous semble que cette déclaration de la fin de la conquête, et la fixation précise de *finis*, de fins géographiques au monde, de bornes, de

⁸⁴ Claude Nicolet, *L'Inventaire du monde. Géographie et politique aux origines de l'Empire romain* (Paris : Hachette, 1988), p. 7-8.

⁸⁵ Voir par exemple l'édition récente des Belles Lettres : *Res Gestae Divi Augusti*, Texte établi et traduit par John Scheid. (Paris : Les Belles Lettres, C.U.F., 2007). On a bénéficié de la lecture de l'introduction de cet ouvrage, notamment de sa troisième partie, « Une autobiographie politique », p. XLIII et sq., et quatrième partie, « La postérité des *Res Gestae* », p. LXIII et sq.

⁸⁶ Cf. Nicolet, *L'Inventaire du monde*, chapitre premier, « L'annonce de la conquête du monde : les *Res Gestae* d'Auguste ».

⁸⁷ *Ibid.*, p. 20.

limites, doit être pensée en rapport avec les dangers ouverts par la pratique romaine de la puissance. Nous voyons dans la déclaration de l'achèvement de la conquête du monde *une limitation volontaire de la puissance romaine*. En creux, Auguste donne l'impression d'avoir bien conscience qu'il y a désormais quelque chose d'immaîtrisé dans la puissance, et opte pour le retrait.

Si l'on regarde à présent non plus du côté de la puissance, mais du pouvoir, on voit que l'*imperium*, qui avait connu une phase de très forte incertitude à la faveur du déploiement de la puissance romaine, est lui aussi fermement verrouillé : Auguste, autant à titre d'héritage que parce qu'il a bénéficié de l'ovation de ses soldats dès la bataille de Modène, fait d'*Imperator* son prénom. Ce sera l'usage à peu près constant des empereurs. C'est une logique nouvelle du pouvoir qui surgit : les commandements à titre personnel — autrement que comme légat, délégué de l'empereur — disparaissent vite, l'empereur deviendra le seul à pouvoir triompher — fût-ce pour des succès remportés par d'autres en son nom — et à pouvoir être appelé *imperator*. À cela s'ajoutera la théorie qui voudra que parmi les citoyens, dans la vie civile, l'empereur soit le premier (*princeps*, prince), mais qu'en face de soldats il soit le commandant en chef, *imperator*.

Mommsen nous renseigne sur l'évolution de la notion d'*imperium*, au moment du Principat. Nous avons cité l'extrait où il indique combien le duplex initial de la République — partage à l'identique d'un pouvoir — s'était peu à peu converti en la nécessité de faire appel à un *imperium majus* (« plus tard, l'adjonction de cet *imperium majus* à la puissance proconsulaire est devenue l'un des instruments du Principat »). En quoi l'*imperium* du Principat constitue-t-il la pièce maîtresse du dispositif mis au point par Auguste ? Mommsen écrit :

« On a coutume de regarder le pouvoir du *princeps* comme un faisceau de pouvoirs disparates et désignés seulement en partie de titres officiels : c'est là, dans la rigueur des termes, une conception fautive. Il y a une catégorie unique et précise d'attribution qui est absolument

nécessaire au prince, mais qui suffit à elle seule pour constituer le Principat. C'est l'*imperium*, c'est-à-dire le commandement en chef exclusif des soldats de tout l'empire. La mesure dans laquelle la situation occupée par César a été prise pour modèle juridique doit être laissée incertaine. Il n'y a aucun doute que le Principat d'Auguste se fonde essentiellement sur cet *imperium*. Il y a encore d'autres droits impériaux spécifiques. Mais celui qui a ce commandement en chef est empereur, alors même que tous les autres droits impériaux lui feraient défaut, et celui qui ne l'a pas, ou qui ne l'a pas dans sa plénitude absolue, n'est pas empereur, eût-il en dehors de là tous les pouvoirs possibles⁸⁸ ».

Dans une note située en appendice de ce texte, Mommsen précise encore :

« D'après le titre singulier de *dictator consul prope consule*, donné à César dans le statut municipal de Genetiva, César semble s'être attribué à côté du pouvoir dictatorial la puissance consulaire permanente, de manière à avoir la puissance proconsulaire quand il n'aurait pas les faisceaux comme consul. Mais, si cette conception est exacte, la puissance proconsulaire, indépendante du consulat, d'Auguste se trouve précisément être spécifiquement différente de la puissance proconsulaire de César. »

Auguste vient donc résoudre toute ambiguïté sur le pouvoir, en faisant de sa personne, le seul détenteur de l'*imperium*. On a proposé plus tôt que l'en-puissance romaine avait mené à un problème sur le pouvoir, en ce qu'il y avait au moment de la guerre civile, concurrence d'hommes légitimement reconnus à exercer le pouvoir. La réponse d'Auguste, sur ce terrain, est claire : elle consiste à mettre fin, par la détention par sa personne d'un *imperium* indépendant même du consulat, faisant ainsi de ce nouvel *imperium* un pouvoir substantiellement différent de celui de César. Le pouvoir n'est plus exercé par un homme, il est détenu par lui ; on est à l'abri de toute concurrence.

⁸⁸ Mommsen, *Le droit public romain*, Tome V, Chapitre « Principat », Livre Deuxième « les Magistratures (Fin) », p. 111.

Ainsi, aussi bien sur la puissance, que sur le pouvoir, il nous semble possible d'interpréter la réponse d'Auguste comme une réponse *défensive* : lui qui semble en surface le sommet du « pouvoir personnel », peut aussi être vu comme l'homme ayant formulé une réponse à un problème posé par les risques de la puissance, une réponse à la Crise Axiale.

Dans les *Res Gestae*, Auguste raconte comment il a placé sa personne au centre d'un consensus mondial. En 32 avant J.-C., « toute l'Italie », disait-il, « m'a juré allégeance (...) Et les provinces de Gaule, d'Espagne, d'Afrique, de Sicile et de Sardaigne ont fait le même serment⁸⁹ ». Dernier point, donc, de la réponse d'Auguste : la prétention à avoir rassemblé sur lui l'autorité non pas simplement de l'*Urbs*, ou de l'Italie, mais de l'ensemble de l'empire, et l'empire étant le monde : de l'ensemble du monde. Même scellé donc, placé sur l'autorité, que sur le pouvoir et sur la puissance : la puissance est arrêtée par déclaration de la conquête du monde, le monde entier reconnaît l'autorité d'Auguste, séparé désormais de tous les hommes, en fonction de quoi il détient personnellement l'ensemble de l'*imperium*. Puissance, autorité, pouvoir : les dangers de débordement sont évacués et « la vieille noblesse romaine peut rouvrir ses salons⁹⁰ ». À propos de cette opération Augustéenne, Schiavone évoque « un travail d'endiguement et de refroidissement des nouveautés émergées dans le courant du premier siècle avant J.-C.⁹¹ »

Nous suspendons ici l'analyse du Principat — avant de la reprendre plus tard — car le point que nous voulions mettre en avant est posé : on peut voir le Principat comme une réponse par la statique pure (la fin, le terme) à un ensemble de problèmes ouvert par la dynamique (de la puissance, de l'autorité, et du pouvoir). La réponse aux problèmes de la dynamique romaine se situe dans le décret, précisément, que la dynamique est achevée. Le mot *finis*

⁸⁹ *Res Gestae*, 5, 25, 2.

⁹⁰ L'image est de Ronald Syme (*The Augustan aristocracy* (Oxford : Clarendon Press, 1986), p. 36). Aldo Schiavone évoque justement une image « efficace mais imprudemment dix-huitième siècle ou directoire ». (Schiavone, *L'histoire brisée*, p. 220).

⁹¹ *Ibid.*, p. 220.

s'impose dans le vocabulaire romain de la politique. Il y a là un tournant considérable, que C. Nicolet observe aussi selon l'angle de sa propre recherche⁹².

Comme on sait, cette réponse par Auguste s'est finalement révélée insuffisante. Trois siècles plus tard, après bien des hésitations, un empereur mobilise l'autre réponse apportée à la Crise Axiale, réponse apportée de manière contemporaine à celle d'Auguste. Cette réponse, nous la situons en Judée, dans le dispositif chrétien.

Alors que la réponse par le Principat consiste à stériliser les velléités de puissance en déclarant la conquête *finie*, en fixant à l'empire des bornes, *fines*,

⁹² Nicolet écrit : « Que le gouvernement des hommes, l'administration des choses et l'organisation territoriale coïncident et se déroulent en quelque sorte dans le même espace est une réalité moderne qui nous semble aller de soi. Il n'en était pas de même dans l'antiquité gréco-romaine. Cités ou royaumes peuvent sans doute avoir des « territoires » précisément délimités, par des zones ou même des lignes frontières. Mais le concept de territoire ne suffit jamais pour définir entièrement leur organisation et surtout leur fonctionnement réels », p. 201-202, in Nicolet, *L'Inventaire du monde*. Nicolet situe alors dans l'œuvre politique d'Auguste le lancement de cette *territorialisation* du pouvoir : le pouvoir *a eu besoin* de considérer l'abstraction d'un territoire borné, clos, pour continuer de s'exercer. Et cela permet de comprendre pourquoi l'*imperium* du *princeps* n'est pas, comme à l'époque de la République, contraint d'autoriser l'*imperium* de promagistrats, situés dans les Provinces ; dans son principe, le territoire est un, la conquête finie, et l'*imperium* du *princeps* s'exerce à l'intérieur des *fines* de l'*orbem terrarum*. Ce sont ces *fines* qui constituent le lieu d'exercice du pouvoir. Et cette notion de *fines* dispense de l'*imperium* autrefois confiés aux promagistrats. La légation, la *dé-légation* du pouvoir, sur un espace désormais homogène et clos sur lui-même, se substitue à l'*imperium* du promagistrat.

Mommsen, pour sa part, confirme le lien très étroit qui s'installe alors entre *fines* et l'*imperium*, entre la fin territoriale, la limite, et le pouvoir. Dans tome VI,2, Livre troisième, « Le peuple et le sénat », de *Droit public romain*, il propose au tout dernier chapitre (« L'empire de Rome ») une étude de la notion de *fines*, dont on se sert au moment de l'empire pour désigner une réalité nouvelle, l'idée d'un territoire. Mommsen insiste alors sur le fait que la circonlocution *fines* est une tournure empruntée à l'idée de souveraineté, surtout du mot *imperium*. Il remarque que les bornes du *pomerium* de Claude et de Vespasien portent : *Auctis populi Romani finibus*. Il observe enfin qu'on trouve aussi *Fines Romani* dans Tite-Live, 39, 17, 4 ; enfin, *fines propagare* (Cicéron, De re p. 3, 15, 24 : *Illa laus in summorum imperatorum incisa monumentis « fines imperri propagavit »*). Au moment du Principat, on le voit, *finis* et *imperium* se trouvent pris dans un réseau extrêmement serré de significations. Nous y reviendrons dans le prochaine chapitre.

à l'intérieur desquelles tous les hommes reconnaissent l'autorité d'un seul, et sur lesquels alors le pouvoir peut s'exercer, la réponse chrétienne, pour sa part, formule et explicite certains des schèmes essentiels du nouveau modèle de la puissance de production. Par ailleurs, elle formule une réponse à la Crise Axiale, analogiquement à Auguste, dans le *topos* de la *fin*.

§ 45. Jésus de Nazareth et la réponse par le Christianisme

La religion chrétienne émerge dans la province romaine de Judée environ un demi-siècle après la fin de la guerre civile romaine. Il y a ici deux éléments en présence : la Judée, ancien royaume indépendant de Juda, restauré par les Hasmonéens contre la domination Séleucide ; et l'empire romain, dont la domination sur la Judée s'affermi tout le long du premier siècle avant J.-C., en plein contexte de guerre civile. Il nous semble possible d'amorcer l'analyse du dispositif chrétien en insistant sur la nature troublée de la présence romaine, en Judée, au moment de la formulation du christianisme.

La perception juive de la puissance romaine

En 63 av. J.-C., Rome intervient en Judée dans la guerre fratricide qui oppose Aristobule II à son frère Hyrcan II — conflit dynastique classique. Aristobule avait eu quelque complaisance envers Mithridate ; Hyrcan était plutôt favorable à Rome. Autant dire que Pompée n'a guère d'hésitation à favoriser ce dernier. Pompée et ses légions assiègent Aristobule, retranché sur le Mont du Temple. Celui-ci est battu, mais de cet épisode, le fait saillant tient au fait que Pompée pénétra dans le Saint des Saints. La Judée est soumise. Faire ce que Pompée fit — violer un sanctuaire — n'était pas dans les habitudes romaines. C'est l'un des signes qu'au premier siècle avant J.-C., la crise politique ouverte par le basculement à un nouveau modèle de la puissance se laisse voir explicitement loin de l'*Urbs*. Pompée mobilise sa puissance comme un moyen, et il viole le Saint des Saints à la recherche de butin, qu'il pourrait ajouter à celui déjà considérable que sa campagne en Orient lui a

permis d'amasser, et réinvestir dans les jeux politiques romains. Tout semble moyen, et le caractère sacré d'une chose ne la met pas à l'abri de son instrumentalisation.

Ainsi, la guerre civile romaine doit être prise en compte lorsqu'on cherche à saisir les circonstances dans lesquelles Jésus de Nazareth vécut. De fait, à partir du début du premier siècle avant J.-C., l'histoire de la Judée se trouve prise dans les vicissitudes de la guerre civile romaine. La querelle entre les deux fils de la reine Alexandra (Aristobule II et Hyrcan II), répétons-le, est classiquement dynastique. Les deux prétendants font appel à Rome ; et cette sollicitation est en soi tout à fait habituelle : les deux prétentions à l'autorité peinant à se faire reconnaître, elles s'appuient sur un surcroît de force. Ce qui est nouveau, dans cette querelle, est la possibilité pour les deux prétendants de faire appel *simultanément* au même empire : on voit Aristobule et Hyrcan jouer alternativement César et Pompée. Après l'épisode initial de la conquête par Pompée, Aristobule reçoit de la puissance montante de Jules César le commandement de deux légions en Syrie, et se voit ensuite empoisonné par des hommes de Pompée. La stabilisation, au profit d'Hyrcan, n'intervient finalement qu'au moment où le conflit entre Pompée et César est tranché, à Pharsale.

Alors, il faut sans doute ne pas se dérober devant la difficulté, et admettre que la conquête romaine de la Judée doit être pensée dans le cadre plus général de l'usage romain de la force. L'histoire de la Judée, à partir du premier siècle avant J.-C., dialogue en permanence avec celle de la fin de République. Autrement dit, l'occupant romain aux alentours de la naissance du Christ n'est pas le dernier exemple en date d'une modalité familière de puissance exercée sur les juifs. La Judée dans laquelle Jésus de Nazareth voit le jour, administrée par Rome, est prise dans le bouleversement romain de la force.

Ce changement dans la puissance se décèle bien à travers l'image qu'on peut se faire de Rome d'après la lecture de deux textes contemporains à ces événements : les documents de Qumran et la Troisième Sibylle. S'appuyant sur

ces documents, M. Hadas-Lebel⁹³ montre combien au cours du premier siècle bascule l'image temporelle de Rome : d'amie et alliée, de « grande puissance militaire⁹⁴ », d' « un modèle de régime politique⁹⁵ », l'image s'altère après -63 avec l'apparition d'une littérature anti-romaine, sensible par exemple dans les *Kittim* — c'est-à-dire les Romains — des documents de Qumran. Dans la Troisième Sibylle, la nouvelle image de Rome est celle d'une « puissance militaire effrayante⁹⁶ », saturée « de rivalités politiques⁹⁷ ». La Troisième Sibylle⁹⁸ prédit ainsi : « Nul assaut d'un ennemi étranger ne t'atteindra, ô Italie, mais une guerre civile, grosse de gémissements, difficile à arrêter te ravagera, nation fameuse et sans vergogne ». Psaumes de Salomon, écrits esséniens découverts à Qumran, Sibylle juive d'Alexandrie, ces trois sources dont la rédaction est évaluée entre - 48 et + 40 environ, reflètent tous l'émergence d'un renversement de vue quant à la « puissance » de Rome. Quelque chose avait changé dans cette puissance, et les juifs percevaient ce changement.

Le problème messianique juif

Il faut encore évoquer un autre élément, lié à la pratique juive du pouvoir depuis la fermentation du monothéisme : la Loi. Le peuple juif trouve son unité dans sa domination par un Dieu-roi. Or l'époque de la conquête romaine suit de peu la restauration d'un royaume juif, avec les Hasmonéens. Cette restauration est éminemment problématique d'un point de vue axiologique. Dans le monothéisme juif en effet, l'autorité n'est reconnue qu'à Dieu. Cette configuration, dont on a pu voir l'efficacité symbolique pour la préservation de l'identité juive dans l'antiquité, se révèle problématique lorsque le peuple juif, pendant la période Hasmonéenne, cesse d'être subjugué. Ce peuple, comment le gouverner, quand aucun homme, ultimement, ne peut se faire reconnaître

⁹³ Mireille Hadas-Lebel, *Jérusalem contre Rome* (Paris : les Éd. du Cerf, 1990).

⁹⁴ Ibid., p. 25.

⁹⁵ Ibid., p. 27.

⁹⁶ Ibid., p. 37.

⁹⁷ Ibid., p. 42.

⁹⁸ v. 463-466, cité par M. Hadas-Lebel.

comme l'autorité, Dieu seul étant l'autorité ? Ainsi, pendant toute la période, se lisent les hésitations des Hasmonéens. Ils se débattent avec un problème impossible, auquel il existe deux solutions : ajouter au rôle du grand prêtre, le pouvoir du roi — et c'est bien en effet une tentation que nous voyons fermenter ; ou bien, faire en sorte que l'autorité soit reconnue à un autre que le grand prêtre — c'est là que Rome représente une solution pour les juifs. Aucune des deux solutions n'est satisfaisante, cependant, dans le cadre du monothéisme juif, puisque la seule et véritable autorité est reconnue à Dieu. Le dispositif axiologique juif révèle sa faiblesse : il a été conçu en des circonstances de domination, et d'une certaine manière, pour ce peuple, c'est la circonstance du désasujettissement qui est problématique. Cette difficulté de l'autorité exercée par des hommes, dans l'expérience juive se laisse voir avec l'apparition des zélotes, qui manifestent l'affermissement de l'idée qu'il n'est que Dieu qui puisse être reconnu comme « roi et seigneur ». Quoiqu'il en soit, le développement qui précède concourt à comprendre comment les difficultés de l'autorité Hasmonéenne ont considérablement renforcé l'attente messianique parmi les juifs : seule la venue du messie sur terre constitue une véritable solution au problème politique juif. Alors que la reconquête de la terre par les Hasmonéens aurait dû sonner le prélude à la venue du Messie, voilà que la Terre est reprise par d'autres. Il y a une difficulté juive très spécifique dans le gouvernement des hommes ; dans les circonstances du premier siècle avant J.-C. ; cette impossibilité à gouverner sans Dieu renforce considérablement l'attente messianique.

La première explicitation du nouveau modèle de la force : production, conversion, transformation

Il faut à présent tenter de saisir ensemble les deux histoires qui se composent en Judée : l'histoire romaine d'un bouleversement de la force, perceptible depuis la Judée, et l'histoire juive de la montée en puissance de l'attente messianique par un peuple dont la seule solution politique repose en Dieu. Deux problématiques se rencontrent en Judée, sur une terre par ailleurs

hellénisée. En somme, les trois problématiques de puissance que nous avons décrite dans le précédent chapitre, sont mises en présence : un potentiel axiologique considérable est mis en présence.

Le message de Jésus⁹⁹ devient dès lors intelligible : il est la solution d'un problème, qui n'est ni le problème juif, ni le problème romain, mais qui se situe à la jonction de l'émergence d'un nouveau modèle de la force, et de l'attente messianique juive. Le dispositif chrétien n'est pas de part en part un produit de l'histoire juive ; la crédibilité de Jésus en tant que messie est en principe incroyable — car du point de vue des représentations il est un messie *impuissant* ; cette crédibilité réside ultimement dans la mobilisation par les juifs d'une possibilité nouvelle, ouverte par Rome, et perceptible en Judée, de se représenter désormais autrement la véritable puissance.

C'est en effet dans le dispositif chrétien qu'on trouve la première explicitation du modèle de la force introduit par l'usage Romain. Nous l'avons dit : pour César ou Pompée, impossible d'assumer l'usage nouveau de la puissance. Pour Jésus à l'inverse, l'explicitation de la force nouvelle, loin d'être problématique, représente une ressource, *une solution* au problème juif d'attente messianique : il fallait en effet que quelque chose ait changé dans la représentation de la force pour qu'il soit simplement *croyable* que le messie puisse apparaître sous la forme d'un homme faible, sans aucune « puissance » du point de vue de la représentation héritée de la force, mais faisant signe vers une autre pratique de la puissance. Les Juifs attendaient un messie puissant, et Jésus l'est, mais pas de la manière qui était attendue. À ce propos, M. Gauchet

⁹⁹ Nous n'entrons pas dans le débat sur celui qui a correspondu au personnage depuis lors appelé Jésus. Nous ignorons la part qui revient au personnage historique et à celle des disciples qui ont mis sa figure en forme (M. Gauchet). L'ouvrage de référence que nous avons utilisé à propos du « Jésus historique » est l'étude en quatre tomes de John P. Meier « *A marginal Jew : rethinking the historical Jesus* » : *Un certain juif, Jésus : les données de l'histoire. I, Les sources, les origines, les dates* (Paris : les Éd. du Cerf, 2004) ; *Un certain juif, Jésus : les données de l'histoire. II, La parole et les gestes* (Paris : les Éd. du Cerf, 2005) ; *Un certain juif, Jésus : les données de l'histoire. III, Attachements, affrontements, ruptures* (Paris : les Éd. du Cerf, 2005) ; *Un certain Juif : Jésus : les données de l'histoire. IV, La loi et l'amour* (Paris : les Éd. du Cerf, 2009).

suggère que Jésus Christ est « un messie d'un genre très particulier, un messie à l'envers », il évoque « l'inversion de la figure messianique¹⁰⁰ ». Tout en voyant dans le Christ « un messie d'un genre très particulier », il est permis de penser que ce n'est pas le Christ qui a introduit « un renversement dans la logique de la puissance dont le rayonnement ne cessera plus de se propager¹⁰¹ » ; l'analyse que nous avons entreprise nous convainc que dans sa prédication, le Christ s'appuie sur un bouleversement dans la vision de la force, dans la logique de la puissance, qui a eu lieu avant lui, dans l'histoire Romaine, et dont la Judée est un poste d'observation. Jésus résout la tension messianique juive en s'appuyant sur le nouveau modèle de la force qui a émergé au cours de l'histoire romaine. Si Jésus a pu être cru, c'est que le changement de la représentation de la puissance s'était amorcé. Jésus, alors, a pu s'appuyer sur ce changement, expliciter la nouvelle puissance, et lui situer, une nouvelle mesure : une nouvelle Valeur.

En somme, le dispositif chrétien est la réponse à un problème juif — le déploiement de la tension messianique — par appui sur une innovation romaine quant à la force. Ce qui le place éminemment en mesure de répondre à la tension romaine (la Crise Axiale ouverte par la nouvelle force, sans mesure) par appui sur une réponse axiologique d'origine juive — c'est sans doute à Paul, juif *et* citoyen romain, qu'il reviendra de saisir ce double visage de la prédication de Jésus.

La nouvelle puissance

Nous voudrions pour conclure ce chapitre montrer que la représentation de la puissance situable dans la prédication chrétienne initiale est bien celle qui a émergé plus tôt dans l'histoire romaine : force de production, force de transformation. Cela alors, permettrait de comprendre comment, ainsi que l'écrit M. Gauchet, « de la religion des faibles et des esclaves est sortie une

¹⁰⁰ Gauchet, *La condition historique*, p. 100.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 102.

civilisation d'une puissance incomparable¹⁰² » : si cela a été possible, c'est que la « puissance » avait commencé à changer, et que le christianisme fut la première explicitation de ce basculement, introduisant un ferment de conscience dans le processus. Une « puissance incomparable » : incomparable, en effet, par rapport au modèle précédent de la puissance. La prédication chrétienne est fondée sur un modèle de la force qui venait d'émerger à Rome, et qui ne pouvait être explicité depuis Rome. Il faut à présent s'intéresser avec plus de précision à certaines propositions chrétiennes, et peut-être plus encore, à certains actes qu'on attribue à Jésus de Nazareth.

Jésus de Nazareth serait, du point des vues des représentations de la puissance dans son temps, un messie impuissant. Et cependant certaines de ses actions font signe vers une nouvelle intelligence de la puissance.

Quel est le foyer qui unifie le sens d'actions comme le miracle de la multiplication des pains, celui des noces de Cana, et les mystères de l'incarnation, de la transfiguration, de la résurrection ou encore l'eucharistie ? Que se joue-t-il de commun entre l'action de conversion et celle de salut ? Il nous semble qu'au cœur de ces différents éléments on trouve la première représentation du nouveau modèle de la puissance.

Cette puissance, comme il se voit, est une puissance qui est capable de s'appuyer sur de l'étant, en vue de le transformer. L'homme qui se convertit est *transformé* ; les pains sont *multipliés* ; l'eau est *transformée* en vin ; Dieu se peut *incarner* en un homme, cet homme peut se *transformer* en Dieu (la transfiguration). La mort, même, peut être transformée en la vie. La faute originelle, en Salut. Ici, il faut nous tourner vers Hegel, qui dans des pages d'une extraordinaire densité a proposé une analyse de ce qui change avec la prédication chrétienne. Dans *La positivité de la religion chrétienne*, il écrit ainsi :

¹⁰² Ibid.

« Une grande partie de la confiance et de l'attention que Jésus obtenait parmi les juifs (...) était à mettre au compte de ses miracles, bien qu'une telle force (...) ne fût pas tellement remarquée par les plus cultivés de ses contemporains, comme cela aurait dû se passer, semble-t-il, pour des gens qui sont mieux au fait que les gens du commun de ce qui dans l'ordre naturel est possible ou ne l'est pas. Quoiqu'il en soit de ce que les adversaires du christianisme ont avancé contre la réalité du miracle et les philosophes contre sa possibilité, les uns et les autres n'en admettent pas moins que ces actes de Jésus étaient tenus pour des miracles par ses disciples et amis, et cela nous suffira en l'occurrence. Rien sans doute n'a contribué autant que la croyance aux miracles à faire de la religion de Jésus une religion positive (...) ¹⁰³ ».

Dans *L'esprit du Christianisme et son destin*, Hegel quitte l'analyse du miracle et élargit l'analyse, cherchant à comprendre la caractéristique nouvelle de la force qu'on trouve dans le Christianisme. L'esprit du christianisme, en somme :

« C'est avec le courage et la foi des inspirés, de ceux que les gens sensés nomment les rêveurs, que Jésus apparût au milieu du peuple Juif ; il apparut dans sa nouveauté avec l'esprit qui lui était propre, il voyait les destinées futures du monde, et le premier rapport dans lequel il s'engagea avec lui, fut de le convier à se transformer : transformez-vous, car le royaume de Dieu est proche¹⁰⁴ ».

« Transformez-vous ». Ainsi, le foyer commun de l'action du Christ, et plus généralement du Dieu Chrétien (par différence, notamment, avec le Dieu juif), ce qu'il y a de convergent entre résurrection, conversion, transfiguration, miracles, n'est-ce pas cette puissance nouvelle de transformer ? S'appuyer sur ce qui est en vue de le transformer¹⁰⁵ ; opérer la transformation du croyant par la *conversion* ? Ainsi, le dispositif chrétien se présente comme une

¹⁰³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La positivité de la religion chrétienne* (Paris : Presses universitaires de France, Épiméthée, 1983).

¹⁰⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin* (Paris : J. Vrin, 2003), p. 104.

¹⁰⁵ Comme, par exemple, dans le récit des noces de Cana, Cf. *Jean*, 2,1-11.

explicitation de la pratique romaine de la puissance, au service d'un problème juif.

Cette vision nouvelle de la puissance empêche par ailleurs le dispositif chrétien de voir la Valeur de la manière dont les juifs la considéraient. Le Dieu chrétien n'est pas le Dieu juif. Inséparablement en effet, d'une nouvelle idée de la puissance, le dispositif chrétien est contraint de formuler une nouvelle prédication sur ce qui donne sa mesure à la puissance de production : sur la Valeur. Hegel écrit à ce sujet, dans un *Fragment sur la morale dans le Sermon sur la Montagne* :

« Sermon sur la Montagne, Matth., 5, Jésus commence par des exclamations où il épanche son cœur devant la foule rassemblée et où il publie sa manière nouvelle de juger de la valeur des hommes. Il proclame avec exaltation qu'il a en vue une autre justice et une autre valeur de l'homme, il s'éloigne avec exaltation de l'évaluation commune des vertus et il faut connaître une nouvelle sphère de la vie dans laquelle une de leurs joies sera d'être persécutés par le monde auquel ils doivent manifester leur opposition. Mais la nouvelle vie ne détruit pas la matière des lois, elle est bien plutôt leur achèvement, l'accomplissement de ce qui jusqu'alors existait sous la forme d'un opposé, comme loi.¹⁰⁶ »

« Une autre justice, et une autre valeur de l'homme ». En effet, comme nous nous apprêtons à voir dès le début du prochain chapitre, ce qui donne sa mesure à la transformation réclamée par le Dieu chrétien à tout homme, est la perspective de *la fin des temps*, terme de toute transformation, résultat final. Dans ce chapitre, nous voulions simplement indiquer combien la mobilisation par le christianisme des origines du nouveau principe de la puissance, la production, l'amène de manière surprenante, comme Auguste, comme Cicéron, à confier au schème de la *fin*, une importance décisive.

Le dispositif chrétien ne peut être compris comme une innovation pure. Le nouveau schème de la puissance doit se comprendre au carrefour de

¹⁰⁶ Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, p. 169.

l'histoire juive, de l'histoire romaine et dans un arrière-plan qui n'est jamais éloigné, de l'histoire grecque¹⁰⁷. Le schème de l'incarnation, dont M. Gauchet suggère qu'il résiste à toute rationalisation, qu'il change complètement la manière de concevoir la nature du divin¹⁰⁸, peut être compris lorsqu'on l'inclut dans le « champ de forces » qui préside à son émergence ; le champ de forces, précisément, de la germination d'une nouvelle représentation de ce qu'est la force.

Ce n'est sans doute pas le moment d'analyser plus en profondeur le dispositif chrétien. Une grande partie de la fin de notre étude y sera consacré. Notre idée était de mettre en perspective la réponse d'Auguste et la réponse de Jésus, et de faire apparaître la face essentiellement défensive de la première (stérilisation de la puissance, verrouillage de l'autorité, détention du pouvoir), et la face essentiellement innovatrice de la seconde, qui tire certaines conséquences du remodelage de la force, et sous les apparences d'un renoncement à celle-ci, introduit un ferment de conscience qui — on peut le penser — contribuera à amplifier cette puissance nouvelle que vont bientôt reconnaître les hommes. Si c'est dans l'histoire de Rome qu'il faut situer le basculement d'un modèle de la force à un autre, l'explicitation de cette puissance nouvelle n'a été opérée en Judée qu'en vue de formuler une solution à la tension messianique juive, tension sur le retour de la puissance de Dieu parmi les hommes. C'est à Paul, notamment, qu'on doit la mobilisation de l'explication nouvelle de la puissance en vue de répondre au problème se posant au sein de l'empire romain. On lit dans l'histoire du Principat ensuite, d'immenses hésitations quant à la réaction à adopter vis-à-vis de cette démarche nouvelle, dont on ne peut que penser, vu le déferlement de violence dont elle a fait l'objet, qu'elle posait — contrairement à toutes les religions, même des religions à mystère — un problème de puissance à Rome. La

¹⁰⁷ Hegel propose ainsi qu' « il doit donc être permis pour expliquer la genèse de l'édifice de la religion chrétienne, d'admettre que des circonstances extérieures et l'esprit de l'époque ont également influé sur la constitution de sa forme ». Hegel, *La positivité de la religion chrétienne*, p. 35.

¹⁰⁸ Gauchet, *La condition historique*, p. 101.

religion chrétienne, comme un interlocuteur particulièrement complexe pour l'empire, en proie à un problème de puissance, et qui hésite à voir dans la prédication nouvelle un ennemi, ou un allié.

*

Pour en arriver maintenant à la délimitation définitive de notre propos, résumons-nous. Pour la première fois depuis le commencement de ce travail, nous avons découvert quelque chose ayant à voir, non pas simplement avec des régularités dans la manière qu'ont les hommes de valoriser — les modes de valorisation — mais plus profondément, avec la Valeur.

Il nous semble que la Valeur ne prend son relief que pensée en rapport avec la force. La force, concept de l'essence inaccessible des choses, mais concept le plus immédiat de cette essence. Première donation de sens au monde par l'homme, qui se laisse approcher autant par la réduction phénoménologique, que par l'étude des sociétés par l'histoire, l'ethnologie, et l'anthropologie. L'homme, considérant le monde, voit des choses visibles, et ces choses visibles, il ne les admet qu'en référence à un invisible qu'il nomme : la (ou les) force(s). La force, donc, comme première prédication.

Mais si l'idée de la force est commune à toutes les sociétés, toutes les sociétés ne s'en font pas le même modèle, la même vision, la même représentation. La force peut être représentée comme une force qui reconduit toute chose à son point initial ; elle peut être représentée comme une force qui conduit toute chose depuis sa condition.

Mais force reductrice (les sociétés premières) ou force conductrice (les sociétés hiérarchiques), la force demeure la force, et la force d'agir de l'homme, autant que la force du non-humain, recèle un danger ; celui d'une force abandonnée à elle-même.

L'homme est donc à la fois celui qui pense la force, et celui qui doit penser un lieu, la Valeur, depuis lequel la force peut trouver sa *mesure*. En fonction de la prédication sur la force, vient une prédication sur la Valeur : la force reconductrice est mesurée en référence au Passé Pur, la force conductrice se mesure à l'Acte qui l'informe. Ces équilibres axiologiques trouvent leur assiette *le long de plusieurs milliers d'années*.

Il faut ensuite comprendre comment on passe d'un certain modèle de la force, à un autre : comment se produit un remodelage de la puissance ? C'est par un mythe que nous avons approché le passage de la reproduction, à la production. Mais c'est dans la seconde partie de ce chapitre par une analyse historique de Rome, que nous avons approché le passage de la production à la production.

Force et Valeur ne se situent pas, en effet, dans une statique. Leurs rapports sont dialectiques. La force est la force, et la valeur est un *lieu*. Ce lieu une fois dit par l'homme, l'homme fait usage de sa force tendu vers ce lieu : c'est ce que nous avons appelé l'*effort* (la force tendue vers la Valeur). La force des hommes, se mesurant à la valeur, s'efforce. Elle s'efforce, c'est-à-dire qu'elle s'applique, qu'elle met en œuvre toutes ses forces pour se mesurer à la Valeur. Cet effort est dialectique parce que la force y prend le risque de toucher un point auquel il sera possible à l'homme de se représenter la force, comme une *autre* force.

C'est dans cet *effort axiologique* que nous situons la possibilité d'un passage d'un modèle de la force à un autre et aussi, d'une Crise Axiale, puisque la représentation nouvelle de la force se trouve alors dénuée de *topos*, pour lui donner une mesure. S'ouvre alors un moment dialectique de maturation axiologique, dont on voit par exemple un débouché dans le Tournant Axial du premier millénaire avant J.-C., qui offre un exemple de synchronisme mondial frappant. Sur ce tournant axial, M. Gauchet demande « comment une capacité d'invention aussi stupéfiante a pu se déployer à une aussi vaste échelle dans un relatif parallélisme temporel, au sein de contextes

civilisationnels différents à souhait, et cependant avec des résultats formellement convergents sur le plan intellectuel ? ¹⁰⁹». Il nous semble proposer quelques éléments nouveaux pour se confronter à ce problème. Sur une période relativement homogène, il y a Confucius, les prophètes d'Israël, les philosophes grecs, Bouddha, prédicateurs, selon bien des nuances, d'une même prédication générale sur la Valeur, comme principe *dominant* la force conductrice propre à leurs sociétés : comme Acte, dont toute puissance doit répondre.

La spécificité de l'histoire romaine est alors d'avoir été le lieu unique d'un certain dépassement dialectique, où la force, préalablement représentée comme force pro-ductrice, a pu être représentée désormais comme une force qui plutôt que cherchant à révéler ce qui était toujours, déjà en Acte, serait une force productrice, s'appuyant sur un moyen visant à produire, à opérer un effet : une force qui opère, qui effectue, qui transforme. C'est dans la fin de la République qu'apparaissent les premiers praticiens de cette force nouvelle, ceux qui placés devant les apories de l'en-puissance romaine mobilisent la force comme un moyen vers la conquête du pouvoir. On entre alors dans une zone des notions très nettement différenciées, puissance, autorité et pouvoir, deviennent comme indiscernables.

La puissance comme moyen vers le pouvoir, et le pouvoir ensuite, comme moyen vers plus de puissance. Une Crise Axiale est ouverte : plus rien ne vient donner une mesure à la force.

Il revient alors à trois hommes, en l'espace d'un siècle, de publier trois réponses à la crise ouverte. Cicéron introduit le schème de la *fin* dans la philosophie héritée des grecs ; avec la *finis* on se trouve conceptuellement face à une toute autre chose qu'au *télos* grec, si bien qu'Heidegger peut évoquer — mais selon nous à tort — une *liquidation* de la philosophie grecque.

¹⁰⁹ Ibid., p. 83.

Auguste perçoit les risques de la puissance et s'ouvre alors à lui une solution : le décret de la fin de la puissance. Il décrète la conquête du monde achevée, renonce à la puissance, rétablit le principe dynastique et engage le monde romain dans l' « inventaire du monde ». Prédication défensive, qui, faute de vraiment saisir ce qui a changé dans la puissance, opte pour une forme de renonciation au danger qu'elle représente désormais. Face à une puissance sans mesure, Auguste décide de renoncer à l'usage de la conquête.

« Un certain juif », Jésus de Nazareth, confronté avec son peuple à une tension messianique grandissante à la faveur de l'aporie axiologique que représente pour les Juifs une royauté bien réelle, celle des Hasmonéens, mobilise ce qu'il y a de nouveau dans la force romaine, et en publie la première explicitation : force qui transforme, force qui produit. Faisant usage d'une novation romaine au service de la résolution d'un problème juif sur la puissance, Jésus fait aussi — mais le sait-il ? — une prédication qui le moment venu sera mobilisée pour résoudre le problème romain sur la puissance.

Le modèle de la puissance a changé, et s'ouvre alors la question qui nous accompagnera jusqu'à la suspension de cette étude : dans quelle Valeur saurait-on situer le *topos* par réflexivité avec lequel les hommes pourraient donner une mesure à la force de production ? À quelle Valeur, une force représentée comme production, saurait-elle se mesurer ? Nous avons vu que les formulations précoces ont toutes en commun — Jésus, Cicéron, Auguste — de situer dans la fin, la borne, la limite, ce qui peut arrêter la force. Dans le dernier chapitre, nous repartons de ces réponses sur la « fin », et essayons de comprendre comment, dès lors, s'est poursuivie la dialectique de la force et de la Valeur.

Dès ce point cependant, nous pouvons admettre l'exceptionnalité de l'histoire romaine à l'échelle de l'histoire humaine. Point qui n'a échappé ni à Orose, ni à Gibbon, ni à Montesquieu, ni à Weber. Avec la fin de l'empire romain d'Occident, c'est plus qu'un empire : c'est un monde qui disparaît. Ou plus précisément : une certaine réponse à la question du monde, qui disparaît.

Le remodelage de la puissance qu'on lit dans l'histoire romaine porte en effet en lui le germe d'un renversement de représentation non seulement de la puissance d'agir de l'homme en ce monde, de la puissance du divin, mais aussi, de la puissance des forces de la nature. C'est d'une certaine donation de sens au monde, vieille de plusieurs milliers d'années, qu'on lit l'ébranlement dans l'histoire de Rome.

*

V.

Essor et épuisement du schème axiologique de la Fin

I. Formulations initiales, crise, et reformulations du schème de la Fin	283
§ 46. Formulations initiales de la fin en tant que Valeur assignée à la force de production	283
§ 47. De la fin comme borne de la puissance à la fin comme enceinte des forces de production	296
§ 48. De l'attente proche à l'attente lointaine : reformulation de la fin dans le Christianisme	308
II. Le faux-semblant des « valeurs » modernes	313
§ 49. Vertus et vices de la toute-puissance	313
§ 50. Convergence des deux schèmes de la fin dans l'État	321
§ 51. Produire la loi : le problème de la délibération sur la fin	325
III. Épuisement de la fin et crise des valeurs	339
§ 52. La fin de l'histoire : ultime reformulation du schème de la Fin	344
§ 53. L'économie moderne et la Fin	355
§ 54. Épuisement de la Fin et volonté de croissance	364

La Valeur prend son sens dans son dialogue avec la force. Elle est le lieu, situé par l'homme, par lequel ensuite il peut donner une réflexivité à sa puissance d'agir. Si bien que l'itinéraire de la Valeur que nous cherchions à reconstituer se révèle aussi, et inséparablement, dialectique de la force et de la Valeur.

L'homme, confronté au problème du monde, fait lui une prédication primordiale : cette prédication concerne la « force ». C'est la force, commune à toutes les cosmologies, les plus « primitives », les plus « modernes », qui constitue le fondement depuis lequel ensuite l'homme agit en ce monde. Il revient à l'homme de se faire une représentation de ce qu'est la force — celle de l'humain, celle du non-humain, avant de faire usage de sa propre force.

Ici, il faut affirmer nettement que la primordialité de la force en tant que prédication de l'homme sur le monde ne signifie par qu'il n'y a qu'une seule prédication possible sur la force. Au fil de cette étude, nous avons rencontré trois modèles de la force : le modèle premier, dans lequel la force est vue comme ce qui reconduit tout chose à son état initial ; le modèle hiérarchique, dans lequel la force est vue comme ce qui domine, comme ce qui pro-duit chaque chose, comme ce qui la révèle comme ce qu'elle doit être. Enfin, dans le précédent chapitre, à l'occasion de l'histoire de Rome, il nous semble avoir vu se dessiner un nouveau modèle de force : la force en tant que mobilisation d'un moyen produisant un effet. Une force de production, de transformation, de conversion.

Dans les deux modèles de la force dont nous avons approfondi l'étude (re-conduction, ou re-production, et conduction, ou pro-duction), nous avons eu l'occasion d'observer qu'en elle-même, la force n'est ni « bonne » ni « mauvaise » : elle est une puissance. Ou plus exactement, elle est en-deçà du bien et du mal. C'est là que la Valeur fait son entrée, en tant que *topos*. La Valeur, qui n'est pas la force, mais ce qui donne à la puissance un *axe*. La Valeur, conçue comme ce à quoi se mesure la force. La Valeur, sans laquelle la force prend le risque d'être force laissée à elle-même, et par laquelle elle devient pouvoir, et vouloir. La Valeur, il faut y insister, qui « ne tombe pas du

ciel », mais qui est *située* par les hommes : de même qu'il y a une prédication symbolique (la force), il y a une prédication axiologique (la Valeur).

On a compris alors, quelle est la nécessité de la Valeur pour l'homme, seul vivant appelé à « donner un sens au monde », et ce faisant, seul vivant prenant le risque de se voir débordé par cette force qu'il situe autant qu'il l'agit. La prédication sur la force, qui fait de l'agir humain tout autre chose qu'un instinct, est la chance et simultanément le risque de l'homme. Sa chance, puisque seul celui qui pense la force peut aussi penser l'usage de la force, et véritablement *vouloir*. Son risque, puisque la prédication sur la force ouvre à l'homme un possible toujours fermé au non-humain : réfléchissant la force, il se voit en mesure de la faire croître à un degré généralement inconnu des autres vivants. Entre les possibilités de la chance et du risque, il y a la Valeur, comme instance réflexive où la *puissance d'agir* de l'homme se fait *pouvoir d'agir*. Nous avons enfin situé dans l'*autorité* le moment de la médiation de la puissance vers le pouvoir : l'autorité, le moment privilégié de dialogue entre les hommes et la Valeur.

Dans ce dernier chapitre, nous reconsidérons la dialectique de la force et de la Valeur là où nous venons de la quitter, c'est-à-dire à Rome. À Rome où émerge une nouvelle pratique de la force, qui recèle la virtualité de mettre en crise toute l'axiologie héritée. L'Acte, c'est-à-dire l'acte dont répond la force, n'est plus à même de constituer un *axe* pour une force qui désormais vise la transformation.

Dans ce qui suit, nous allons nous efforcer de relater, du point de vue de la dialectique de la force et de la Valeur, les deux mille ans qui nous séparent de Rome de l'ouverture de la Crise Axiale, à Rome.

Deux mille années pendant lesquelles sur la plus longue durée, les hommes ont demandé au schème de la Fin de *borner* la puissance de production. Et cependant, pour des raisons que nous nous efforcerons d'explicitier, la fin qui malgré les nombreuses reformulations dont elle a été

l'objet pendant deux mille ans, s'est révélée être dans l'impossibilité d'être de manière pérenne le *topos axiologique* dans lequel la force de la production trouve sa mesure. On verra que la prise de conscience de l'aporie axiologique de la fin est récente : elle émerge pendant le XIX^e siècle. Cette décroissance en la fin change tout. Elle est à la fois le danger, et la promesse. Le danger, car sans cesse réaménagé depuis deux mille ans, le schème de la Fin avait réussi, peu ou prou, à jouer le rôle de Valeur envers la production. Ce qui veut dire que notre temps, qui ne croit plus en la fin, est aussi celui dans lequel plus rien n'arrête la puissance : là est le danger. Promesse, aussi, car la conscience de l'aporie axiologique de la fin fait de nos générations les premières capables de reprendre à nouveaux frais le problème axiologique posé par la force en tant que force de production. Une possibilité nouvelle, depuis deux mille ans, de chercher ailleurs que dans la fin le *topos* qui donne sa mesure à la force de produire. Mais avant de tenter de convaincre de ce point, il nous faut pour commencer, comprendre comment la fin s'est, rapidement après l'ouverture de l'émergence de la force en tant que force de production, imposée comme la réponse axiologique privilégiée.

I. Formulations initiales, crise, et reformulations du schème de la Fin

§ 46. Formulations initiales de la fin en tant que Valeur assignée à la force de production

Nous voudrions comprendre le point commun à la réponse impériale et à la réponse chrétienne à la Crise Axiale ouverte à la faveur de la fermentation d'un nouveau modèle de la force. Ce point commun réside dans la localisation par l'une et l'autre réponse, du *topos* de la Valeur dans la fin : dans un cas, fin géographique ; dans l'autre, fin historique. Il faut comprendre comment fonctionne la prédication axiologique, dans l'un et l'autre cas. Il faut comprendre, aussi, pourquoi la fin a été pensée comme la solution au problème de la puissance nouvelle. Il faut comprendre enfin, pourquoi

philosophiquement, cette axiologie de la fin, malgré les apparences, prenait le risque de révéler tôt ou tard son caractère aporétique.

Dans l'Empire, le décret de la fin de la conquête (I^{er} siècle avant J.-C.)

Il nous faut repartir d'un certain moment de l'itinéraire de la Valeur : le moment où, dans une seule zone du monde, fermentent entre le cinquième et le premier siècle avant J.-C. un changement dans la représentation de la force. Le moment où, en conséquence, c'est tout l'équilibre de l'époque dite axiale qui se trouve, dans cette région du monde, fragilisé. Cette situation, celle de l'amorce d'un bouleversement dans la représentation de la force, nous l'observons à Rome. Jusqu'alors la force était jusque pensée comme une production de l'Acte, comme son dévoilement, comme la mise en lumière, par la force, d'un ordre, d'une mesure qui dominait et préexistait à la force. La force informait depuis l'Acte.

Dans le précédent chapitre, nous avons essayé de mettre en lumière la manière dont l'usage romain de cette force a ouvert la possibilité de voir la force non plus comme ce qui pro-duit, mais comme ce qui *produit* : non plus comme une force qui toujours s'inspire de l'Acte, qui toujours répond de lui, mais comme une force qui serait un moyen visant un effet. Une force qui dès lors ne saurait être commandée par ce qui lui est antérieur, tant elle a les yeux tournés vers ce qui est produit, vers l'effet, qui se situe après la puissance, et non avant, comme sa condition. De la pro-duction à la production, il y *comme* une inversion des termes. Nous disons bien : *comme*. De la Valeur située en antériorité à la force, à la force visant une fin qui lui est postérieure. Nous avons essayé en comparant le vocabulaire aristotélicien du *télos* au vocabulaire latin de la *cause*, de montrer comment la cause finale, loin d'être la traduction du *télos*, est la marque d'un changement d'univers conceptuel. Il n'y a pas lieu de « regretter » ce changement.

La Guerre Civile se constitue en situation exemplaire de ce bouleversement dans la prédication sur la puissance ; on y voit des hommes

visant pour la première fois la « conquête du pouvoir ». Cette locution, qui nous est devenue familière, et qui ne nous choque pas, il faut essayer de la penser comme une nouveauté radicale dans le contexte axiologique de l'époque. Jusqu'alors en effet, le pouvoir, moment de transposition de la Valeur par le petit nombre pour le grand nombre, était ce qui ne pouvait s'exercer qu'*en vertu d'une autorité*. Le pouvoir ne se conquérait pas ; la conquête était le moment de la force mesurée à l'Acte¹, et à l'issue de ce premier moment, le conquérant se voyait reconnaître par le grand nombre une certaine proximité à la Valeur, et cette autorité le *plaçait alors en mesure* d'exercer un pouvoir, non personnel, mais toujours lié ultimement à la référence à l'Acte et à la nécessité de le transposer pour le grand nombre.

Or, à Rome, pour la première fois, le pouvoir est légitimement conquis pour lui-même, il est visé comme un effet qu'on peut obtenir par certains moyens. La puissance se constitue en moyen en vue d'un effet (le pouvoir) et le pouvoir lui-même, devient ensuite moyen pour surplus de puissance. Dans ce moment de Guerre Civile s'amorce la dissipation des différences entre puissance, autorité, et pouvoir, dont nous sommes les héritiers : alors que le langage juridique romain distingue avec beaucoup de précisions ces trois instances, par la suite, le pouvoir et la puissance se font synonymes, et l'autorité cesse d'être reconnue et s'impose par la force. Au moment de la guerre civile romaine il n'y a plus guère de doute sur l'entrée dans une Crise Axiale : le nouveau modèle de la force, la production, erre sans Valeur pour lui donner sa mesure. C'est alors qu'on peut situer l'action exceptionnelle de deux hommes : l'un prenant acte des dangers d'une puissance que rien ne viendrait arrêter ; l'autre, s'appuyant sur cette représentation nouvelle de la puissance en vue de résoudre un problème de puissance propre au monde juif. Ces deux prédications ont en commun de situer la mesure de la puissance dans la fin.

¹ Au moment de son étude du « triomphe », Mommsen rappelle dans le *Droit public romain*, que ne pouvait prétendre au triomphe que celui qui avait entrepris une *Bellum Justum* : la guerre n'est pas, dans la société hiérarchique, un déferlement désordonné de la force. Cf. Mommsen, *Le Droit public romain*, Tome premier, p. 152, « Autres conditions du triomphe : *bellum justum* ».

La fin est une représentation décisive, et nouvelle, qui surgit à l'époque de l'ouverture de la Crise Axiale.

À la fin du précédent chapitre, nous avons évoqué l'apparition de ce mot dans le vocabulaire latin du droit, au moment de l'installation du Principat. Mommsen insiste sur le fait que les expressions centrées autour du mot *finis* sont autant de circonlocutions désignant l'idée de pouvoir, l'*imperium* : *auctis populi romani finibus, fines romani, fines propagare, fines imperii propagavit*². Au moment du principat, on le voit, c'est autour de la *finis* que l'*imperium* trouve à s'élaborer d'une manière nouvelle, en fonction de ce sur quoi il s'exerce. La *finis* se voit placée en position définitoire à l'égard de l'*imperium*.

Cette montée en puissance de la fin dans le vocabulaire du droit romain est importante, car elle ramasse et synthétise la réponse initialement formulée par Auguste à la Crise Axiale ouverte par l'émergence de la puissance comme production : sa réponse, en effet, consiste précisément à déclarer *finie* la conquête du monde, et à fixer — pour la première fois — des frontières à l'empire. Auguste entreprend un effort cartographique considérable qui sera constamment poursuivi par ses successeurs³.

L'*imperium* d'Auguste n'est plus un pouvoir *exercé* par un homme, mais *détenu* par lui, et presque, est-on tenté d'écrire, sanctuarisé en lui⁴. La réponse d'Auguste est dans son principe défensive : en creux, la lecture des *Res Gestae* nous convainc de la perception par Auguste d'un problème lié à la puissance, comme s'il songeait qu'il est possible de limiter les dangers de la puissance par la déclaration que la conquête du monde est achevée. D'ailleurs, comment

² Circonlocutions respectivement issues de Claude, Tite Live, et Cicéron (les références précises de ces locutions sont indiquées dans le chapitre IV, § 8).

³ Sur ce point, voir Nicolet, *L'Inventaire du monde*, notamment le chapitre consacré à l'œuvre géographique d'Agrippa, voulue par Auguste.

⁴ Cette nécessité de *sanctuariser* l'*imperium* nous semble être le ressort profond de l'accentuation de *sanctification* dont s'entoure l'empereur, et de la tension vers sa divinisation. Le tribun de la plèbe était sacro-saint ; le *princeps* est bientôt *divin*.

expliquer autrement la renonciation à la conquête par la plus conquérante des cités ?

Le pouvoir, l'*imperium* se voit lié à la préoccupation centrale d'un territoire fini, limité, borné, sur lequel il s'exerce. Jamais pendant l'antiquité les romains n'ont appelé, comme nous, « empire », le territoire sur lequel s'exerce l'*imperium* du *princeps*. Cette habitude est postérieure à la fin de l'empire romain. Et pourtant, c'est bien en effet en fonction de la finitude de la conquête que le *princeps* a réussi à se réapproprier l'exercice de l'*imperium*. Malgré l'apparence de continuité avec les institutions républicaines dont Auguste pare sa réponse, il s'agit d'un bouleversement total : l'empire était tendu vers la production, vers la mise en ordre du monde, et voici que le dispositif impérial consiste à stopper cette logique, à décréter la fin de la puissance, et à envisager pour la première fois le pouvoir dans un lien intime avec la dé-finition du monde. Il nous semble que ceci est d'importance, car c'est par *cet usage initialement juridique* qu'on peut comprendre la signification qu'a pris la fin, la frontière, postérieurement : la fin, ou la borne, la limitation de la puissance, qui donne un support à l'exercice d'un pouvoir.

Il faut d'ailleurs observer que le mot *finis* existait avant la Guerre Civile, dans le sens, précisément, de borne : la *finis*, c'est-à-dire la limite, la borne, la mesure. Simplement, c'est après la Guerre Civile que le mot s'installe dans une intimité autant profonde que durable avec le pouvoir. Et cela n'est pas vrai que du pouvoir politique ; cela est vrai aussi du point de vue moral. La notion de fin fait son entrée en philosophie avec le traité de Cicéron, « de finibus Bonorum et Malorum », où le concept de *fin* ne peut se comprendre dans la continuité du *télos* grec.⁵ La fin est la représentation que, dans le dispositif impérial romain, on voit se substituer à la compréhension précédente de la Valeur en tant qu'Acte dont on répond. La Valeur, dans un cas Acte dont on

⁵ Dans ce sens, Cicéron écrit par exemple : « certos mihi fines terminosque constituam » (« je me fixerai des limites et des bornes précises »), *Quinct.* 35. Cicéron, *Orationes. 11, I bis, Pro P. Quinctio. Pro Sex. Roscio Amerino. Pro Q. Roscio comoedo* (Paris : Les Belles-Lettres, 1921).

répond, dans l'autre fin qui borne l'action, demeure ce qui donne sa mesure à la force : quand la force est de conduction, la mesure se situe comme ce qui *conditionne* la force ; quand la force est de production, la mesure se situe comme ce qui *arrête* la force.

Face à une puissance d'un type nouveau, la production — la conversion, la transformation — à laquelle on ne sait donner aucune mesure, *Auguste formule une solution* : puisque cette puissance nouvelle n'est plus tenue par un antécédent, puisque la caractéristique de la production est potentiellement de tout transformer en autre chose, sans aucune limite, *la solution consistait alors fixer un terme, une borne, une fin, à cette puissance de transformer.*

Par cette prédication, qui est bel et bien situation de la Valeur dans un *topos*, l'*imperium* d'Auguste prend un relief nouveau : la puissance (c'est-à-dire ce qui faisait justement problème à la fin de la République) est arrêtée, dotée d'une fin, la conquête est achevée, et alors, l'*imperium*, le pouvoir, peut s'exercer à nouveau — mais d'une manière différente — *en vertu* de cette fin. Auguste réaménage avec une précocité stupéfiante l'économie axiologique entrée en crise. La force a changé, mais elle a une nouvelle mesure, la fin. C'est ici, nous semble-t-il, dans le dispositif impérial Romain, qu'on peut situer *l'amorce* d'une donnée promise à une longue postérité, donnée qui vient jusqu'à nous, et qui ne deviendra vraiment évidente que plusieurs siècles plus tard, au moment des formulations médiévales sur le pouvoir : l'idée que ce n'est qu'en fonction de la *dé-finition* d'un territoire que se peut penser le pouvoir, lorsque la force est production ; la souveraineté territoriale comme point de réflexivité obligé du pouvoir, le levier sans lequel la possibilité du pouvoir n'est pas ouverte.

La fin des temps dans le dispositif chrétien (I^{er} siècle après J.-C.)

Il faut maintenant considérer à nouveau la deuxième réponse précoce à la Crise Axiale déclenchée par le changement du principe de la puissance : le christianisme, et la prédication de Jésus de Nazareth.

Nous avons eu l'occasion de proposer, dans le précédent chapitre, que le christianisme des origines peut se comprendre à la fois comme la mobilisation d'une donnée nouvelle issue de Rome — la force en tant que conversion, transformation — au service de la résolution de la tension messianique juive, et aussi, dans un second temps, comme la mobilisation d'un matériel axiologique juif au service d'un problème romain, celui du passage d'un modèle de la puissance à un autre.

Nous devons insister à nouveau sur le fait que depuis l'intérieur, il était très difficile, sinon sur le monde défensif que nous avons situé dans l'attitude d'Auguste, d'explicitier le ressort de la puissance nouvelle. C'est d'une zone totalement imprégnée des problématiques de force, une zone située en plein cœur des grandes manœuvres de la fin de la guerre civile romaine — l'Orient, et plus précisément la Syrie — qu'est venue le début d'explicitation. Insistons encore sur le fait que la prédication par Jésus de la force nouvelle n'était pas, par ailleurs, imaginable en dehors de certaines données quant à la puissance propre à la problématique juive. La prédication de Jésus de Nazareth explicite en tout cas le cœur de la puissance nouvelle introduite par la pratique romaine. À présent, nous sommes en mesure de poser la question : si le dispositif chrétien d'origine explicite une représentation nouvelle de la puissance, en quoi répond-il aussi au problème axiologique ? La question est : où est située la Valeur dans le dispositif chrétien primitif ?

On sait qu'après Jésus de Nazareth, Dieu incarné en homme, homme mort, puis ressuscité pour sauver les hommes, les chrétiens de l'Église primitive se retrouvent dans l'attente de *la fin des temps*. Tel est le mot choisi dans la Vetus Latina, dans ses versions africaines et européennes, et aussi, dans la traduction latine qui fera autorité à partir de l'effort de Jérôme de Stridon, au IV^e siècle après J.-C. Cette représentation de la fin se différencie très nettement

de ce à quoi on l'amalgame souvent, c'est-à-dire à l'idée préexistante, en grec, d'*eschaton*, et qui continue de donner en français, le mot *eschatologie*⁶.

Les premiers chrétiens vivent dans l'attente de la fin, moment où la *justification par la foi* se fera *jugement* dernier ; ils vivaient dans l'attente *prochaine* de cette fin ; pour eux, nulle action n'est requise en ce monde : la seule action en leur puissance, la seule transformation à laquelle ils sont tenus est celle de la conversion, transformation toute intérieure, spirituelle, du croyant. La tentation érémitique, le retrait du monde, mais aussi la représentation centrale d'un Christ en gloire, au moment du jugement dernier, témoignent de cette attitude toute concentrée vers le moment de la fin. Ce monde est une vallée de larmes, dans lequel il n'y rien à entreprendre, sinon la transmission de la « bonne nouvelle » du salut.

Ainsi, là encore, mais d'une manière bien différente du dispositif impérial, c'est le schème de la Fin qui se voit mobilisé en tant que ce qui donne la mesure à toute puissance. Au moment où Jésus s'incarne et opère la rédemption, les temps sont *accomplis*, mais pas encore *achevés*. Et si le moment de la rédemption correspond à une action de transformation, le moment de la fin coïncide pour sa part avec le moment d'exercice du pouvoir :

⁶ Sur ce point on peut par exemple se référer à Hans Blumenberg, *La légitimité des temps modernes* (Gallimard, 1999). Dans le chapitre IV « Eschatologie : moyen et non objet de la sécularisation », p. 46, qui nous intéresse ici non pour la thèse soutenue par l'auteur, mais pour le rappel philologique qu'il contient. H. Blumenberg indique sans détour tout ce qui sépare l'« eschatologie » chrétienne — puisqu'il faut bien utiliser ce mot — de l'entente préalable de l'*eschaton* : « les cycles cosmiques et les feux consumant le monde sont, pour la philosophie grecque, des processus naturels immanents, des phénomènes d'autoépuisement du processus cosmique auxquels correspondent des phénomènes d'auto-régénération ». On le voit, l'*eschaton* n'est une corruption qu'en vue d'une génération, ce qui le distingue tout à fait de l'entente chrétienne de la fin, où il n'y a pas de *cycles* de corruption et de régénération. Sur la question de l'eschatologie chrétienne, nous avons tiré le plus grand profit de l'ouvrage de M. Hulin, *La face cachée du temps : l'imaginaire de l'au-delà* (Paris : Fayard, 1985), notamment le chapitre V, « Le Christianisme et l'au-delà », p. 265-348.

le jugement. Le christ est venu sauver (puissance), il s'est fait reconnaître (l'autorité⁷), et il reviendra pour juger (le moment du pouvoir).

Cette prédication sur la fin constitue une solution au problème posé par la reformulation messianique opérée par le Christ. Une chose en effet, est de concevoir la puissance d'une autre manière que celle qu'on trouve dans le Judaïsme ; mais cette reformulation de la puissance implique ensuite de reformuler le lieu axiologique qui donne sa mesure à cette puissance du divin. Par le biais de cette borne des temps, borne proche — pour les premiers chrétiens l'histoire de ce monde était arrivée à son terme ; ils ne considéraient pas le Christ comme un maillon historique d'importance mondiale dans la chaîne des événements historiques, mais comme l'unique rédempteur — les hommes se voient dotés d'un terme qui donne tout son sens à leur conversion. Là encore, à la manière du dispositif impérial, on voit que la possibilité d'un pouvoir du divin (le jugement) ne prend son sens qu'en fonction de ce que ce qui s'apprête à être jugé est *fini* : le jugement a lieu au terme du procès.

Ainsi donc, entre Auguste et Jésus — et aussi Cicéron, mais nous n'approfondissons pas son étude ici — nous trouvons une analogie : le lieu qui donne sa mesure à la puissance se découvre fin dans la réponse impériale romaine, et se découvre, mais dans un autre sens, fin dans la réponse chrétienne⁸. Les deux réponses à la Crise Axiale ouverte par le bouleversement dans la force situent l'une et l'autre la mesure de la puissance dans la fin, spatiale ou temporelle, de la puissance. Par cette opération, la puissance de transformer fait signe vers le renouveau du pouvoir, *imperium* et *jugement*.

⁷ Sur ce temps de l'autorité, de la reconnaissance, voir le récit évangélique des pèlerins d'Emmaüs, en Lc 24. 13-35.

⁸ On peut observer comme une répartition des rôles entre les deux formulations initiales sur la fin : chacune se concentrant sur l'une, ou l'autre, des deux formes *a priori* de la sensibilité de l'homme au monde ; ce qui nous fait dire que c'est bien, toujours, la « question du monde » qui se situe en arrière-plan. Sur les termes de cette « question du monde », considérée d'un point de vue phénoménologique, nous renvoyons le lecteur au chapitre IV, § 1 et § 2.

Cette convergence du principat et du christianisme autour du schème de la Fin doit nous surprendre. Comment la comprendre ?

Signification de la mobilisation du schème de la Fin par l'Empire et le Christianisme

Comment comprendre, au-delà de leurs différences, la prédication analogique sur la Valeur dans le dispositif impérial et dans le dispositif chrétien ? Pourquoi dans les deux cas, c'est vers la fin que converge la prédication sur la Valeur ? Et plus précisément, pourquoi la fin représente-t-elle une solution au problème posé par la puissance nouvelle de production ?

Soit la puissance en tant que production. Comment formuler le problème suscité par cette entente de la force ? Le problème posé par la force en tant que production peut se dire ainsi : la puissance nouvelle consiste à s'appuyer sur un moyen pour viser un effet ; or, à son tour, dès que cet effet est produit, il est *en puissance* un moyen en vue d'une nouvelle opération de transformation. Et cela à nouveau. Ainsi, le problème posé par la puissance nouvelle est qu'elle est une puissance *infinie* autant qu'*indéfinie* : rien se semble pouvoir la finir, rien de ne semble pouvoir la dé-finir, dans la mesure où la production est un processus. Dès qu'une chose est produite, cette chose prend le risque d'être considérée comme un moyen en vue d'une autre transformation. Au fond, ce problème de l'indéfinition de la puissance est le problème de César, l'un des « premiers producteurs » : la puissance lui sert à viser plus de puissance. Et il semble d'ailleurs bien conscient du problème posé par cette spirale. On voit César, à qui en février 44 le Sénat a conféré la dictature perpétuelle — faisant de son *imperium* un pouvoir sans limite, sur lequel même l'*intercessio* des tribuns ne peut s'exercer — prendre cette décision qui n'est mystérieuse qu'en apparence : il décrète l'amnistie générale et licencie sa garde personnelle. Il y a là comme la volonté de mettre fin au processus de sa montée en puissance ; comme une sorte d'insérer un *nec plus ultra* de la puissance. C'est,

parallèlement, dans la fin bien physique de César que les conjurés situent pour leur part, la solution⁹.

Ainsi, donc, comment arrêter la puissance quand la puissance est ce qui potentiellement s'appuie sur tout moyen pour viser un effet ? La production pose un problème d'infini et d'indéfini, et il faut alors comprendre la mobilisation par l'Empire et par le Christianisme ont du schème de la Fin, dans un sens d'abord littéral : la fin comme *borne* à cette puissance, la fin autrement dit comme *fnis*.

Pour nous qui avons étudié les données axiologiques préexistantes aux réponses par la Christianisme et l'Empire, il n'est pas impossible de voir combien ces réponses sur la fin subissent l'influence de l'héritage axiologique des hommes — et comment en serait-il autrement ? Les hommes de ce temps aménagent en fait l'axiologie précédente en vue de répondre à cette force qui ne dit pas son nom. Plus précisément, il ne font pas tant que l'aménager, qu'en *inverser les termes*. La Valeur, pour eux, était l'Acte dont la force répond, l'Acte que la force de pro-duction s'efforçait de faire apparaître — pour reprendre les termes de Benveniste, d'« étendre en ligne droite ». La réponse axiologique, alors, a consisté à inverser ces termes : la Valeur, plutôt qu'acte situé comme condition de la puissance, anticipation de la puissance, est désormais située comme l'*actus* qui situe le terme de la puissance : la fin. La puissance de pro-duction était conduite depuis la Valeur en tant qu'Acte, la puissance de production est arrêtée par la Valeur en tant que fin. La Valeur dans la fin est bien alors ce qui dé-finit la puissance de transformer. Ce qui lui permet de n'être plus simplement puissance, mais puissance définie, c'est-à-dire pouvoir. Telle était, nous semble-t-il, le dessein des deux réponses axiologiques à la crise ouverte par l'émergence de la production.

⁹ Il est frappant que les conjurés aient choisi, pour l'assassinat de César, la date des Ides de Mars, jour de célébration du dieu de la Force (selon l'hypothèse de Dumézil, Jupiter fait signe vers le pouvoir, le commandement ; Mars, vers la force guerrière, Cf. Georges Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, 1er éd. (Paris : Presses universitaires de France, 1948).

La puissance n'étant plus pro-duction, mais production, elle ne saurait plus se mesurer à la Valeur en tant qu'antécédent, mais à la Valeur en tant que borne et fin de la puissance. Ce qui ne sera, du point de vue philosophique, explicité que mille ans plus tard, dans la philosophie médiévale — soit le renversement visible des termes aristotéliens entre la puissance et l'acte chez Thomas, et la compréhension du *télos* en cause finale — trouve sa source dans le problème posé par la nouvelle représentation de la puissance. Le *télos* se situait en amont de la force, le *télos* était ce par quoi, ce en vertu de quoi, se déployait la force. La fin est désormais ce vers quoi se déploie la force : ce qui lui donne son axe. Se situant en surplomb de la force, le *télos* était sa mesure, et sa condition. Se situant désormais en aval, la fin est ce qui arrête la force.

Donc, une réponse à l'émergence de la force de production, en forme d'inversion des schèmes axiologiques préexistants. On comprend mieux alors pourquoi le schème de la Fin est commun à l'empire et au christianisme : il constituait l'aménagement le plus concevable par le petit nombre autant que le plus croyable par le grand nombre ; l'inversion conserve avec ce qu'elle inverse un fonds commun, et se projette alors en *topos* croyable en vue de donner une mesure à la force. Contrairement à ce que suggère Heidegger, il n'y a donc aucunement « liquidation » dans l'inversion des termes, d'*energeia* comme antécédent de *dunamis*, à *actus* comme résultat de la *potentia*. Il y a au contraire une grande continuité, rendue possible grâce à l'inversion rendue nécessaire par le fait que quelque chose, très profondément, avait changé avec la pratique de la puissance.

Mais il importe, dans l'itinéraire que nous allons à présent essayer de reconstituer, de saisir dès à présent que, pour efficace et presque irrésistible que fut la mobilisation du schème de la Fin, elle ne saurait constituer une réponse pérenne au problème ouvert par la force en tant que production. La prédication sur la Valeur en tant que fin ne peut constituer un *topos* axiologique *stable* à la production : si chaque effet, une fois produit par la force, recèle la potentialité d'être mobilisé à son tour comme un moyen visant un autre effet, alors aucune

fin, aucun terme, aucune borne, ne peuvent philosophiquement autant que pratiquement être assignés à la puissance. La production se déroule ainsi : il est dans son principe de ne pas avoir de fin, de n'incorporer que des moyens à perpétuité. Telle est la faiblesse de la réponse axiologique selon la fin, dont nous ne pouvons avoir l'intuition, sans doute, que parce que nous nous situons deux mille ans après l'ouverture de la Crise Axiale et l'émergence de la puissance en tant que production. Aucune fin ne saurait donner, sinon provisoirement, de mesure à la puissance de transformer et cependant, insistons-y à nouveau, on peut comprendre ce qui plaçait la fin comme schème axiologique le plus concevable, et le plus croyable.

Si d'emblée, après avoir remarqué la convergence de l'Empire et du Christianisme autour de la fin, nous soulignons l'aporie axiologique de la fin, c'est parce que dans les pages qui suivent, reconstituant l'itinéraire de la Valeur des deux derniers millénaires, nous observerons à plusieurs reprises combien le schème de la Fin échoue à arrêter la puissance de production ; combien à plusieurs reprises les prédications sur la fin ont été sommées de se reconfigurer à cause du débordement par la production dont elles faisaient l'objet. Ainsi, si la fin donne à première vue l'apparence d'avoir su se maintenir en tant que mesure de la production pendant deux mille ans, nous verrons que c'est en fait au prix de reformulations majeures, dont aucune, dans son principe ne pouvait fournir une réponse axiologique stable au problème de la production. La thèse que nous soutiendrons à présent se pose ainsi : la réponse axiologique au bouleversement de la puissance — autrement dit la réponse par la fin— permet de relater l'itinéraire de la valeur des Romains jusqu'au XIX^e siècle. L'ensemble de cette histoire peut se comprendre comme l'histoire de reformulations autour du schème tant spatial que temporel de la fin, jusqu'à une ultime période, au XIX^e siècle, où se révèle l'aporie du topos axiologique selon la fin. C'est sur l'évocation de cette époque — la nôtre — que cette reconstitution de l'itinéraire de la Valeur sera suspendu.

§ 47. De la fin comme borne de la puissance à la fin comme enceinte des forces de production

Dans cette seconde partie, nous nous efforçons de reconstituer l'itinéraire de la valeur qui va de Rome jusqu'au seuil de la « modernité », c'est-à-dire aux environs du XV^e-XVI^e siècles. Nous avons vu qu'aux alentours du début de l'ère chrétienne, deux formulations axiologiques furent émises, toutes deux centrées autour de la Valeur en tant que fin. La dialectique de la force (de production) et de la Valeur (dans la fin) met en présence trois parties : la force comme production, et la fin, dans ses deux prédications, chrétienne, et impériale.

Il y a un point commun entre la formulation axiologique impériale initiale romaine et la formulation chrétienne initiale : le schème de la Fin en tant que limite et borne de la puissance. En creux, ce point commun témoigne de ce que c'est bien la force en tant que production qui est désormais au cœur des préoccupations. Comment en effet, comprendre autrement que par l'émergence d'une puissance pensée comme transformatrice la mobilisation tous azimuts du schème de la Fin, en lieu et place du schème de l'Acte ?

Nous l'avons souligné, il existe une différence majeure entre les deux prédications impériale et chrétienne ; c'est que l'une d'entre elle, le christianisme, ne se contente pas de situer la Valeur dans la fin : c'est aussi à lui qu'on doit la première prédication de la force en tant que production, conversion, ou comme l'écrit Hegel, en tant que *transformation*. Si c'est à des hommes comme César qu'on doit les premières « productions », c'est indéniablement à Jésus de Nazareth que revient la pratique assumée de la production : miracles, eucharistie, incarnation, résurrection, salut, conversion, il est partout question de transformation dans la religion nouvelle. La force de production était dans son principe informatrice (elle informait depuis l'Acte) ; la force de production est pour sa part d'essence transformatrice.

Faiblesse de la formulation impériale sur la fin

Le dispositif impérial, par comparaison au dispositif chrétien, est défensif : il n'est fondé sur aucune explicitation du nouveau modèle de la force. Rome, pourtant au plus près de ce qui a changé dans la force, est aussi, paradoxalement dans une difficulté de principe à expliciter ce qui au juste a changé dans la puissance. Le choix d'Auguste en faveur de la fin de la conquête démontre une conscience nette des dangers de la puissance. Ce qu'on voit parfois comme un retour à la monarchie dissimule sous cette apparence une autre ambition. Le Principat est un dispositif prudent qui consiste en la neutralisation de la puissance. Le décret de la fin de la conquête signifie, dans la pratique, l'impossibilité pour aucun homme fort de s'engager à nouveau dans un exercice de la puissance qui serait comme un moyen en vue du pouvoir. Le pouvoir est là, *détenu personnellement* par un homme, pris dans une architecture complexe qui garantit sa détention, empêchant ainsi toute velléité d'activation de la force par d'autres : seul l'empereur peut désormais triompher, et les hommes « forts » sont réduits au statut de légats. Le dispositif de la puissance est verrouillé, si bien que l'*imperium* peut s'exercer.

Si la force de l'Empire réside dans une conscience très nette des nouveaux dangers de la puissance, sa faiblesse en revanche, repose dans l'absence d'explicitation du nouveau modèle de la force. Hors la présence d'un *princeps* de la stature d'Auguste, on voit que, dans les siècles qui suivent l'installation du Principat, les velléités de conquête du pouvoir par la force, d'usage de la force comme un moyen en vue d'un effet, ne sont jamais éteintes pour longtemps. Au moment où il devient apparent que le dispositif du Principat n'est pas à même de contenir la force, le pouvoir romain n'a d'autre choix que d'exaspérer le verrouillage de la puissance. De ce point de vue le basculement au dominat a quelque chose d'irrésistible, face à la nécessité d'enrayer les logiques de puissance qui bouillonnent dans l'empire. Si l'on y songe, Dioclétien est à la fois l'homme du Dominat et de la Tétrarchie : la montée aux extrêmes de l'*imperium* va de pair avec la mobilisation toujours

plus forte du schème de la Fin géographique, quitte à couper l'Empire en quatre. C'est là que se décèle, selon nous, le caractère essentiellement défensif du Dominat. S'il avait été commandé par une logique tyrannique, il était impensable que le tyran opte pour la formule tétrarchique, qui réduit la zone d'exercice de son pouvoir. Au fond, la montée au dominat et la division de l'empire marchent main dans la main et font signe vers une même nécessité de *containment*. L'image est anachronique, mais selon nous, elle fait sens : Dioclétien n'a guère d'autre choix, s'il veut que le pouvoir continue de s'exercer, que réduire la zone sur laquelle il s'exerce, et de renfoncer par ailleurs la sacralisation de l'empereur.

Cette tendance, considérée dans sa continuité du Principat jusqu'au Dominat, révèle la mise en difficulté de la formulation initiale de la *finis* comme borne de la puissance. Le scellé mis sur la puissance est un malentendu : le problème avec lequel Rome fut confrontée n'avait pas tant à voir avec la puissance en général qu'avec le basculement d'un certain modèle de la puissance à un autre : de la puissance qui informe à la puissance qui transforme. Ce rapport devenu problématique à l'égard de la puissance se lit dans la succession étonnante des empereurs : on les voit hésiter entre le déferlement de force, et le refus total de la puissance. Il faut, de ce point de vue, considérer ensemble Caligula et Marc-Aurèle. Marc-Aurèle, notamment, concentrant sur lui toute la puissance de l'empire, et qui cependant se méfie d'elle au point d'opter — cette tentation n'est pas que la sienne — pour le stoïcisme, et de penser la vie selon l'image de « la citadelle intérieure¹⁰ ».

Dix siècles de dissipation du pouvoir en terres d'Empire

Ainsi voit-on que la fin, dans sa formulation impériale, peine à remplir l'objectif en vue duquel elle avait émergé : stabiliser durablement la situation, contenir les velléités de puissance. Il se révèle que la puissance désormais

¹⁰ Cf. Pierre Hadot, *La citadelle intérieure : Introduction aux "Pensées" de Marc Aurèle* (Paris : LGF, 2005).

pratiquée comme moyen pour le pouvoir n'est pas « arrêtée » par la définition d'une « fin ». Pendant les mille ans qui séparent la formulation du principat de l'an mil, on voit, malgré de nombreuses tentatives de restauration de l'unité, une tendance irrésistible vers l'exercice d'un pouvoir sur des zones de plus en plus réduites. De la *finis* imaginée par Auguste, comme totalité du monde, il faut mille ans d'un processus pour déboucher dans l'âge féodal à propos duquel G. Duby écrit :

« Dans l'histoire de la civilisation de l'Europe occidentale, la féodalité représente un moment particulier qui se caractérise par la dissolution de l'autorité publique ; elle répond à un état de la société et de l'économie fondé sur l'exploitation de la paysannerie par l'aristocratie dans le cadre de la seigneurie. À partir du IXe siècle, les relations de patronage et de dévouement personnel, qui s'étaient développées dans le privé, se sont introduites progressivement dans les structures de l'État. L'affaiblissement de la royauté en fit peu à peu la seule armature des rapports politiques. Le pouvoir de commander, de punir et de taxer les gens du commun se répartit entre de petites cellules autonomes construites autour des châteaux. Parmi les membres de l'aristocratie, l'engagement vassalique et la concession du fief servirent de cadre aux liens de subordination¹¹. »

Mille ans, donc, pendant lesquels tendanciellement, le pouvoir s'exerce à l'intérieur de *bornes* de plus en plus réduites si bien qu'en bout de processus, c'est au niveau de « petites cellules autonomes construites autour des châteaux » que s'exerce le « pouvoir », dans un climat de violence exacerbé. Duby y insiste¹² : « Les institutions féodales ne parvinrent pas à dégager de la violence et de l'anarchie la société aristocratique, malgré les efforts déployés par l'Église, qui s'était elle-même féodalisee, pour établir la “paix de Dieu” ».

Il nous semble qu'on peut considérer l'âge féodal dans la continuité de cette tendance que situons déjà entre le Principat et le Dominat, un mouvement pluriséculaire où il apparaît toujours plus la « fin », dans sa

¹¹ G. Duby, Article *Féodalité*, *Encyclopædia universalis*.

¹² Ibid.

formulation impériale comme fin et arrêt de la puissance, échoue précisément à arrêter les velléités de puissance, qu'on voit continuer de s'exacerber. Plus le temps passe, et plus les terres d'empire se saturent d'hommes engageant de véritables entreprises de puissance. Si bien que malgré toute tentative de restauration — la plus conséquente étant sans doute celle opérée par les carolingiens — l'exercice de la puissance, loin de trouver sa mesure dans la frontière, est au contraire engagé par des hommes de plus en plus nombreux. Sur la longue période, et en structure, c'est bien une seule et même dynamique — celle de forces qu'on ne parvient à arrêter — qu'on voit s'approfondir, des guerres civiles romaines jusqu'à l'âge féodal. On passe de la *fines* aux limites du monde, à la division de l'empire, et finalement, aux alentours du X^e siècle, la *fines* s'est réduite à la palissade de bois des mottes castrales. Comment comprendre ce processus ?

Du point de vue politique, il nous semble que les mille années qui suivent Auguste témoignent de la difficulté à saisir exactement ce qui a changé dans la puissance. Le dispositif impérial était défensif : la fin était comprise comme une borne et ce schème s'est révélé inapte à donner sa mesure à la puissance. La faiblesse de la réponse par la fin ainsi formulée réside en fait sur l'absence d'explicitation, et sans doute de compréhension, du ressort profondément nouveau de la force. Cette puissance nouvelle, nous avons situé son principe dans la transformation, la conversion, la production. Et c'est à bien à cela que ressemble une partie du continent européen à la fin du premier millénaire : des hommes toujours plus nombreux font usage de la force en vue d'un effet, qui est l'exercice d'un pouvoir en vue d'augmenter des richesses : ce que Duby appelle, dans *Guerriers et Paysans*¹³, « les profits de la guerre ». C'est bien à la recherche de l'effet « profits » que la force est mobilisée en tant que moyen. Aussi surprenant que cela puisse sembler au premier abord, c'est bien la montée en puissance des « forces de production » que signale la pratique

¹³ Georges Duby, *Guerriers et paysans. VIIe-XIIe siècle : premier essor de l'économie européenne* (France : Gallimard, 1984).

guerrière. Nous voudrions reconstituer la manière dont en l'espace de deux siècles, ces forces de production s'explicitent finalement.

Les forces de production donnent dans un premier temps l'impression de ne s'exercer que d'un point de vue militaire, et cependant il faut rappeler combien un certain modèle dominant de la force (reproduction, pro-duction, production) constitue une donation de sens qui pèse sur l'ensemble de l'agir humain et de la représentation du monde par l'homme¹⁴. Par exemple, dans la société première, la re-production permet de comprendre autant la perception du non-humain que l'usage humain de la force, dans la subsistance ou dans la guerre. Nous avons retrouvé cette donnée à l'œuvre dans les sociétés hiérarchiques : la pro-duction est à la fois la mise à jour de l'ordre du monde, par la conquête, que d'un autre point de vue, la culture dans le domaine — où l'épis est en acte dans la graine, où il l'informe. Qu'en est-il, alors, lorsque la force est production ? N'y a-t-il donc qu'un usage militaire et guerrier de la force de production ? À n'en pas douter, non : là encore, la prédication sur la force ne saurait se limiter à certains aspects de l'action humaine ; elle est une donation de sens initiale, qui concerne ensuite des domaines semblant au premier abord aussi différents que la guerre et l'économie. C'est pourquoi nous pensons qu'il faut s'efforcer de situer la généralisation d'un certain type de force militaire, entre la guerre civile romaine et la féodalité, dans le cadre plus général d'un basculement de la perception de la force en général. Alors, il devient possible de considérer le domaine de la subsistance des hommes, notamment quant à ce qui se produit aux alentours de l'an mil, et que G. Duby a reconstitué dans *Guerriers et Paysans*.

Re-conversion des forces de production : la Révolution Industrielle

Il convient de présenter la situation d'un point de vue structural. L'histoire que nous reconstituons ici a pris mille ans pour se produire. Si on se situe au moment de la guerre civile romaine, il semble évident, à la lecture des

¹⁴ Cf. chapitre IV, § 1 et § 2.

sources, comme de l'historiographie, que la « culture » y est bien en effet considérée comme une culture : l'homme entoure la nature de ses soins, afin que les forces de production de la *phusis* donnent la subsistance. Le travail y est tenu dans une optique négative : il est cet effort réservé aux esclaves¹⁵. Esclaves par qui transitent les forces de production de la nature. Nulle réflexion n'est entreprise sur la question de la *fertilité* : il y a des années de vaches grasses, et des années de vache maigre. L'Acte, qui se situe en antécédence, informe les forces de production. Le maître de domaine qui veut se rendre maître de plus de valeurs n'a alors qu'une possibilité : étendre son domaine, par cette production, cet usage de la force propre au maître, qu'est la conquête. On reste étonné, rétrospectivement, par la taille qu'on pu atteindre les *latifundia* romains¹⁶.

Or, les choses changent lorsque la force est envisagée comme production, comme puissance s'appuyant sur un moyen en vue d'un effet, comme force transformatrice. Lorsque la force — celle de l'homme, celle de la nature — est envisagée ainsi, l'homme qui cultivait devient l'homme qui produit. Lui qui n'était que *figurant, témoin* de la force de production de la *phusis* (comme est l'esclave) devient métaphysiquement l'acteur de la production : c'est bien lui, désormais, qui mobilise la force de production, lui qui s'appuie sur les moyens en place en vue de ce qui n'est plus simplement *la récolte des fruits* de la nature, mais une production de l'homme. Répétons-le : ce qui précède est une différenciation en structure et le basculement structurel que nous venons de brosser prend plusieurs siècles — un millénaire au moins — à se produire. Alors, dans la continuité de ce changement, on ne capte rien de cette montée en puissance d'une représentation de la force, et de l'évanouissement d'une autre (production). C'est pourquoi nous voudrions nous concentrer sur une certaine période, aux alentours de l'an mil, où l'explicitation de la force de production, quant à la culture, fait sa première généralisation dans les représentations.

¹⁵ Le « travail » concerne aussi les femmes, au moment de la génération. C'est par elles, aussi, que *transitent* les forces de croissance.

¹⁶ M. Weber souligne ce fait dans *Économie et société dans l'Antiquité*.

Pour cela, considérons un fait bien documenté : il tient à la manière dont la logique de scissiparité, de violence et d'anarchie, qui avait mille ans derrière elle et qui culmina dans l'âge féodal, s'éteint en l'espace de moins de deux siècles. Il y a là un tournant : une mutation¹⁷. On connaît la manière dont G. Duby analyse ce tournant : il y aurait un avant, celui des guerriers, et un après, celui des paysans. G. Duby choisit d'appeler respectivement les deuxièmes et troisièmes parties de *Guerriers et paysans* : « du IX^e au milieu du XI^e siècle, les profits de la guerre », et « les conquêtes paysannes, milieu du XI^e - fin du XII^e siècle ». G. Duby s'efforce de situer l'histoire d'un commencement, celui de l'économie européenne, entre les invasions barbares et l'essor des villes. Il met alors à jour « des phases insoupçonnées et des mécanismes paradoxaux de ce démarrage » (Jacques Le Goff).

Il y a un « mécanisme paradoxal », en effet, dans la mesure où Duby fait apparaître que *la première croissance de l'Occident*¹⁸ ne se situe pas sur le

¹⁷ C'est l'occasion, à travers le terme de mutation, de reconnaître notre dette envers l'ouvrage de Jean-Pierre Poly, *La mutation féodale : Xe-XIIIe siècles* (Paris : Presses universitaires de France, 1980). Sur la même idée, outre Duby et Poly, nous avons grandement gagné de la lecture de : Robert Fossier, *Enfance de l'Europe, Xe-XIIIe siècles. Aspects économiques et sociaux. t. I : L'homme et son espace*, 2^e éd. (Presses Universitaires de France, 1989) et plus encore de : *Enfance de l'Europe, Xe-XIIIe siècles. Aspects économiques et sociaux. t. II : La révolution de l'économie*, 2^e éd. (Presses Universitaires de France, 1989) ; enfin, l'ouvrage de Guy Bois, *La mutation de l'an mil* (Paris : Fayard, 1989).

¹⁸ Si l'ouvrage de Duby est sous-titré en français, « premier essor de l'économie européenne », il est, en langue anglaise, sous-titré, « The early growth of the European economy ». La première croissance de l'économie européenne, donc. Il faut prendre très au sérieux cette idée, qui s'est révélée, plusieurs décennies après les recherches de Duby, validée d'un point de vue économétrique par l'étude de référence sur la croissance mondiale. Nous faisons ici référence aux recherches d'Angus Maddison, *The World Economy: A Millennial Perspective* (Paris : OCDE, 2001). Cette recherche, conduite sous l'égide de l'OCDE, s'est efforcée de reconstruire les itinéraires de croissance pour l'ensemble des zones du monde, sur les deux mille dernières années. Un résultat notable de cette étude est *qu'il n'est possible de ne parler de « croissance économique » (croissance régulière du PIB par tête) qu'à partir du XI^e siècle, et depuis une seule zone du monde (l'Europe de l'Ouest)*. Maddison évoque le « tournant du XI^e siècle, époque à laquelle l'ascension de l'Europe a commencé ». C'est en Europe de l'Ouest, aux alentours de l'an mil, que s'amorce ce mouvement auquel nous sommes désormais habitués, et qu'on appelle la croissance économique, c'est-à-dire le mouvement de hausse de la *production* par habitant. Étonnant résultat : la croissance économique, loin d'être un

fond d'un perfectionnement économique endogène, qui de proche en proche aurait mené à l'essor économique. C'est l'inverse : la première croissance naît, selon Duby, du redéploiement des forces d'agression, de la guerre vers la terre. Jusqu'au XI^e siècle environ, les « seigneurs » étaient des seigneurs de la guerre. Duby évoque « la poursuite et le renforcement des entreprises d'agression exaltant la vigueur d'un système économique fondé sur la capture violente et le pillage¹⁹ » : un système autrement dit, où la puissance est considérée comme le moyen le plus efficace en vue de la richesse et de la subsistance.

Or lorsque Duby situe les « ressorts de la croissance », il propose :

« L'impulsion de la croissance interne dont l'économie européenne est alors le lieu doit être située en dernière analyse dans la pression qu'exerça le pouvoir seigneurial sur les forces productives²⁰ ».

Tel est le mécanisme paradoxal de la première croissance économique de tous les temps : elle est née d'une pression des guerriers envers les « forces productives ». Les seigneurs de la guerre ont, au fil de quelques dizaines d'années, considéré qu'ils avaient plus à gagner dans l'exploitation de leur fief, que dans des entreprises agressives violentes.

Plus précisément : le premier essor de l'économie occidentale entre le VII^e et la fin du XII^e siècle a été animé, essentiellement dans une première phase, par les activités militaires dont l'aristocratie tirait alors tous les profits, et qu'il le fut, dans une seconde phase, par le labeur des paysans que requérait le pouvoir seigneurial.

C'est dans un changement de perspectives des seigneurs que Duby situe la première croissance : les hommes au cœur de la première croissance de l'Occident sont ces innombrables puissants, « seigneurs », héritiers de mille

invariant anthropologique, est un phénomène situé à l'origine autant historiquement (l'an mil) que géographiquement (l'Europe de l'Ouest).

¹⁹ Duby, *Guerriers et paysans*, chapitre « Les temps féodaux », p. 180.

²⁰ Ibid., p. 200.

années de déploiement de la force guerrière, véritables *entrepreneurs guerriers*, pour lesquels, par renversement de la formule classique, « la guerre est le nerf de l'argent ». Le nerf : son moyen, son efficace.

Il nous semble que ce renversement de vue, précisément documenté, renforce la thèse que nous soutenons. En effet, le paradoxe des mécanismes de la première croissance se révèle n'être qu'une apparence, une fois que l'on situe que le point commun aux « entreprises violentes » des seigneurs et à leurs entreprises de « mise en valeur » de leur fief, est un seul et même modèle de la force : la force de production. C'est par la guerre que la force nouvelle de production a fait son entrée, le premier *entrepreneur* de tous les temps est un homme de guerre, qui utilise des moyens en vue d'un effet. La force de production est une *force* qui n'a pas toujours visé le « doux commerce ».

Le *redéploiement de force* des « profits de la guerre », aux « conquêtes des paysans » n'est pas paradoxal : il n'y a pas de révolution, entre d'un part un système fondé sur la guerre, et d'autre part un système fondé sur le « doux commerce » ; il n'y a pas de révolution entre « la société militaire » et à « la société industrielle »²¹ ; il y a *re-conversion* de la force de production. Une fois atteint le point où les entreprises guerrières peinent à obtenir des effets, car toute récolte est empêchée, où la force de production militaire ne produit presque plus aucun effet, alors la force reste force de production, continue à s'appuyer sur des moyens en vue d'un effet, simplement elle s'exerce autrement : aux champs. La rapidité prodigieuse des « progrès économiques » attestés en l'espace de deux siècles n'est donc pas mystérieuse : la pratique de la force de production était bien là, qui s'enracinait depuis mille ans. Lorsqu'elle se redéploie tendanciellement de la guerre vers la terre, le

²¹ Selon la distinction proposée par H. Spencer. Voir *The principles of sociology* (London : William and Norgate, 1897), notamment l'étude sur les *Institutions politiques*, (vol II, § 723 à 752), où est exposée la différence entre société militaire et société industrielle, et l'étude sur les *Institutions industrielles* (vol III, §723 à 852), où l'auteur explicite l'idée que l'industrie n'est pas un secteur économique, mais englobe tout ce qui continue à maintenir, accroître, ou répandre le bien-être matériel.

démarrage économique est aussi vif que la violence qui l'a juste précédée. Les profits de la guerre et les conquêtes des paysans sont entrepris par les seigneurs (ils sont bien les entrepreneurs, dans les deux cas) selon un seul et même modèle de la force. Ils étaient seigneurs de la guerre, ils deviennent seigneurs de la terre.

La suite de ce redéploiement est connu et continue de nous impressionner, mille ans plus tard : l'Europe occidentale est défrichée, des villes, qui sont des villes industrielles, des villes de production — par différence avec la ville antique — sont créées par centaines, et il n'y a bientôt plus d'esclaves au sens que ce terme avait dans la société de production. Dans la société de production, en effet, l'esclave est un instrument animé²², il est témoin, figurant, des forces de production de la nature. À l'inverse le paysan de l'an mil mobilise sa force, c'est bien *lui* qui transforme, et s'appuie sur ce qu'il y a en vue d'obtenir un effet. La perception de la force comme production, de ce point de vue, change tout et l'on peut sans doute proposer que c'est en fonction de cette force de production, agie potentiellement par tous les hommes (contrairement à la force de production qui était le privilège de certains), qu'émerge cette réalité nouvelle de l'être-ensemble des hommes et qu'on peut appeler, une société, c'est-à-dire une société par structure décentralisée.

On le pressent, il y aurait ici beaucoup de conséquences à tirer du redéploiement des forces de production qu'on voit s'opérer après l'an mil. Ces conséquences, nous les laissons en suspens, mais nous n'oublions pas qu'elles existent. Le point que nous voulions souligner ici est que ce tournant de l'an mil signale l'échec de la formulation impériale du schème de la « fin », pour arrêter la puissance. Par ailleurs, la *rapidité* du redéploiement des « profits de la guerre » vers « les conquêtes des paysans », orchestré par les seigneurs, peut être portée à l'appui de l'hypothèse que c'est un changement du modèle de la

²² Aristote, Pol., 1253 b 32 ss. ; Éthique à Eudème, VII, 1241 b 17 ss. ; Éthique à Nicomaque, VIII, 1161 b 6 ss.

puissance, de pro-duction à production, d'information à transformation, qui se jouait depuis mille ans, et qui devient moins implicite aux alentours de l'an mil. C'est désormais au sein d'une zone bien finie, bien délimitée, que le puissant peut espérer accroître sa puissance. Le schème impérial de la Fin est sur le point d'être reformulé : si la fin, pour Auguste, était dans son principe, défense contre la puissance, la fin, aux alentours de l'an mil, *se fait définition de l'espace à l'intérieur duquel peut se déployer la puissance de production*. Ainsi, c'est à une compréhension toute différente de la fin que concourt le redéploiement de la puissance, de force guerrière en force économique. La production est redéployée d'une logique *extensive* de la guerre vers logique *intensive* de la terre. La fin territoriale, alors, la frontière, n'a plus le même sens. Les *fines* ne sont plus ce qui permet — très imparfaitement au demeurant — d'empêcher le débordement de force, mais le cadre à l'intérieur duquel les forces peuvent trouver à s'épanouir.

Ainsi voit-on sur mille ans, de sa pratique inaugurale au moment de la Guerre Civile, la force nouvelle, la production, se déployer au niveau d'abord politique, puis économique. Mille ans où, somme toute, la formulation de la fin comme borne de la puissance rencontre les plus grandes difficultés à réguler la force. Le redéploiement de la force de production, de la guerre vers la terre, conduit cependant, aux alentours du XII^e siècle, à la reformulation du schème de la Fin en fonction de la compréhension naissante de la production. Le « royaume » apparaît comme une nouvelle *forme* politique²³, entité

²³ Cf. Pierre Manent, *Naissances de la politique moderne : Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Collection Tel (Paris : Gallimard, 2007). P. Manent a montré que la philosophie politique antique s'intéresse essentiellement aux régimes politiques (oligarchie, démocratie, tyrannie, etc.), *présupposant pour l'essentiel la forme de la cité*. La réflexion sur la forme politique (Pierre Manent entend par cette expression les quelques grands types de l'association humaine dont la succession articule notre histoire : la cité, l'empire, la nation) ne commence qu'avec l'idée, postérieure à la République Romaine (qui se situe dans la forme Cité), d'un Empire. Il est permis de se demander si l'émergence de la question de la *forme* ne peut être pensée en lien avec le schème de la Fin, définitoire du pouvoir, dont nous avons essayé de retracer une genèse : la forme (Empire, Royaume) est un problème qui ne se pose qu'une fois que le schème de la Fin a fait son entrée dans la réflexion politique.

individualisée — car il y a toujours plusieurs royaumes — à l'intérieur de laquelle les hommes agissent les forces de production. La logique de scissiparité à l'œuvre depuis plusieurs siècles est enrayée ; à l'inverse, des entités plus grandes que les fiefs se constituent. *Ainsi, la définition d'une fin comme condition d'exercice du pouvoir demeure, mais son intelligence a tout à fait changé : non plus arrêt de la puissance, mais bornes à l'intérieur desquelles la puissance s'exerce*²⁴.

Nous voudrions à présent étudier la manière dont l'entente de la fin chrétienne subit parallèlement une reformulation au cours du premier millénaire de la Crise Axiale.

§ 48. De l'attente proche à l'attente lointaine : reformulation de la fin dans le Christianisme

La fin dans sa formulation chrétienne est soumise à une autre tension que la fin dans sa formulation impériale ; une tension qui n'est pas moins considérable. Nous commençons par étudier la nature de cette tension avant de considérer la manière dont les deux formulations furent amenées à coopérer.

Doute quant à l'imminence de la fin

Nous avons déjà eu l'occasion de le souligner : le christianisme primitif était foncièrement d'essence eschatologique. Encouragées par les multiples allusions à l'imminence du Royaume qui se trouvent dispersées à travers les Évangiles, les premières communautés chrétiennes ont vécu tendues dans l'attente du prochain retour en gloire et du Jugement dernier. L'attente proche était le fait de tous²⁵. Le Christ est venu sauver le monde du péché originel : il

²⁴ Il s'en faut de beaucoup, cependant, pour que la violence cède la place à l'économie : c'est bien de la même force qu'il s'agit dans les deux cas, ce qui signifie que le redéploiement de la guerre à l'économie qu'on observe aux alentours de l'an mil n'a dans son principe aucun caractère définitif. À tout moment, le redéploiement de la production peut se faire vers la guerre, et ses profits.

²⁵ St Paul y fait allusion dans la première épître aux Corinthiens, lorsqu'il évoque (V, 52) ceux qui, au moment même où les morts ressusciteront au son de la trompette du

l'a par cela même transformé et la rédemption du Christ libère de tout événement terrestre. Là encore, à la manière de la formulation impériale, la fin est conçue comme une borne, et le schème de la Fin, là aussi, *libère de toute action de puissance* en ce monde.

La limitation de la puissance repose ici sur la fin en tant qu'achèvement des temps. Le problème de ce dispositif axiologique selon la fin se pose à partir du moment où, au bout de plusieurs siècles, l'*attente prochaine* devient incroyable. On croyait que l'autre royaume était proche, il se révèle plus *lointain* que prévu : le retour attendu ne se produisant pas, une tout autre eschatologie — c'est-à-dire une reformulation du schème de la Fin — est opérée au moment de la synthèse Augustinienne. Cette synthèse est celle de la formulation d'un système de l'*attente lointaine*, au détriment de l'attente proche²⁶.

Jusqu'alors quatre tendances dominaient les représentations de la fin : l'imminence temporelle du Jugement ; la faible individualisation du Jugement ; la croyance selon laquelle tous, ou presque, seraient sauvés ; enfin, le lieu du séjour des élus, pensé sur le modèle du paradis terrestre. Augustin remet systématiquement en question ces représentations. La fin est lointaine, et il revient aux chrétiens unis dans l'Église de réaliser la Cité de Dieu. Augustin défend le principe de l'éternité des peines pour les réprouvés, insiste sur le péché originel et sur le petit nombre des élus ; suspicion est jetée sur toute spéculation relative au jour et à l'heure du Jugement.

Du point de vue de notre recherche, que comprendre de ces formulations ? La fin ne vient pas, et contraint les chrétiens à modifier leurs représentations eschatologiques. L'ici-bas était initialement fortement dévalorisé, les hommes y étaient libérés de toute action de puissance, sinon de

Jugement, « seront transformés ». Texte dans lequel il ne fait pas de doute que Paul, à travers ce « nous », s'incluent dans ceux-là.

²⁶ Sur Augustin, nous avons bénéficié du commentaire classique d'E. Gilson : *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Études de philosophie médiévale (Paris : Vrin, 1949).

cette transformation majeure qu'est la conversion. Mais il se voit dans la controverse Pélagienne combien les tentations sont grandes, dès le IV^e siècle, parmi les chrétiens, pour agir en ce monde. Pélage affirmait que l'homme collabore avec Dieu à l'obtention et à la réalisation du salut ; Augustin défend l'exclusivité de la grâce dans la régénération de l'homme. Le salut ne peut être gagné que par les œuvres. Il ne peut y avoir de salut que dans l'intention miséricordieuse, dans l'acte du don de sa grâce par Dieu.

Éloignement de la fin et constitution de l'Église

Il faut ici observer que la compréhension augustinienne de la grâce comme une substance spirituelle, une *force* divine à la disposition de l'Église et infusée à la nature humaine par les sacrements, permettait d'aménager le schème de la Fin, sans le remettre en question : Dieu se révèle au même rythme plus lointain, mais l'Église est là pour le représenter. Telle est, nous semble-t-il, la reformulation de la fin à laquelle il faut associer le nom d'Augustin. Et cependant, la question de la liberté et du pouvoir de l'homme est posée dans la controverse Pélagienne ; c'est qu'en effet, s'il est vrai que lorsque la fin est imminente, la libération de toute action terrestre est crédible, cette prédication devient problématique lorsque les hommes croient que le Jugement est lointain. Au fur et à mesure que s'installe un doute quant à l'imminence de la fin des temps, la question de l'action de l'homme en ce monde est ouverte, non plus seulement donc dans l'attente, mais aussi dans l'action. D'ailleurs, alors qu'Augustin affirmait sans concession que la grâce est pleinement suffisante, quelques siècles plus tard, l'Église opte pour une position intermédiaire entre Augustin et Pélage selon laquelle la grâce a, certes, l'initiative, mais intervient pour déclencher en l'homme les potentialités bonnes qu'il porte en lui et dont l'action méritoire obtiendra, si elle persévère, la béatitude éternelle²⁷.

²⁷ De ce point de vue, il nous semble que la controverse pélagienne constitue la controverse classique, et à bien des égards structurelle, de la théologie chrétienne. Les scissions de cette controverse sont connues : au Moyen-Age, semi-pélagianisme (Vincent de Lérins), néo-pélagianisme (Guillaume d'Occam) opposé

Ainsi, dans la synthèse augustinienne, l'Église amorce son positionnement en tant qu'institution, c'est-à-dire institution vouée à la perpétuité, jusqu'à l'achèvement des temps ; intermédiaire sacré entre le divin et les hommes : c'est l'Église qui infuse la grâce à l'homme par les sacrements. C'est en fonction de ce remaniement de la représentation de la fin, de fin proche et miséricordieuse en fin lointaine et réservée à un petit nombre d'élus, que l'Église amorce son positionnement en tant que *pouvoir*. Le dispositif de l'attente proche excluait tout pouvoir, aussi bien spirituel que temporel (les temps étaient proches) ; c'est l'éloignement de la fin qui crée l'espace pour l'instauration d'un pouvoir : c'est parce que le temps ici-bas n'est pas nul qu'il y a nécessité, avant le Jugement, d'un pouvoir, d'un vouloir en ce monde. Le pouvoir de l'Église est ainsi le premier pouvoir par représentation, en ce que l'Église représente le divin en ce monde jusqu'à la fin des temps. L'Église, jusqu'alors mise sous la coupe de formes ou d'autres de césaropapisme, enclenche un mouvement qui débouche cinq siècles plus tard dans la Réforme grégorienne.

La fin, schème architectonique du pouvoir, selon ses formulations temporelle et spirituelle

Il est temps de tirer un bilan des deux développements qui précèdent. Nous avons vu dans un premier temps la reformulation du schème impérial de la fin. Dans sa formulation initiale, la déclaration de l'achèvement de la conquête du monde est supposée permettre l'arrêt des entreprises de puissance qui avaient déstabilisé la République romaine. La fin est le levier qui permet à un pouvoir de se reconstituer. Or, sur mille ans, ce levier s'avère inopérant. Aux alentours de l'an mil, l'Europe de l'Ouest est plus que jamais le lieu d'entreprises agressives, autant de « productions » où des hommes s'appuient

aux représentants d'une tendance plus augustinienne (Thomas d'Aquin, Bonaventure, Jean Duns Scot). C'est une controverse de type pélagien qui éclate avec la Réforme, avec Luther, moine augustinien. Ceci sera étudié dans la suite de ce chapitre, mais dès ce point, nous voulions insister sur le fait que Pélage pose, à travers la question de la puissance de l'homme ici-bas, le problème théologique central du christianisme.

sur des moyens en vue d'acquiescer les profits de la guerre. Échec, donc, de la formulation impériale sur les *finis*. Alors, en l'espace de deux siècles, les seigneurs, habitués à entreprendre, reconvertissent leur force de production de la guerre vers la terre. La fin se voit alors ouverte une reformulation : elle n'est plus le signe de l'achèvement de la conquête du monde et donc de l'arrêt de la puissance, mais la limite à l'intérieur de laquelle peuvent s'épanouir les puissances de production. Cette reformulation de la fin a eu lieu sous contrainte du déploiement des forces de production. Aux alentours du XII^e siècle, quelque chose comme un pouvoir peut à nouveau se penser.

Et cependant, ce pouvoir trouve en face de lui un autre pouvoir : celui de l'Église. On a vu comment le basculement d'un système de l'attente prochaine à un système de l'attente lointaine ouvre une place pour une représentation du divin ici-bas ; ce pouvoir par représentation est celui de l'Église.

Ainsi, les reformulations des deux propositions inaugurales sur la fin, si on les considère aux alentours du XII^e-XIII^e siècle, correspondent, par ailleurs, à deux formulations nouvelles sur le pouvoir. Cela, insistons-y, ne doit pas surprendre : dans les propositions sur la fin, c'est à elle qu'il est demandé de donner sa mesure (sa Valeur) à la puissance, rendant ainsi possible la réappropriation d'un *pouvoir* : la reformulation du schème de la Fin ne peut donc que faire signe vers une reformulation des termes du pouvoir.

Et nous comprenons mieux alors, comment, au-delà de la parole de Jésus et du geste d'Auguste, a pu se formuler cette chose très surprenante, si l'on y songe, qu'est *la coexistence de deux pouvoirs* après l'an mil : l'un spirituel et l'autre temporel. Deux pouvoirs : dans la société primitive, comme dans la société hiérarchique, le principe du pouvoir est toujours au singulier ; l'existence de deux pouvoirs y est une impossibilité axiologique : le pouvoir peut y être exercé par plusieurs personnes, mais son fondement axiologique est toujours unique. Or, à la faveur du bouleversement dans le modèle de la force, les deux réponses formulées précocement ont eu en commun de mobiliser la fin en tant que ce qui peut donner une mesure, une borne, une limite à la

production. *Si donc, dans l'Occident médiéval, il y a la possibilité de deux pouvoirs, c'est que l'un et l'autre mobilisent le même topos axiologique — le schème de la Fin — pour se constituer en pouvoir.* Un pouvoir spirituel, un pouvoir temporel : nous comprenons à présent que l'un et l'autre, mais de manière différente, reposent sur une prédication analogue. Une fois située cette analogie, il est alors possible de comprendre que ces deux pouvoirs n'aient pas eu d'autre choix que de dialoguer ; c'est que leur fondement, quoique formulé de manière différente, était commun : une même mobilisation de la fin en tant que ce qui donne sa mesure à la puissance.

La nécessité de ce dialogue devient explicite une fois que les deux pouvoirs sont en place, c'est-à-dire après l'une et l'autre reformulation. La mise en présence est sensible au XIII^e siècle, où est produite la synthèse thomiste, qu'il nous faut à présent étudier.

II. Le faux-semblant des « valeurs » modernes

§ 49. *Vertus et vices de la toute-puissance*

Thomas d'Aquin, qui se situe à l'issue des deux reformulations, dans son *Livre sur la royauté au roi de Chypre*, formule ainsi sa recommandation :

« La raison de la fondation d'un royaume doit être tirée de la fondation (institution) du monde : dans celui-ci on considère d'abord la production des choses elles-mêmes, puis la distinction ordonnée des parties du monde. (...) Le fondateur d'une cité ou d'un royaume ne peut pas produire des hommes nouveaux, des lieux pour leur habitation, ni d'autres ressources utiles à la vie, mais il doit nécessairement utiliser les choses qui préexistent dans la nature. De même, les autres arts reçoivent de la nature la matière de leur opération, comme le forgeron prend du fer pour l'exercice de son art et l'architecte du bois et des pierres²⁸ ».

²⁸ Il s'agit d'un extrait du Livre Second, « De la Royauté », chapitre II, « Fonder un royaume en s'inspirant de la création du monde », du traité *De Regno*, ou plus

Cette recommandation, encouragement à la production de l'homme par inspiration de la production du divin, ne doit pas être considéré comme une contribution isolée. Nous avons eu l'occasion d'y insister dans le précédent chapitre : la spécificité de la prédication chrétienne est qu'elle constitue la première explicitation de ce qu'est le modèle nouveau de la force : transformation. La précocité de cette compréhension de la force en tant que production place l'Eglise dans une situation exceptionnelle ; c'est bien le Pape qui autorise en 1098 la fondation de Cîteaux. En 1098 — soit dans la première phase de la reconversion de forces documentée par Duby dans *Guerriers et Paysans* — il s'est trouvé des hommes d'Eglise pour se tourner vers la production bien temporelle, et il s'est trouvé un Pape pour les y autoriser²⁹.

Le christianisme détenteur du savoir de la production

Le christianisme — qui dès l'ouverture de la Crise Axiale est la prédication où se trouve formulée la première explicitation du nouveau modèle de la force en tant que conversion, transformation — se voit ainsi le mieux placé pour approfondir la compréhension de la production au moment où après l'an mil elle se fait plus apparente. C'est là qu'après Hegel on peut situer la *positivité* de la religion chrétienne : c'est en elle que s'est trouvée formulée la

exactement, *De Regno ad regem Cyprî* (« Livre sur la royauté au roi de Chypre »), connu aussi sous le nom *De Regimine principum* (« Traité sur le gouvernement des princes »). Le livre fut semble-t-il écrit pendant les années 1265-67, son destinataire serait le jeune Hugues II de Lusignan. La traduction française de Denis Sureau est établie d'après l'édition Léonine, *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia*, t. 42, Rome, 1979, p. 417-471. Trad. Française, Thomas d'Aquin, *Petite somme politique : anthologie de textes politiques*, éd. Denis Sureau (Paris : P. Tequi, 1997). L'extrait se trouve à la page 94 de la traduction française.

²⁹ La rationalisation de la force de production opérée par les cisterciens est d'ailleurs frappante. R. Fossier écrit : « De même ne peut-on attribuer qu'à une appréciation à la longue portée les déplacements brutaux de centres économiques, de quelque prix qu'apparemment ils se payent : ce sont les Cisterciens qui s'en firent les champions (...) ; au mépris de la volonté d'un premier donateur ou de prescriptions générales les monastères s'installent ailleurs, là où, comme l'espère avec quelque excès saint Bernard, « l'épi rendra cent pour un ». (...) Et c'est vers 1160 qu'en Allemagne naît sur les belles terres l'intolérable abus de l'expulsion des paysans et de la destruction du village au profit d'une grande cistercienne. Politique odieuse, mais économique ». Fossier, *Enfance de l'Europe*, chapitre III, « La révolution de l'économie », A., « La production dominée », p. 619-620.

première prédication sur la force qui avait vu le jour depuis Rome. Hegel, évoquant dans les dernières pages de *L'Esprit du christianisme* la conception chrétienne de l'homme écrit :

« On ne peut l'appeler positive par elle-même, sans autre forme de procès. Elle repose sur un présupposé qui est certes beau : tout ce qu'il y a d'élevé, tout ce qu'il y a de noble et de bon en l'homme est quelque chose de divin, cela provient de Dieu, c'est son esprit émanant de lui. Mais lorsque la nature humaine est absolument séparée du divin, lorsque aucune médiation n'est permise pour elle — exceptée dans un seul individu —, qu'on ne fait que rabaisser au contraire toute conscience humaine du bien divin à l'hébétude et à l'anéantissement de la croyance en quelque chose de tout à fait étranger et surpuissant, c'est alors que cette conception devient éclatante de positivité³⁰ »

En apparence, cette proposition semble mystérieuse : comment le rabaissement de toute conscience humaine à l'anéantissement de la croyance à quelque chose de surpuissant ferait-elle signe vers la positivité de la religion chrétienne ? Cette pensée de Hegel, il nous faut pour la comprendre la faire dialoguer avec le conseil donné par Thomas d'Aquin au jeune Hugues de Lusignan : c'est bien par inspiration de la production divine que Thomas en vient à l'idée d'une production par l'homme. Autrement dit : c'est parce qu'on trouve dans le Dieu chrétien la première explicitation de la *puissance en tant que production*, que la théologie chrétienne s'est trouvée la mieux à même de comprendre et d'explicitier — tout au moins jusqu'à un certain point — les forces de production qui croissaient dans la société. La religion chrétienne peut, sous cet angle, être vue comme le dispositif d'accompagnement de la montée en puissance de la production.

Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin

Alors, on peut interpréter le renversement théologique du début du second millénaire chrétien ; c'est-à-dire qu'on peut comprendre les raisons

³⁰ Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, p. 118.

pour lesquelles « Saint Thomas a critiqué Saint Augustin³¹ ». On peut en effet, après E. Gilson, constater que la substitution d'une nouvelle synthèse doctrinale à celle de Saint Augustin constitue l'événement philosophique le plus important qui se soit produit au cours du XIII^e siècle³². Gilson demande :

« Pourquoi l'augustinisme, dont la pensée chrétienne avait vécu pendant des siècles, n'eût-il pas été capable de l'alimenter à lui seul pendant des siècles encore ?³³ »

Et de poursuivre :

« Pour le nier, il faudrait admettre que ce qui pendant si longtemps avait paru vrai, pouvait paraître faux du jour au lendemain, sans que ni la doctrine ni aucune circonstance extérieure à la doctrine fussent changées. Or, après une épreuve de plusieurs siècles, notre difficulté intérieure ne pouvait surgir, qui pût rendre une doctrine si exclusivement religieuse suspecte aux yeux d'un penseur chrétien. On ne voit donc guère de raison pour que l'augustinisme dût être jamais mis en échec, à l'intérieur du christianisme même³⁴ »

Ce n'est pas depuis l'intérieur, mais de l'extérieur du dispositif chrétien que vient le changement. Quelle est cette circonstance extérieure cherchée par Gilson, et qui permet ensuite de comprendre la manière dont les philosophies non-chrétiennes ont constitué le levier intellectuel par lequel l'augustinisme a été entraîné dans sa propre condamnation ?

Pour le comprendre, il faut considérer à nouveau la controverse théologique constitutive du Christianisme : il nous semble en effet que ce que réussit à faire Augustin contre les tentations de l'action en ce monde, suggérées depuis l'intérieur même de la chrétienté par Pélage, se trouve impossible à réussir sept siècles plus tard. C'est qu'entre temps, les forces de production se sont épanouies. De ce point de vue, le retournement de la force de la guerre

³¹ Étienne Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin* (J. Vrin, 1981).

³² Ibid., p. 5.

³³ Ibid., p. 6.

³⁴ Ibid., p. 7.

vers la terre constitue une articulation centrale, qui fragilise la synthèse d'Augustin. La « production », qui devient consciente parmi les clercs de l'an mil, appelle une nouvelle théologie de la puissance du Dieu chrétien. On peut formuler la dynamique théologique entre saint Thomas et Luther, et ses hésitations, de cette manière : confronté à la montée de la production ici-bas, et bien armé pour comprendre ce qu'est la production, les théologiens chrétiens se voient en mesure d'interpréter la puissance de l'homme en ce monde par imitation de la puissance divine de production. C'est exactement ce qu'on lit dans le conseil donné au roi par Thomas d'Aquin. Et c'est bien le terme de production, plutôt que celui de création qu'utilisent désormais les théologiens.

D'un côté, la précompréhension de la production incluse dans le dispositif chrétien initial place en mesure les clercs de se positionner en interprètes imbattables de ce qui se passe dans la société des hommes ; d'un autre côté, les progrès de la puissance de production des hommes contraignent les clercs à reformuler la puissance de Dieu, ou plus exactement : à la pousser à l'extrême. Nous voilà au seuil de la compréhension de la centralité dans la théologie scolastique *du schème de la toute-puissance de Dieu* : Dieu, où celui qui peut produire tous les effets³⁵.

Ce moment aussi, correspond au renversement des termes aristotéliens de l'acte et de la puissance. Quant à Dieu, suppression de la suprématie axiologique de l'Acte : « Chaque fois que l'acte est autre que la puissance, il est nécessairement plus noble qu'elle. Mais l'action de Dieu n'est pas autre que sa puissance : toutes deux sont identiques à l'essence divine, car même l'être en Dieu ne diffère pas de son essence. Aussi n'est-il pas nécessaire qu'il ait

³⁵ Sur ce point, omniprésent dans l'œuvre de Thomas d'Aquin, et plus globalement dans la philosophie scolastique, on peut notamment se référer, dans la *Somme Théologique*, à la première partie, Q. 25, « La puissance divine », notamment a. 1 « Y a-t-il en Dieu de la puissance ? » ; a. 2 « La puissance de Dieu est-elle infinie ? » ; a. 3 « Dieu est-il tout-puissant ? ». Toutes les extraits cités dans la présente étude émanent de la traduction française la plus récente : Thomas d'Aquin, *Somme théologique* (Paris : Éd. du Cerf, 1984).

quelque chose de plus noble que la puissance de Dieu³⁶ » ; quant aux choses créées : « Dans les choses créées, la puissance est cause non seulement de l'action, mais aussi de son effet. En Dieu donc, la raison de puissance est sauvegardée en ce qu'elle est principe de l'effet ; mais non en ce qu'elle est principe de son action, qui est identique à son essence. À moins qu'il ne s'agisse de nos façons de concevoir, selon que l'essence divine, qui contient d'avance en elle, de façon simple, toutes les perfections des créatures, peut être conçue comme action et comme puissance, de même qu'elle est conçue comme sujet possédant une nature, et en outre comme nature³⁷ ». Et finalement, le redéploiement du schème de la Fin en pure instrumentalité de la puissance, et la formulation de la puissance ordonnée en tant que puissance visant une fin : « La puissance n'est pas attribuée à Dieu comme quelque chose qui diffère réellement de sa science et de sa volonté ; elle n'en diffère que selon la raison formelle, en tant que la puissance implique la raison de principe d'exécution à l'égard de ce que la volonté commande et de la fin vers laquelle la connaissance dirige : ce sont trois aspects en Dieu d'une même réalité³⁸ ».

Le christianisme, en tant que premier prédicateur d'une force nouvelle dont la pratique cependant le précède, est à même de comprendre la reconversion pratique de l'an mil et d'y ajouter un surcroît d'intelligibilité, en s'appuyant sur ses propres ressources axiologiques. Cependant, cette démarche comporte un trouble : en effet, confronté aux progrès de la puissance de transformation des hommes, la théologie néotestamentaire n'a pas d'autre choix que de produire une montée à l'extrême de sa prédication sur la puissance d'opérer, d'effectuer, de produire, du divin : le schème de la toute-puissance trouve son origine dans ce dialogue. Le philosophème de la toute-puissance constitue une réponse aux progrès de la pratique humaine de la puissance de produire, dont les clercs sont les témoins. La toute-puissance se

³⁶ *Somme Théologique*, I, Q. 25.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid. Voir aussi, I-II, Q. 1, « La fin ultime de la vie humaine » ; I-II, Q. 90 « L'essence de la loi », les articles 2 « La fin de la loi », et 3, « La cause de la loi ».

présente comme la solution théologique permettant de penser la puissance de produire de l'homme à l'imitation de la puissance de produire du divin, tout en préservant la suprématie du divin sur l'homme : la puissance du dieu chrétien approfondit son *omnipotentia*.

Vices de la toute-puissance du divin

Si le philosophème de la toute-puissance constitue une solution permettant à la fois d'apporter un surcroît d'intelligibilité à l'action de l'homme et à celle du divin, il se révèle, par ailleurs, quelques temps après sa formulation, un risque pour l'instance supposée représenter le divin ici-bas : l'Église.

Le Dieu chrétien était dès la prédication du Christ un Dieu d'ailleurs : son Royaume n'est pas de ce monde. Dans cette version initiale, Dieu est ailleurs, mais la fin est proche. Face à une attente qui se prolonge, Augustin formule les termes stables du système de l'attente lointaine, dont nous pensons, avec Gilson, que rien depuis l'intérieur du christianisme ne devait condamner. Mais la montée de la force de production ici-bas, visible, contraint les clercs à accentuer la puissance de Dieu, jusqu'à l'*omnipotentia*.

Or il faut saisir combien cette qualification de Dieu en tant que toute-puissance accentue l'écart entre l'ici-bas et l'au-delà : la perfection de la puissance divine est telle, en comparaison de la puissance de l'homme, qu'elle ouvre la virtualité de contester le rôle dont depuis Augustin l'Église s'était dotée : le rôle d'un pouvoir spirituel, en tant que représentation ici-bas de la puissance divine située dans l'au-delà. La montée aux extrêmes opérée sur la toute-puissance de Dieu, réponse logique de préservation du divin face à l'évidence de la production ici-bas, est aussi ce qui ouvre la possibilité de douter de la situation de l'Église en tant que pouvoir spirituel. C'est donc, nous semble-t-il, dans la formulation du philosophème de la toute-puissance du divin, rendue irrésistible par la montée des forces humaines de production, qu'il faut chercher ce qui rendit incroyable la représentation du divin par

l'Église ici-bas : plus progressent les forces de production humaine, plus il faut exaspérer la toute-puissance divine, et plus alors, le divin doit se penser éloigné de l'humain.

Sans négliger les controverses théologiques qu'on voit se déployer tout au long du moyen-âge (notamment les propositions précoces de G. d'Occam et de J. Duns Scot), il est possible à présent de considérer les propositions théologiques de Luther, par lesquelles débouche la dynamique puissance humaine / toute-puissance divine que nous venons d'essayer de présenter. Luther tire les conséquences presque logiques de la toute-puissance du divin : la toute-puissance divine est telle qu'il n'est pas croyable que le salut puisse s'obtenir par les œuvres et les sacrements remis par l'Église. Considérant l'homme à partir de ses capacités naturelles, la tradition scolastique l'avait placé dans un rapport d'analogie avec le Divin. Luther prend la toute-puissance comme point de départ et peut ensuite proposer que cette toute-puissance divine a tout produit au moment de la rédemption : l'homme est reconnu et accepté tel qu'il est, aimé par Dieu *sola gratia*. La grâce, conçue par la théologie scolastique comme la force de Dieu en ce monde, est une grâce extérieure à l'homme : Luther, s'appuyant sur la toute-puissance, rompt avec l'idée selon laquelle l'homme peut *coopérer* dans une certaine mesure à l'action de la grâce. La puissance du divin est extrême et il n'est pas croyable que l'homme puisse y contribuer.

Pour Luther, l'hypothèse de la coopération entre les forces de l'homme et la toute-puissance de Dieu, dans la perspective du salut, est source d'esclavage³⁹. Dans l'effort pour contribuer à son salut, l'homme s'asservit à sa propre puissance. Dans sa conscience, en effet, il sera pris de scrupules incessants et devra faire toujours plus d'efforts, sans jamais parvenir à la certitude d'en avoir fait assez. finalement, tout en l'homme sera sous l'empire de cette poursuite effrénée d'un but inaccessible. Il convient de renverser la perspective : ce n'est que si le salut est enlevé à la puissance de l'homme et

³⁹ Cf. Martin Luther, *Du serf arbitre* (Paris : Gallimard, 2001).

rendu à la toute-puissance de Dieu que l'homme peut trouver la certitude de son salut ; ce n'est qu'en se sachant impuissant devant Dieu que l'homme peut être libre.

Il faut voir combien la thèse Luthérienne du serf-arbitre, alors, est solidaire de celle de la liberté chrétienne, et comment elle institue un changement dans la compréhension de l'homme : ce que l'homme a comme force, il doit le mettre à profit non pour gagner le salut (cela relève de la toute-puissance de Dieu), mais pour accomplir les tâches auxquelles il est appelé dans un ici-bas tenu dans une séparation à l'au-delà radicalisée par l'accentuation de la toute-puissance de Dieu. Luther ne renonce nullement aux œuvres et à la puissance de l'humain ; s'il tire de la toute-puissance la conclusion que l'homme ne doit plus devoir faire des œuvres pour réaliser son propre salut, l'homme n'est pas dispensé de faire des œuvres : il doit les faire en fonction de la *fin* propre à l'homme : le bien du prochain. Une fin s'est substituée à une autre. La réforme, considérée *lato sensu*, boucle l'opération amorcée plusieurs siècles auparavant : l'approfondissement de la prédication chrétienne sur la puissance de Dieu ouvrait la virtualité de la reformulation de la prédication sur la Valeur en tant que fin. La puissance demeure la puissance, et la fin reste la fin : mais le passage à la toute-puissance de Dieu, lui-même rendu pensable par le constat après l'an mil de la puissance de l'homme en ce monde, a ouvert à l'homme, ici-bas, incapable de plus agir sur son salut, un monde doté de sa consistance propre, exilé du Royaume.

§ 50. Convergence des deux schèmes de la fin dans l'État

Le problème de la destination de l'homme en ce monde

Ainsi, c'est paradoxalement l'institution mieux que tout autre consciente de la force en tant que production, et qui formule le schème de la toute-puissance — lequel est bien, dans sa compréhension théologique, toute-production : capacité à produire tous les effets — qui se voit ainsi virtuellement

décrédibilisée en tant que représentant ici-bas de l'au-delà. Si le divin est tout-puissant, nulle institution terrestre ne saurait le représenter, et la puissance de l'homme (ses œuvres) doivent se tourner vers ce qui est à sa mesure. Alors, pour la première fois depuis l'ouverture de la Crise Axiale, *la fin de l'homme en ce monde devient en elle-même une question*. Autrement dit, il y a convergence des deux pouvoirs temporel et spirituel. Tant que tenait le système théologique d'Augustin, l'Église était le seul pouvoir légitime de ce monde : le seul pouvoir représentant de la Valeur en tant que fin, le médiateur infusant la grâce par les sacrements. Mais une fois l'écart creusé entre les deux mondes, alors ce statut lui échappe et la reformulation du pouvoir selon les termes du Royaume peut prendre le dessus.

Le pouvoir, la loi — transposition de la Valeur parmi les hommes — ne repose plus sur la fin dernière, agit uniquement par Dieu, mais bien une fin intramondaine. Cet affermissement est de la plus grande importance car c'est à ce moment là que la fin devient ce qu'elle est toujours pour nous, et qu'elle n'était pas auparavant : la fin visée par un effet, le résultat d'une action de puissance, la fin d'une production : son but. Étonnante histoire que celle du mot *fin*, qu'on voit dans sa première formulation, au moment d'Auguste, signifier la borne, la limite et qui à partir du XV^e siècle signifia, et ce possiblement jusqu'à nous : le but⁴⁰.

Basculement de la représentation de la loi et du pouvoir

Avec la toute-puissance, c'est toute la compréhension de la loi et du pouvoir qui bascule. L'homme n'a plus besoin de la loi comme chemin de salut : la toute-puissance divine, dont les voies sont impénétrables, agit sur ce point. Cela ne dispense pas l'homme de toute loi, car il faut bien formuler une loi ici-bas, une loi des hommes. S'ouvre alors, métaphysiquement, une

⁴⁰ *Le Trésor de la Langue Française* indique sur ce point que le mot but ne trouve son origine dérive ni dans le haut latin, ni dans le bas latin, mais possiblement dans l'ancien normand « butr », i.e. « bûche, billot de bois », pièce de bois ayant probablement à l'origine servi de cible pour le tir à l'arc.

distinction entre un usage politique et civil de la loi (la loi, comme le rappel constant des tâches infinies auxquelles le chrétien est appelé dans le monde) et un usage théologique (la loi comme rappel de l'impuissance humaine à se sauver, la loi comme invitation à se tourner vers l'Évangile). Autrement dit, la convergence entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel avance du même pas que la *distinction* entre l'ordre temporel et l'ordre spirituel. La papauté romaine est contestée dans son fondement apostolique et sacramentel. La proclamation de la parole de Dieu, qui vise à susciter la foi parmi les hommes, est assumée par l'Église, communauté des croyants.

La distinction des ordres suscite un immense appel d'air en faveur du pouvoir qui se constituait depuis l'an mil selon un autre motif de la *fin*. Le pouvoir royal se voit, par évanouissement du pouvoir de l'Église, investi d'une mission nouvelle. Toute la question alors, quant à l'usage civil et politique de la loi, sera de celui de la dé-finition des fins intramondaines. Et l'on voit, dès le conflit qui oppose Luther à l'empire et aux princes territoriaux, le caractère immensément problématique d'une humanité désormais sommée de se mettre d'accord sur les fins⁴¹. Plus Dieu est tout-puissant, plus il est éloigné, et plus il revient aux hommes de formuler la fin en fonction de laquelle ils font usage de leur puissance humaine de production.

Résonance des fins

Ainsi pour la première fois, la *fin* territoriale entre en résonance avec la *fin* théologique. On avait étudié le moment où les puissants mobilisent le schème de la Fin et le reformulent : la limite, la frontière, prend un sens vis-à-vis de la compréhension nouvelle de la puissance en tant que production. La fin

⁴¹ *Somme théologique*, I-II, Q. 91, « Les diverses espèces de lois ». À la question, « existe-t-il une loi humaine », Thomas d'Aquin répond : « La raison humaine ne peut participer de la raison divine selon la plénitude de son autorité, mais à sa manière et selon un mode imparfait. C'est pourquoi, dans le domaine de la raison spéculative, il y a en nous, par une participation naturelle de la sagesse divine, la connaissance de certains principes généraux, mais non la connaissance propre de n'importe quelle vérité qui se trouve dans la sagesse divine ».

non comme borne de la puissance, mais comme espace au sein duquel s'exerce la puissance humaine de produire. La reformulation théologique du schème de la Fin au moment de la Réforme apporte un renfort considérable à l'idée de l'État : c'est dans l'espace géographique clos, fini, qu'est le royaume, que doit se produire la fin de la communauté humaine, dans un ici-bas lui-même désormais représenté comme un monde si éloigné de l'autre monde, qu'il est fini, clos sur lui-même⁴².

La fines, la frontière, et ce qu'il enclot, le territoire, alors, non plus comme dans l'esprit d'Auguste ce qui stérilise la puissance, mais la frontière comme ce qui constitue la limite sur laquelle s'exerce la puissance de production en vue de la fin éthique et politique. La distinction des deux ordres, paradoxalement, signifie convergence du schème chrétien et du schème impérial de la fin, vers l'idée d'une production à l'intérieur de l'espace fini du royaume des fins terrestres du chrétien. C'est depuis cette convergence de la production des fins au sein des *fines* du royaume que gît le levier de l'idée de *souveraineté* : la souveraineté de l'Etat ne peut s'exercer qu'à raison de *la définition* d'un territoire. Ainsi, si le premier chapitre du Livre premier des *Six livres de la République* s'ouvre sur la présentation de « la fin principale de la République bien ordonnée⁴³ », le dernier chapitre du même Livre se referme, tout à fait à la fin du chapitre X, consacré aux « vraies marques de souveraineté », par l'importance donnée à la définition du territoire comme condition de la souveraineté :

⁴² C'est en fonction de cet éloignement, alors, que le souverain se voit crédiblement considéré comme le *lieutenant* de Dieu. Idée qu'on trouve chez la plupart des théoriciens de la souveraineté. Bodin, par exemple, ouvre sans détour le Chapitre X du Livre premier des *Six livres de la République* : « Puisqu'il n'y a rien de plus grand en terre après Dieu, que les Princes souverains, et qu'ils sont établis de lui comme ses lieutenants, pour commander aux autres hommes ». in Jean Bodin, *Les Six livres de la République* (Paris : Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 1986), p. 295.

⁴³ Ibid., Livre premier, chapitre 1 : « Quelle est la fin principale de la République bien ordonnée », p. 27.

« Et quelque don que face le Prince souverain de terre ou seigneurie, toujours les droits Royaux propres à la majesté sont réservés, or qu'ils ne fussent disertement exprimés : ce qui a été jugé pour les apanages de France, par un ancien arrêt de la Cour : et ne peuvent par trait de temps, quel qu'il soit, être prescrit ni usurpé. *Car si le domaine de la République ne peut être acquis par prescription, comment pourrait-on acquérir les droits, et marques de la majesté ?* or il est certain par les édits et ordonnances du domaine qu'il est inaliénable, et qu'il ne se peut acquérir par trait de temps⁴⁴ ».

§ 51. Produire la loi : le problème de la délibération sur la fin

Depuis le début de ce chapitre, nous avons suivi les reformulations de la fin, schème dans lequel avait été situé, dès l'ouverture de la Crise Axiale, la Valeur, la mesure, susceptible de donner une mesure à la puissance de production. Nous sommes parvenus au point où la fin a été reformulée en tant que but, susceptible de donner une mesure à la puissance d'agir des hommes ici-bas. L'État, alors, d'un point de vue métaphysique, a pris le dessus sur l'Église, en tant à la fois qu'instance de définition des fins, et d'instance de production de ces fins. Alors s'ouvre une question nouvelle : qu'en est-il de la loi, du pouvoir, s'il revient aux hommes de situer ici bas leurs fins ? Où trouver l'indice de ces fins ?

La nature, indice de la loi

Cette question, sous cette forme, ne se posait ni dans les premiers temps de la théologie chrétienne, ni dans les premiers temps de la réflexion impériale sur l'*imperium*. La fin, en effet, y était tenue dans les deux comme une borne, une limite de la puissance, plutôt que comme le but de la puissance : la fin de la conquête du monde comme motif de la stabilisation de la puissance ; la fin prochaine des temps comme motif du retrait du monde. Il y a donc, dans la foulée des conséquences du schème de la toute-puissance du divin, une

⁴⁴ Ibid., Livre premier, chapitre 10, p. 341. Souligné par nous.

reconfiguration axiologique. À nouveau, insistons-y, cela n'est pas étonnant, du point de vue axiologique : c'est la Valeur qui permet l'exercice du pouvoir, et lorsque la Valeur en tant que fin est reformulée, alors c'est une autre pratique du pouvoir qui s'ouvre.

Nous avons situé l'explication de ce problème aux alentours de la Réforme. Localisation commode, parce que bien balisée par l'histoire politique. Et cependant, la question germinait précocement, dès le XIII^e siècle. Indicateur sûr, Thomas d'Aquin, qui s'interroge en ces termes, dans la question 90, « L'essence de la loi⁴⁵ » :

« Dans nos actes qui se manifestent extérieurement, il y a lieu de distinguer l'opération elle-même et l'œuvre réalisée, par exemple l'action de construire, et l'édifice ; de même dans les opérations intellectuelles, il y a lieu de distinguer l'action elle-même de la raison qui est la pensée et le raisonnement et d'autre part ce qui est le résultat produit par cette activité. (...) La raison tient de la volonté son pouvoir de mettre en mouvement, comme il a déjà été dit⁴⁶. C'est en effet parce qu'on veut la fin que la raison impose les moyens de la réaliser. Mais la volonté, pour avoir raison de loi quant aux commandements qu'elle porte, doit être en elle-même réglée par une raison. On comprend ainsi que la volonté du prince a force de loi ; sinon sa volonté serait plutôt une iniquité qu'une loi. »

Plus loin, Thomas pose cette nouveauté, qui est que la loi doit être « ordonnée au bien commun comme à fin », et que « le bien général est appelé la fin commune ». La question, donc, est celle de la définition du bien général, de la fin commune.

Comment alors définir cette fin ? Thomas formule sur ce point une réponse promise à une longue postérité. Pour résoudre la difficile question des lois parmi les hommes, Thomas considère qu'on n'a d'autre choix que se fier

⁴⁵ *Somme Théologique*, I-II, Q. 90., solutions de l'a. 1.

⁴⁶ Thomas d'Aquin se réfère ici à ses proposition quant aux actes impérés — c'est-à-dire les actes commandés par la volonté. Voir I-II, Q. 17, « Les actes commandés par la volonté ».

au seul indice laissé par le Dieu producteur : la nature⁴⁷. L'intérêt médiéval et scolastique pour la raison ne peut être compris en dehors de la nécessité nouvelle de formuler des lois parmi les hommes. La raison, cette « loi de la volonté », ne peut dès lors être comprise non par analogie avec la toute-puissance, vis-à-vis de laquelle la puissance de l'homme n'est pas même comparable, mais avec cette « cause supérieure » à l'homme et à laquelle il participe cependant : la nature.

Ce point est décisif, parce qu'il permet de comprendre l'importance et la centralité que s'approprie à prendre la nature dans les formulations légales postérieures à Thomas, et plus encore, à Luther : au fur et à mesure de l'accentuation de la toute-puissance du divin, et par là même, de son éloignement, les hommes ne peuvent plus simplement compter sur « les effets spéciaux du gouvernement divin⁴⁸ ». Ils doivent produire des lois humaines, et c'est sur ce point que la fin chrétienne rencontre la fin impériale en ce que Thomas appelle la « fin commune ».

On retrouve ici le topos classique de la Valeur, que nous avons souvent eu l'occasion de fréquenter : c'est la prédication sur la Valeur (ici la fin commune) qui place les hommes en situation d'écrire la loi. Thomas écrit : « C'est en effet parce qu'on veut la fin que la raison impose les moyens de la réaliser⁴⁹. » Partout, alors, dans l'agir humain, l'homme doit mesurer sa puissance, sa force, à une raison : la loi est ce qui *a raison* de la force.

Le schéma est en place. Et si, pour Thomas, la raison est dans une position ancillaire à l'égard de la foi, s'ouvre la dynamique qui cristallise dans

⁴⁷ Dans les solutions de I-II, Q. 10, « Le mode de l'activité volontaire », Thomas écrit : « L'opposition entre volonté et nature est celle d'une cause avec une autre. Car certaines opérations sont naturelles et d'autres volontaires. Or le mode de causalité propre à la volonté, maîtresse de ses actes, est autre que celui de la nature, laquelle est déterminée à une seule opération. Mais parce que la volonté a son fondement dans une nature, il est nécessaire que le mouvement propre à la nature se trouve participé sous un certain rapport par la volonté, comme ce qui est d'une cause plus élevée est participé par une cause d'ordre inférieur. »

⁴⁸ Cf. *Somme théologique*, I, Q. 104, « Les effets spéciaux du gouvernement divin ».

⁴⁹ *Somme Théologique*, I-II, Q. 90., solutions de l'a. 1.

la définition par Luther de la *distinction*. Or une fois distingués les deux ordres, il faut apprendre à faire usage de la raison. Et nous tombons à nouveau sur cette situation sans alternative : la raison humaine n'a d'autre choix pour se comprendre que d'observer, de comprendre et se fier aux lois établies par Dieu et visible en ce monde : les lois de la nature. Ainsi, le problème nouveau de la définition des fins en ce monde propulse la nature au cœur des préoccupations. C'est dans ce problème — comment définir les fins terrestres — que se situe le point de départ d'enquêtes, sur de multiples plans, sur la nature, de la *théologie naturelle*⁵⁰ qui s'esquisse avec Thomas, à la *philosophie naturelle* et au *droit naturel*. Si la nature devient un enjeu, c'est en fonction de la nécessité pour l'ici-bas de formuler ses lois. Ainsi il devient possible de penser les démarches — si différentes soient-elles au premier abord — d'hommes tels que Galilée ou Machiavel, en fonction de l'extraordinaire appel vers la nature suscité par la mise en demeure de découvrir et d'explicitier la fin commune.

La « valeur », faux-semblant axiologique

Il s'agit ici de comprendre la structure selon laquelle une loi peut se « produire » à partir du moment où la Valeur-Fin est reformulée comme une fin commune. De manière paradoxale, nous choisissons, pour comprendre cette difficulté dans la *législation*, de suivre non pas le chemin de l'histoire de la philosophie politique, et en l'espèce, l'histoire du jusnaturalisme, mais celui de l'histoire de la science moderne. Il faut commencer par comprendre quel est le point de départ de cette démarche.

Nous venons de voir comment, à travers les formulations précoces de Thomas sur la nature, approfondies sans cesse, ensuite, au fur et à mesure de la distinction du naturel et du surnaturel en fonction de l'approfondissement du schème de la toute-puissance du divin, la nature a été investie d'une

⁵⁰ Nous devons cette distinction entre théologie naturelle et théorie surnaturelle à E. Gilson. C'est ici l'occasion de reconnaître notre dette envers l'étude que cet auteur a consacré à Thomas d'Aquin : *Le thomisme : introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* (Paris : Vrin, 1989).

signification nouvelle : indice laissé par Dieu d'un fonctionnement stable, réglé par lui. C'est cet indice du divin qui constitue le point de départ du projet scientifique moderne : enquêtant sur la nature, l'homme peut y situer les lois.

On nous dira : cette démarche n'est pas, en elle-même, différente de la démarche scientifique grecque (et de manière plus générale, de la démarche scientifique lorsque la force est représentée comme pro-duction). Il convient de répondre à cette objection. Commençons donc par comparer la démarche ancienne et la démarche scientifique moderne. Replongeons-nous un instant dans le contexte axiologique de la pro-duction. Pour cela, appuyons-nous sur un exemple de cette pratique scientifique : les mathématiques et la science grecques.

Le terme qui, dans les mathématiques grecques, par son importance, et sa domination sur les autres, se détache, est le terme d' « axiome ». Là où la force est représentée comme une pro-duction, il faut situer ce qui se situe au sommet de la nature : l'axiome, énoncé évident et universel, vérité admise par tous sans discussion. Avec l'axiome — qui trouve sa racine dans le mot grec signifiant valeur⁵¹ — on se situe dans une démarche qui vise à situer dans la nature un point depuis lequel, ensuite, tout est *conduit* : l'axiome, ce qui donne son axe à la nature.

Lorsqu'en effet, on se fait l'idée de la force comme ce qui informe, ce qui pro-duit, toute la question est : *depuis quoi* cette force pro-duit-elle, d'où tire-t-elle son aptitude à informer ? La démarche scientifique consiste alors à situer le point le plus haut, axiome en mathématiques, Acte en méta-physique, celui dont toute force procède. On voit les anciens se concentrer avant toute chose, *et pour commencer*, sur les premiers principes, sur ce par quoi tout est conduit. Dans cette pratique, *nulle expérimentation n'est requise* : on cherche à

⁵¹ Cf. Louis Lavelle, *Traité des valeurs, tome 1*, 2 éd. (Paris : Presses Universitaires de France, 1991). L. Lavelle rappelle dès le début de « la théorie générale des valeurs » que le radical *ax-* dérive du radical du grec ἀξιος « qui vaut », qu'on trouve en français dans les mot axiome (gr. ἀξίωμα), axe etc.

contempler (à *théoriser*) le premier principe, celui depuis lequel tout est conduit, l'Acte dont toute force ensuite, répond. Par-delà même la *phusis*, il y a la métaphysique et son premier moteur immobile. L'idée « d'expérience scientifique » est étrangère à la vision du monde des anciens : pour eux, l'idée que l'homme, selon sa propre initiative, par sa propre force, puisse entreprendre une « expérience naturelle » serait à la fois étonnant, sacrilège, et impossible.

Si à présent, la force est représentée comme une production, comme une force qui plutôt qu' « informer depuis », « transforme à partir de », alors la vision de la nature et des forces qui l'animent a changé. La question posée par la science de la production est : par quoi une chose est-elle conduite ? Il s'agit alors de contempler, et de contempler toujours plus haut, de situer l'axe, l'axiome, duquel tout est produit. Par différence, la question de la science de la production est : comment une chose est-elle transformée ? Comme un effet est-il produit ? Il s'agit alors de déceler non le *télos*, ce par quoi une chose est conduite, mais la *cause*, ce en vertu de quoi une chose est déplacée, altérée : transformée. Cette cause, alors, comment la découvrir, elle qui ne se manifeste à l'homme qu'à travers ses effets ?

On comprend mieux alors le caractère expérimental de la science des modernes : l'homme qui se représente la force comme ce qui transforme vers un effet, n'a pas d'autre choix, vis-à-vis de cette force productrice, que de s'efforcer de la *re-produire*. Cette démarche diverge tout à fait de la démarche des anciens : fondée sur une force qui conduit, ils se concentrent sur ce qui est d'emblée au-dessus des choses ; fondée sur une force qui transforme, qui produit, la science des modernes n'a pas d'autre possibilité que de remonter de ce qu'elle voit — les effets — vers ce qu'elle cherche : les causes.

Il y a donc expérience, et considération des effets, en vue de comprendre la loi de la nature. Il convient alors de *mesurer* ce qui se produit. On peut sur ce point considérer l'exemple de la démarche mathématique moderne. Considérons la *fonction mathématique*, inconnue des grecs. La fonction est une

relation entre deux ensembles, établie de telle manière qu'à chaque élément de l'ensemble de départ est associé un élément de l'ensemble d'arrivée : la fonction autrement dit, est transformation d'un ensemble en un autre ensemble. La géométrie dite analytique est de ce point de vue une démarche totalement divergente de la géométrie euclidienne, qui est axiomatique. Soient donc deux ensembles : la géométrie analytique permet de formuler la fonction, loi mathématique de transformation, à l'aide d'opérations sur les *valeurs* prises par cette fonction dans un système de coordonnées. L'*axiome* des anciens devient l'*axe* neutre des modernes, sur lequel se mesurent les valeurs : mesure d'une grandeur, d'une quantité variable, d'une force.

C'est donc là, dans les mathématiques, que nous rencontrons la première réflexion moderne sur la *valeur*. Et à travers cette présentation de la signification qu'elle a prise dès le XVI^e siècle dans les mathématiques modernes, on entrevoit l'ampleur qui sépare la valeur des modernes (la valeur), de la valeur des anciens (l'axiome) : l'axiome, invariable, et duquel toute force conduit ensuite, contre la valeur, la variable, résultat de la force de transformation. Cette distinction entre axiome et valeurs nous semble significative, car elle permet d'entrer non seulement dans le problème de la science moderne (qui cherche à découvrir les lois de la nature à partir de la mesure des effets), mais plus largement aussi, dans le problème général de la production des lois dans la modernité.

Au fond, cette nécessité d'en passer par les effets, et de les apprécier, est bien dite par Turgot, lorsque, dans le Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain, il s'efforce de comprendre la situation de l'homme face à la nature⁵² :

« Spectateur de l'Univers, ses sens en lui montrant les effets lui
laissent ignorer les causes ; et chercher par l'examen leur cause inconnue,
c'est deviner une énigme, imaginer un ou plusieurs mots, les essayer

⁵² Anne-Robert-Jacques Turgot, *Œuvres*, Biographie et notes par Gustave Schelle. (Paris : F. Alcan, 1913), Tome I, p 219.

successivement jusqu'à ce qu'on en rencontre un qui remplissent toutes les conditions. Le physicien forme des hypothèses, les suit dans leurs conséquences ; il les compare à l'énigme de la nature ; il les essaie, pour ainsi dire sur les faits, comme on vérifie un cachet en l'appliquant sur son empreinte. »

Formulation qui fait écho en tout point à celle de Galilée, deux siècles plus tôt :

« La philosophie est écrite dans cet immense livre qui se tient toujours ouvert devant nos yeux, je veux dire l'univers, mais on ne peut le comprendre si l'on ne s'applique d'abord à en comprendre la langue et à connaître les caractères avec lesquels il est écrit. Il est écrit dans la langue mathématique et ses caractères sont des triangles, des cercles et autres figures géométriques, sans le moyen desquels il est humainement impossible d'en comprendre un mot. Sans eux, c'est une errance dans un labyrinthe obscur.⁵³ »

Et formulation qui s'inscrit, nous semble-t-il, dans la continuité de celles de Thomas, deux siècles plus tôt, qui observe dans la question concernant « *L'essence de la Loi* », combien c'est à partir des effets visés — des fins — que la raison légifère :

« La loi est une règle d'action, une mesure de nos actes, selon laquelle on est sollicité à agir ou au contraire on en est détourné. (...) Or, ce qui règle et mesure les actes humains, c'est la raison, qui est le principe premier des actes humains (...). C'est en effet à la raison qu'il appartient d'ordonner quelque chose en vue d'une fin⁵⁴. »

Dans les trois cas, mais à des degrés divers d'épanouissement, on voit combien la schème de la Fin est présent dans la démarche législative moderne : en science, comme on s'apprête à le voir en droit, on ne peut légiférer qu'en fonction des fins, des effets de la puissance (effets qui sont visés, dans le domaine de la raison pratique, et observés, dans le domaine de la

⁵³ Galileo Galilei, *L'Essayeur*, trad. Christiane Chauviré (Paris : Les Belles lettres, 1979), p. 141.

⁵⁴ *Somme Théologique*, I-II, Q. 90, a. 1, rép.

raison spéculative). Or ces fins, il faut les mesurer : c'est là que la valeur fait son entrée, en mathématiques et en science, et dans les affaires politiques. La valeur est ce qui permet de mesurer les fins, les effets, de la force.

Cela veut dire, dans le cas de la science — que la démarche soit inductive ou déductive n'a au fond sur ce point aucune importance — que *la certitude* de l'homme sur la loi naturelle tient à l'aptitude de *prévoir* les valeurs des phénomènes, une fois que l'effet est produit. La mesure des forces en présence, dite par une valeur, est la seule modalité d'accord des scientifiques sur telle proposition quant aux lois de la nature. La science des modernes, désireuse de découvrir les lois de la nature, n'a d'autre choix que de mesurer les forces en jeu dans cette nature, de donner une valeur à ces forces. Le livre de la nature se présente grand ouvert, et tel que tous ceux qui veulent le lire, le liront tous de la même façon, leur accord pouvant être l'aboutissement de longues discussions, mais qui ont toujours pour *juges* la mesure des effets : les valeurs. C'est la valeur, la mesure des effets résultant des forces ou des fonctions, qui met la science moderne en mesure de produire les lois de la nature, et d'assurer l'accord de tous les hommes autour de ces formulations⁵⁵. Sans les valeurs, les règles découvertes par un homme ne peuvent être universellement reconnues : c'est l'accord sur les valeurs qui garantit la justesse de la loi. Éric Weil écrit à ce sujet :

« Le concept de théorie change de signification avec l'apparition de la nouvelle science. L'intention platonico-aristotélicienne demeure, mais seulement en ce qu'elle a de plus profond, la volonté de déceler le permanent dans le changeant, de réduire le flux des sensations et des

⁵⁵ C'est dans la volonté de produire ces accords sur les lois par le biais de constats de valeurs qu'on peut situer le développement de la correspondance scientifique européenne, des sociétés savantes, et des académies scientifiques modernes. Le rôle de certains individus est à cet égard frappant (Voir par exemple, de Robert Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme* (Paris : Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 1971). D'un certain point de vue, la fondation des académies peut se comprendre comme la volonté de l'État de reprendre la main sur une production qui lui échappait. Sur ce dernier point, voir par exemple Maurice Pierre Crosland, *Science under control : the French Academy of sciences* (Cambridge : Cambridge university press, 1992).

observations immédiates à quelque chose d'immuable qui le sous-tend et le rend ainsi saisissable et compréhensible. La mise en œuvre du projet n'en est pas moins radicalement différente : il ne s'agit plus de découvrir des objets stables, des idées ou des formes, *mais des relations observables et mesurables, c'est-à-dire mathématisables et ainsi objectives, vérifiables par tous ceux qui en veulent prendre la peine*⁵⁶. Pour l'esprit antique, toute intervention dans le cours des événements naturels aurait faussé les données ; pour la science moderne, seule l'intervention de l'expérience méthodique, conçue pour répondre à la question précise que pose le physicien, peut donner les résultats recherchés. Il faut isoler les facteurs, afin qu'on puisse les distinguer, les mesurer, en vérifier les relations ou l'absence de relations, il faut déceler les constantes cachées ; en un mot, il faut surprendre la nature en la soumettant à un examen conduit systématiquement, pour arriver à une série continue (non interrompue par des lacunes) de lois, c'est-à-dire à des fonctions mathématiques cohérentes entre elles et dont la valeur analytico-descriptive peut être éprouvée par l'observation de processus que le physicien provoque et arrange à cette fin⁵⁷. »

L'importance décisive accordée au schème de la Fin, dans sa reformulation médiévale autour de l'idée d'une fin terrestre, pèse lourd sur le projet scientifique moderne, en l'incitant à mesurer les fins, à donner une valeur aux effets, en vue de découvrir les causes et de formuler les lois. Cela fait écho à ce sur quoi nous attirions l'attention au début de ce chapitre, soit l'inaptitude de principe de la fin à donner une mesure à la puissance de production : la Valeur, axiologiquement parlant, est ce qui donne une mesure à

⁵⁶ Souligné par nous.

⁵⁷ Éric Weil, article « Pratique & praxis », *Encyclopædia universalis*. Nous avons déjà proposé qu'une fois que les forces de la nature sont conçues comme production, alors on n'a pas d'autre choix pour étudier cette force, que de les reproduire. Il faut ajouter que cette reproduction implique à son tour, la production d'instruments (notamment, de mesure des valeurs). Si science et technique moderne se répondent toujours, c'est que toute compréhension nouvelle sur les forces de production de la nature est suspendue à la production d'un instrument de mesure, et que toute compréhension nouvelle des forces de production de la nature autorise alors une nouvelle vue sur les instruments techniques : le machinisme répond au mécanisme. Sur ce point voir notamment l'ouvrage de Gerard Turner, *Scientific instruments and experimental philosophy, 1550-1850* (Aldershot : Variorum, 1990), et celui de B. Gille, *Les ingénieurs de la Renaissance* (Paris : Hermann, 1964).

la puissance. La valeur des modernes, telle que nous la voyons naître dans les mathématiques et la physique, ressemble à s'y méprendre à la Valeur axiologique : n'est-elle pas elle aussi, mesure de la puissance ? Indispensable mesure de la puissance, ou pour être plus précis, mesure des effets de la puissance, afin de mettre à jour la loi. Apparemment, le rapport entre valeur, puissance, et pouvoir (c'est-à-dire loi) demeure : il y a la force, et la mesure qu'on en fait, la valeur, qui fait autorité auprès des autres hommes, et dont l'autorité rend possible l'écriture de la loi. Or cela n'est qu'une apparence trompeuse : car alors que l'Acte, ou le Passé Pur, sont *ce à quoi se mesure la puissance* conçue comme pro-duction, ou reproduction, la valeur, pour sa part, est ce qui simplement, mesure la puissance. Le rapport de sujétion est donc inversé : l'Acte comme le Passé Pur se tenaient *oultre* la puissance et la régulaient axiologiquement ; la valeur de la science des modernes, pour sa part, se tient dans un statut de sujétion à l'égard des forces.

Essor et échec du droit naturel

Il se trouve que c'est précisément de la manière dont elle est utilisée en mathématiques, que la valeur se situe à l'égard de la puissance dans le droit naturel moderne. Cette analogie de démarche entre la philosophie naturelle et le droit naturel n'est jamais aussi nette que dans les textes fondateurs. On trouve par exemple dans le *Léviathan*⁵⁸ le même rapport de sujétion de la valeur envers la puissance. Considérons par exemple le chapitre X, où Hobbes met explicitement en perspective la notion de puissance et celle de valeur. Le

⁵⁸ Nous avons utilisé l'édition critique de G.A.J. Rogers et Karl Schuhmann : Thomas Hobbes, *Leviathan*, éd. Karl Schuhmann et Graham Alan John Rogers (Bristol : Thoemmes Continuum, 2003). Outre le premier volume de cette édition, qui contient un appareil critique, nous avons tiré le plus grand profit de la lecture de l'ouvrage d'Yves Charles Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes* (Vrin, 2000), notamment dans le § 3 de l'introduction, « Le double sens du concept de fondation du politique dans la *mathesis* », et surtout dans le chapitre V, « La Méthode : science de la nature et science politique », les paragraphes nommés : « Valeur de vérité et valeur explicative d'une théorie » ; « La puissance de connaître est mesurée par la puissance de faire » ; « Le faire humain, radicalement séparé de Dieu, imite pourtant le faire divin : géométrie et politique » ; enfin, « La politique comme science *a priori* ».

développement sur la valeur intervient juste après le développement sur la puissance. Cet extrait est important car il s'agit d'après nos recherches de la première occurrence du mot « valeur », considérée dans son rapport à la puissance, en philosophie politique moderne.

Hobbes écrit :

« The Power of a Man, (to take it Universally,) is his present means, to obtain some future apparent Good. (...) »

The Value, or Worth of a man, is as of all other things, his Price; that is to say, so much as would be given for the use of his Power: and therefore is not absolute; but a thing dependant on the need and judgement of another. (...) For let a man (as most men do,) rate themselves at the highest Value they can; yet their true Value is no more than it is esteemed by others.⁵⁹ »

Hobbes affirme que la puissance est production : le pouvoir d'un homme tient à ses moyens d'obtenir une certaine fin, un certain bien. Force dans son essence, transformatrice. Qu'en est-il de la valeur ? On voit qu'elle est tenue ici dans le même rapport que dans la science moderne : la valeur est le moyen de mesurer la puissance d'un homme. Loin d'être ce qui régule la puissance, elle en est la manifestation.

Cette imprégnation calculatrice de la démarche législative moderne n'est pas sensible qu'avec Hobbes. Le fait, par ailleurs, est frappant chez un auteur comme Montesquieu, qui indique sans détour sa méthode :

« Je voudrais rechercher, dans tous les gouvernement modérés que nous connaissons, quelle est la distribution des trois pouvoirs, et *calculer*⁶⁰ par là les degrés de liberté dont chacun peut jouir. Mais il ne faut pas toujours tellement épuiser un sujet, qu'on ne laisse à faire au lecteur. Il ne s'agit pas de faire lire, mais de faire penser⁶¹ ».

⁵⁹ Hobbes, *Leviathan*, Vol II, p. 70-71.

⁶⁰ Souligné par nous.

⁶¹ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Livre XI « Des lois qui forment la liberté politique dans son rapport avec la constitution », Chapitre XX, in Montesquieu, *Œuvres complètes*, I (Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1949), p. 374.

C'est encore par ce type de calcul de forces que se conclut, 111 ans plus tard, la démarche du droit naturel, dans le *Contrat Social*⁶² :

« Or comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autre moyen pour se conserver, que de former par agrégation une somme de forces qui l'emportera sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile et de les faire agir de concert. Cette somme de forces ne peut naître que du concours de plusieurs : mais la force et la liberté de chaque homme étant les premiers instruments de sa conservation, comment les engagera-t-il sans se nuire ? »

Puis formulant les termes du pacte, J.-J. Rousseau conclut :

« Chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lesquels on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a ».

C'est en faisant l'accord sur les valeurs des effets visés qu'on légifère, et on plaide la loi auprès des hommes en prouvant ces calculs de forces. La fin ne devient véritablement *commune* que lorsqu'elle explicitée sous la forme de valeurs qui peuvent donner aux hommes quelque *certitude*, et ainsi, faire autorité parmi eux. C'est ensuite depuis cette autorité que la loi sera écrite.

Or cette approche moderne sur la « valeur⁶³ », qu'on trouve à l'œuvre dans la philosophie naturelle, dans le droit naturel, et de manière générale, qui se répand partout où il est question de formuler des lois, constitue un « écran axiologique » : malgré les apparences, la valeur s'y tient dans une position ancillaire à l'égard de la puissance, elle cherche à la mesurer, et le pouvoir qu'elle permet de formuler ne peut alors signifier qu'une augmentation (ou une

⁶² Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes, III* (Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1990), p. 360-361.

⁶³ Ou plus exactement, sur *les* « valeurs » — puisqu'étant mesure de la force, il y a dans le principe plusieurs valeurs (les valeurs sont des variables).

diminution) de la puissance. Le Contrat Social, le Commonwealth, ont ceci de commun, qu'on y « gagne plus de force ».

C'est bien par des mesures de forces qu'on produit la loi, et la loi ne vise qu'à produire un surplus de force.

On le sait, la démarche jusnaturaliste échoue en pratique, notamment dans l'épreuve de la Révolution Française. F. Furet a montré combien, dans ce moment, le « mobile » de Rousseau, supposé mettre en jeu toutes les forces et « les faire agir de concert », la « volonté générale » donc, est *introuvable*. Il écrit :

« Comment penser la souveraineté à partir d'une société d'individus, et comment forger sa représentation ? La penser, passe encore : une volonté générale unique, toute-puissante, inaliénable. Mais pour ce qui est de l'organiser, dans cet Etat-nation ancien, vaste, peuplé... Il faut passer par l'idée d'une délégation de cette souveraineté à travers la représentation des individus, quitte à laisser en théorie le droit à la nation de reprendre à tout moment ses droits, qui ne peuvent être aliénés une fois pour toutes. 1789 a fait apparaître d'un côté l'*homo democraticus* dans sa pureté moderne, libre en tout ce que ne défend pas la loi, égal à n'importe quel autre de ses semblables ; et de l'autre, un nouveau pouvoir souverain constitué à partir de là, formant une volonté générale aussi absolue et autonome que toutes les volontés individuelles dont il procède. De l'atomisation parcellaire des individus dans la société, la Révolution a conjuré le risque en réinventant une souveraineté aussi indivisible et inaliénable que celle de l'ancien roi, mais plus puissante encore, puisqu'elle n'a plus rien — même Dieu — au-dessus d'elle : c'est qu'elle est issue désormais du peuple, ou de la nation (...). Mais une fois « constituée », dans et par l'Assemblée nationale en mai-juin 1789, elle a instauré la représentation : institution capitale, par laquelle la loi n'est pas consentie immédiatement par chaque citoyen comme chez Rousseau, mais médiatement, par des représentants. (...) L'Assemblée constituante a

détruit la société des corps, instauré l'égalité civile dans le vieux royaume. Elle n'en a pas réglé le gouvernement⁶⁴ ».

III. Épuisement de la fin et crise des valeurs

Avant d'entrer dans le dernier développement de cette étude, il est souhaitable de récapituler les résultats atteints dans le présent chapitre. Nous avons vu que c'est au schème de la Fin que, dès le déclenchement de la Crise Axiale à Rome, les hommes ont demandé de résoudre le problème nouveau ouvert par l'émergence de la force en tant que production. La fin est le schème axiologique commun au dispositif impérial romain et au dispositif chrétien. Pourquoi, de manière non coordonnée, les réponses axiologiques de Jésus, Cicéron, Auguste, convergent-elles sur un laps de moins d'un siècle, vers le schème de la Fin ? C'est à partir de l'héritage axiologique de ceux qui furent confrontés à trouver une mesure à la production que nous avons compris la pente en faveur de la fin, qui se présente comme un renversement des termes axiologiques hérités, et permet donc d'en préserver la structure. Et cependant, dès le début de ce chapitre, nous avons insisté sur ce point : si la force est représentée comme une force transformatrice, alors aucune fin, aucun terme, aucune limite n'est assignable au processus de transformation ; ce qui signifie que la fin ne constitue pas une Valeur stable à la force de production. Alors l'histoire des reformulations du concept de la fin devient compréhensible : on a

⁶⁴ François Furet, *La Révolution française* (Paris : Gallimard, 2007), « La révolution, de Turgot à Jules Ferry », p. 327. De manière troublante, F. Furet, dans l'étude qu'il entreprend des difficultés de l'expression de la volonté générale, écrit que « le terrain classique de la tension entre l'abstraction philosophique et les réalités politiques, c'est le redécoupage du territoire national » (p. 314). Où l'on voit que le problème de la *finis* et celui de la fin continuent de dialoguer durablement, malgré leur convergence, après la réforme, dans le problème politique moderne. Par ailleurs, il est intéressant que, lorsque les apories de la volonté générale se révèlent explicitement, c'est vers la mobilisation d'une formulation ancienne du schème de la Fin que les révolutionnaires se tournent : le Salut Public. Les révolutionnaires « élargissent le registre de l'extraordinaire royal pour faire du Salut public un régime suspensif des lois constitutionnelles, tout entier tourné vers la reconstruction d'un pouvoir central fort et obéi sans discussion » (p. 357).

eu l'occasion de vérifier la fragilité des prédictions sur la fin, sommées sous la pression des progrès de la force de production de se reconfigurer en d'autres prédictions sur la fin.

Il y avait au départ deux fins : la fin dans le dispositif impérial, tentative d'arrêter la puissance, et la fin dans le dispositif chrétien, qui libère chaque homme de toute action en ce monde. Nous voyons qu'après l'an mil, la fin territoriale trouve peu à peu à se reformuler : la fin, la frontière, non dans le but d'arrêter la puissance, mais dans le but de définir l'espace au sein duquel s'exerce la puissance de transformation⁶⁵. Ce basculement d'une vision de la frontière à une autre se lit dans le redéploiement des forces de production opéré par les puissants, peu après l'an mil. Les États modernes trouvent dans cette reformulation du schème de la Fin une première source de leur dynamisme. La formulation initiale a épuisé ses ressources.

Parallèlement, on voit qu'en fonction de l'attente lointaine, le schème chrétien de la fin est lui aussi contraint de se reformuler. On peut situer cette reformulation dans l'œuvre théologique d'Augustin. C'est dans cette synthèse que se situe le point de départ de la constitution d'un *pouvoir* spirituel : la conceptualisation de la grâce comme une force divine, infusée par les sacrements de l'Église, place celle-ci dans une situation, pour la première fois, de pouvoir. C'est au moment de la réforme grégorienne que sont tirées les conséquences politiques de la reformulation augustiniennne. Si l'on peut dire, cette reformulation était purement endogène au christianisme : la fin des temps, qui ne vient pas, la rendait possible. Très différente, dans son principe, est la synthèse thomiste, qui procède pour sa part du développement de forces de production qu'aucune mesure, fin, Valeur, n'avait réussi à réguler depuis mille ans. Le redéploiement des forces, de la guerre vers la terre, choix des puissants, change la perception de l'ici-bas : les clercs prennent conscience de ce que

⁶⁵ Cette nouvelle formulation géographique de la fin, comme espace au sein duquel s'exerce la puissance de produire, est sensible à différentes échelles : celle du Royaume, bien sûr, mais aussi, à l'échelle plus réduite, celle de l'*encellulement* (sur cette notion, Cf. Fossier, *Enfance de l'Europe*).

l'homme transforme l'ici-bas, à la manière du divin. Avec Thomas, alors, fait son entrée le schème de la toute-puissance : à mesure que la puissance de l'homme se fait plus évidente, les théologiens n'ont pas d'autre choix que d'exaspérer la puissance du divin. Et ce faisant, ils ouvrent une virtualité, qui est actualisée avec certitude au XVI^e siècle⁶⁶ : la toute-puissance de Dieu interdit de penser à une coopération, par ses œuvres, de l'homme à son salut.

Ainsi, aux alentours du XVI^e siècle, ce monde est devenu un horizon en lui-même ; le Dieu chrétien est sur le point de devenir *le Dieu caché*⁶⁷, ce qui deviendra explicite avec Pascal. Si du point de vue théologique, ce moment correspond à la distinction des deux ordres, d'un point de vue axiologique, il correspond à la *convergence* des deux schèmes de la fin qui jusqu'alors s'étaient maintenus dans une certaine séparation — qui n'excluait pas coopération, ou affrontement. Il y avait le pouvoir temporel, et le pouvoir spirituel, chacun fondé sur une certaine formulation du schème de la Fin. À partir du XVI^e siècle, il n'y a tendanciellement plus qu'un schème de la Fin ; pour la première fois, la fin devient ce qu'elle est restée jusqu'à nous : la fin comme l'effet visé. L'homme, seul dans ce monde-ci, doit écrire les lois, qu'il ne saurait formuler qu'en fonctions des fins. C'est tout ce mouvement qu'on peut appeler, droit naturel : la nature, indice laissé par le divin, et indice alors, pour les hommes, en vue de légiférer.

Une fois encore se révèle la vulnérabilité axiologique du schème de la Fin. Car si Thomas pouvait affirmer que la loi doit être « ordonnée au bien commun comme à une fin », s'il pouvait proposer que « le bien général est appelé la fin commune », il va se révéler, dans la pratique, que cette fin, ayant

⁶⁶ Le XVI^e siècle, en effet, car c'est bien avec la Réforme que la distinction des deux ordres s'affirme. Virtualité, cependant, car il nous semble combien la piste vers la théologie de Luther et des réformateurs est ouverte par Thomas d'Aquin : le schème de la toute-puissance nous semble de ce point de vue être l'articulation majeure de la théologie post-augustinienne.

⁶⁷ Cf. Lucien Goldmann, *Le Dieu caché : étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine* (Paris : Gallimard, Bibliothèque des idées, 1972).

perdu sa validation surnaturelle, doit désormais faire l'objet d'un accord ici-bas, parmi les hommes. Comment alors, produire cet accord ? C'est là que la « valeur », dans son sens moderne, fait son apparition : elle est ce qui, mesurant les forces en présence, initiales, finales, permet de *calculer* les lois. Il faut considérer ensemble le problème des lois tel qu'il se pose dans les mathématiques et les sciences modernes, et le problème des lois, tel qu'il se pose dans les démarches de droit naturel. Théologie naturelle, philosophie naturelle, droit naturel : autant de démarches qui entendent découvrir les lois en utilisant la même méthode. Considérer les fins ; les mesurer : leur donner une valeur ; faire l'accord de tous autour de ces valeurs mesurées ; formuler ensuite, la loi, qui va permettre de causer les fins.

Ainsi, le jusnaturalisme, que ce soit en philosophie naturelle ou en droit naturel, peut se comprendre comme une démarche qui s'appuie sur les fins, sur les effets, et, en faisant la mesure à travers des valeurs, parvient à formuler des lois. Toutes ces démarches législatrices sont en cela analogues parce qu'elles sont soumises aux mêmes contraintes. Aucune législation n'est possible en dehors des valeurs, qui sont la mesure des forces : Hobbes convainc de la justesse du Commonwealth en prouvant que la mesure de la puissance de tous, ce qu'il appelle « The Value » se trouve augmentée si cette puissance est entièrement transférée par contrat au Commonwealth⁶⁸.

Le point crucial, ici, du point de vue axiologique, est le suivant : la définition de la Valeur en tant que fin, aux alentours du premier siècle, débouche dans une reformulation, aux alentours du XV^e siècle, selon laquelle c'est en fonction de l'effet visé, de la fin, que se formule la loi. Ce qui à partir de ce point s'appelle « valeur » est une mesure de la fin, une mesure de l'effet

⁶⁸ Ce transfert de forces vers le Commonwealth est visible, graphiquement, dans le frontispice des premières éditions du *Léviathan*, choisi par Hobbes lui-même et sous-titré, "Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei". Cf. Horst Bredekamp, *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes : le Léviathan, archétype de l'État moderne : illustrations des œuvres et portraits*, trad. Denise Modigliani (Paris : Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2003).

de la force. La « valeur », donc, comme *écran* de la Valeur, au sens que nous avons donné à cette notion depuis le chapitre IV de cette étude.

D'un certain point de vue, on peut croire que la « valeur » joue vis-à-vis de la force comme production, le même rôle que la Valeur en tant qu'Acte dans la société de production, ou que la Valeur en tant que Passé Pur dans la société de la re-production. Ici et là, elle semble ce sur quoi l'homme peut s'appuyer pour situer une autorité, et finalement, écrire la loi, exercer le pouvoir. Et cependant, cette analogie n'est qu'une apparence ; elle dissimule un renversement du signe axiologique de la « valeur » des modernes, quant à son rapport à la puissance. La Valeur, dans la société première et dans la société hiérarchique, est ce qui donne sa mesure à la puissance : ce qui « la mesure », dans un sens désormais presque désuet dans notre langue : ce qui la détermine avec sagesse. Or, dans la société des modernes, la « valeur » est ce qui mesure la puissance : ce qui évalue les forces. La valeur se tient dans un rapport de sujétion à l'égard de la puissance. Et la loi, le pouvoir, alors, formulés en fonction de la « valeur », ne peuvent être que les auxiliaires de la puissance. On comprend mieux, dès lors, cette peur si spécifiquement moderne : la peur quant au pouvoir. C'est que la « valeur », tenue dans un rapport de sujétion à l'égard de la puissance, ne peut mener à l'exercice que d'un pouvoir ancillaire de la puissance. L'idée moderne de « séparation des pouvoirs » ne prend son sens qu'en fonction de ce fait que la loi des modernes est formulée comme ce qui cause la puissance.

En tant que mesure de la puissance, et point d'appui pour l'exercice du pouvoir, la « valeur » fait du pouvoir, axiologiquement, non une puissance mesurée, mais une *puissance qui cherche à augmenter sa mesure* : une croissance. La « valeur » des modernes n'a du point de vue axiologique que l'apparence de la Valeur. Une apparence, certes, mais une apparence fort convaincante, et presque irrésistible, car profondément liée au schème de la Fin qui, sous une formulation ou une autre, forme l'arrière-plan axiologique depuis la fin de la République Romaine.

§ 52. La fin de l'histoire : ultime reformulation du schème de la Fin

À présent, nous avons un commencement de réponse à la question de la signification des « valeurs » dans la modernité. La valeur, dans la modernité, fait son apparition dans le langage de la philosophie naturelle et du droit naturel, en fonction du problème législatif moderne, qui est un problème de législation selon les fins.

Kant entre droit naturel et philosophie de l'histoire

La fin du XVIII^e siècle correspond à ce moment où les hommes ont tout à la fois plus que jamais cru à cette possibilité de « calculer » les lois (Rousseau ; la première partie de la Révolution Française), et le moment où cette possibilité s'est révélée dépasser les possibilités de la raison (Kant ; la seconde partie de la Révolution). Rousseau croit à la possibilité de la volonté générale ; Kant reconnaît sa dette envers Rousseau, et cependant perçoit les limites de la démarche du droit naturel⁶⁹. La raison ne saurait légiférer en matière pratique comme elle légifère en matière théorique. Cette distinction fermement opérée, il est frappant, cependant, de voir combien, quant à la raison pratique, Kant demeure à l'intérieur du schème de la Fin, si bien que sa philosophie pratique donne l'impression rétrospective d'avoir été un considérable effort de reformulation de ce schème. Sa loi morale s'énoncera ainsi : « Agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans tout autre, toujours en même temps comme fin, et jamais simplement comme moyen⁷⁰ ».

⁶⁹ Il est possible de soutenir qu'au fond, Rousseau présentait ces limites : ne voit-il pas déjà dans la France pré-révolutionnaire des êtres devenus incapables de se sentir exister aussi bien individuellement qu'en commun, repliés sur eux-mêmes et pour qui, hors de la comparaison avec autrui, tout peine à faire sens ? Entre cette image de l'homme, et la volonté générale, il y a, en effet, un problème Jean-Jacques Rousseau. Cf. Ernst Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau* (Paris : Hachette, 1987). Sur Kant et Rousseau, considérés ensemble, Cf. Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe : deux essais* (Paris : Belin, 1991).

⁷⁰ Cf. *Fondation de la métaphysique des mœurs in Emmanuel Kant, Métaphysique des mœurs*, trad. Alain Renaut (Paris : Flammarion, 1994), p. 108. Il y a quelque chose

La philosophie de l'histoire réponde à l'échec du droit naturel

Nous voudrions à présent évoquer l'ultime reformulation du schème de la Fin, telle qu'on la voit se manifester au XIX^e siècle dans la philosophie de l'histoire et, aussi, nous nous apprêtons à le soutenir, dans l'économie politique classique. Cependant, il n'est pas possible d'étudier la philosophie de l'histoire pensée comme une certaine formulation du schème de la fin, sans comprendre, et tenter de reconstituer, en premier lieu, comment « l'histoire » a pu devenir un thème philosophique, à la jonction du XVIII^e siècle et du XIX^e siècle. Il faut y insister : avant d'évoquer la philosophie de l'histoire, il faut saisir les circonstances dans lesquelles son projet prend place. Il y a un problème, qui logiquement, précède celui de la philosophie de l'histoire : le problème de l'émergence de l'historicité, c'est-à-dire tout à la fois et indissociablement, l'orientation historique, et la conscience historique. Deux termes qu'il est d'ailleurs souhaitable de penser en comparaison des thèmes dominants qui les précèdent historiquement, ceux de la philosophie et du droit naturels. Que se joue-t-il dans le passage de la Nature, à celui d'Histoire, non pas seulement du point de vue de l'histoire des idées philosophiques, mais d'abord, du point de vue pratique⁷¹ ?

de l'ordre d'un sommet dans la formulation kantienne de la fin. L'impératif kantien est catégorique, et non hypothétique : il correspond à ce qui doit être fait inconditionnellement, et seules des actions dont la maxime sera conforme à ce principe sont morales. Il n'y, autrement dit, aucune considération pour une fin instrumentale. L'impératif catégorique s'impose de lui-même sans autre justification. En somme, la « fin » chez Kant est principalement définie en ce qu'elle n'est pas un moyen. Tour de force, donc, à travers cette formulation, puisque d'une certaine manière, tout en sauvant le schème de la Fin, elle parvient à en désamorcer la faiblesse majeure, c'est-à-dire la chaîne infinie des moyens, caractéristique de la force de production. (Sur ce thème dans la philosophie morale kantienne, reconnaissons enfin notre dette envers Éric Weil, *Problèmes kantien*s (Paris : J. Vrin, 1982).

⁷¹ Une formulation de ce problème est situable dans Kostas Papaioannou, *La Consécration de l'histoire* (Paris : Champ libre, 1996), p. 51 et sq. (« Essai de généalogie de la conscience historique). Nous ne partageons pas la thèse de K. Papaioannou, la manière dont il distingue le problème de la philosophie de l'histoire, du problème de l'émergence de la conscience historique, dans le texte précité ainsi que dans la préface qu'il donne à une édition de la Raison dans l'histoire — G. W. F. Hegel, *La raison dans l'histoire : introduction à la*

Du point de vue de la philosophie, c'est en l'espace d'une décennie qu'émerge, coup sur coup, depuis l'Allemagne, le problème de l'histoire ; cette décennie est la première du XIX^e siècle : en 1800 Schelling publie *Le système de l'idéalisme transcendantal* ; les cours qui forment la matière du *Caractère de l'époque actuelle* ont été professés par Fichte pendant l'hiver 1804-1805 ; *La Phénoménologie de l'Esprit* paraît en 1807⁷². À cette succession soutenue de formulations, on discerne que, dès les premières années du XIX^e siècle, l'histoire est devenu un champ central en philosophie, où plusieurs philosophies cohabitent, et divergent. Si bien que, comme le propose Karl Rosenkranz, « Hegel, une fois arrivé à Iéna, se devait de faire publiquement connaître sa physionomie philosophique⁷³ » :

« Du fait qu'à la philosophie de Kant avait succédé sa modification par Reinhold, à celle-ci la doctrine de la science de Fichte, et à celle-ci l'idéalisme transcendantal de Schelling, et comme Iéna englobait, avec la doctrine de Wolff pour point de départ, toutes ces phases de la philosophie, il n'était que juste que Hegel prît pour objet de son premier écrit (...) la différence des systèmes de Fichte et de Schelling⁷⁴ ».

Si la philosophie se préoccupe de l'histoire à partir des années 1800, en Allemagne, c'est que l'idée d'une orientation historique, et par ailleurs l'idée d'une conscience historique, sont déjà en place. Comment saisir leur émergence ?

philosophie de l'histoire, éd. K. Papaioannou (Paris : Union générale d'éditions, 1965) — a été décisive dans la clarification de notre propre formulation.

⁷² Nous avons travaillé sur les éditions suivantes : Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Le Système de l'idéalisme transcendantal*, trad. Christian Dubois (Louvain : Peeters, 1978) ; Johann Gottlieb Fichte, *Le caractère de l'époque actuelle*, trad. Ives Radrizzani (Paris : J. Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1990) ; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Préface de la Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean-Pierre Lefebvre (Paris : Flammarion, 1999) et *Phénoménologie de l'esprit*, éd. Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière (Paris : Gallimard, 1993).

⁷³ Karl Rosenkranz, *Vie de Hegel* (Paris : Gallimard, 2004), p. 272.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 272-273.

Bien des études ont eu l'occasion d'observer que la représentation, dans la modernité, d'une action et d'une conscience historique — couple que nous nommerons, historicité — peut être située bien avant le XVIII^e siècle⁷⁵. Et pourtant, au-delà des linéaments de l'historicité, il faut réussir à penser la spécificité du basculement qui s'opère de manière évidente au cours du XVIII^e siècle.

Peut-être alors, la manière la plus convaincante, en vue de situer l'émergence de l'historicité, est de la penser en comparaison d'un autre moment, antérieur, et que nous avons proposé de nommer, plus tôt dans ce chapitre, « la révolution industrielle ». Dans la révolution industrielle se joue en effet une première accentuation de l'orientation pratique vers la production, et inséparablement, l'émergence d'une première conscience historique du temps. G. Duby met en avant les témoignages des clercs du XII^e siècle qui observent ici-bas, « le printemps de toutes choses ». L'émergence de l'historicité au XVIII^e n'est ni la continuation, ni la réplique de ce qui se produit six siècles plus tôt ; mais là encore, c'est en fonction d'une forte accentuation de l'orientation vers production — comme manière de penser la puissance humaine — qu'il nous semble possible de penser le problème.

Ici, la prudence est de mise : en effet, si nous avons eu l'occasion de proposer que le basculement d'une certaine prédication symbolique — la production — vers une autre — la production — doit être situé, dans le principe, aux alentours du premier siècles avant J.-C., dans l'histoire romaine, cette proposition ne revient pas à dire que le basculement, quoiqu'il se manifeste brutalement dans les Guerres Civiles romaines, est un *basculement général, immédiat, ou total*. Il s'en faut de beaucoup pour que dès son émergence, la prédication de la puissance selon la production se substitue à la prédication selon la pro-duction. Il s'en faut de beaucoup aussi, pour que l'histoire qui suit

⁷⁵ C'est la thèse de K. Papaioannou. C'est aussi, celle de K. Löwith, défendue dans *Histoire et salut : les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire* (Paris : Gallimard, 2002).

l'émergence de la production soit automatique, qu'elle emprunte des chemins obligés : il y a bel et bien un itinéraire, imprévisible, dans lequel on s'est cependant efforcé de situer certains thèmes. Toute la difficulté tient justement à la reconstitution de cet itinéraire, et pour ce qui nous concerne dans ce paragraphe : la reconstitution de la propagation de la prédication selon la production, et surtout, les changements dans la manière dont on a pensé la production.

Comment, donc, penser cette propagation ? Comment, aussi, penser ce qui apparaît nettement : soit la présence de phases d'accentuation, d'accélération dans la propagation de la pratique de la production, de l'action de transformation ? À ces questions, nous avons eu l'occasion d'apporter un commencement de réponse. La proposition peut se résumer ainsi : face à la nouveauté d'une certaine prédication symbolique — la production — on voit des hommes mobiliser un certain schème axiologique, celui de la Fin, pour réguler la manière nouvelle de représenter la puissance d'agir. On a cherché à comprendre : (1) comment c'est vers le schème de la Fin que convergent les prédications axiologiques, en ce qu'il représente une inversion des termes axiologiques hérités (celui de l'Acte, qui se tient au commencement) ; (2) comment la prédication Chrétienne constitue la première explicitation de la force en tant que production ; (3) comment, enfin, la « Fin » dans son principe n'est pas en mesure de réguler axiologiquement la production, en ce que chaque production une fois opérée, se convertit en moyen en vue d'une autre production.

Ces éléments permettent de comprendre une certaine dynamique : celle de la propagation de l'orientation pratique sur le mode de la production ; chaque formulation du schème de la Fin n'est pas en mesure de borner, de donner un terme, aux forces de production. Si bien que toute période de crise d'une certaine formulation du schème de la fin correspond à un moment où la puissance en tant que production n'est plus régulée, et où, du coup,

l'orientation et la conscience peuvent s'accroître⁷⁶. Voilà une formulation générale d'une tendance, qui ne dispense pas à présent, d'entrer dans les détails de la reconstitution de l'émergence de l'historicité au cours du XVIII^e siècle, et notamment, dans la deuxième partie de ce siècle.

Il faut à présent se tourner vers la formulation du schème de la fin en vigueur au début du XVIII^e siècle : le droit naturel, la philosophie naturelle. Cette formulation jusnaturaliste implique une certaine orientation pratique : une transformation unique, décisive, et définitive. Telle est la philosophie contractualiste : philosophie artificialiste, d'une production soudaine, unique, d'un ordre ensuite, pérenne. C'est ce projet que les hommes du XVIII^e siècle se sont efforcés de mettre en œuvre, dans la pratique. Or cette concrétisation a mené à des résultats bien éloignés de ceux qui avaient été espérés. Cela est particulièrement frappant dans le moment révolutionnaire français, qui est d'un dépassement par les événements⁷⁷ : la transformation unique se révèle problématique, elle se révèle appeler à sa suite d'autres transformations. Il se révèle que les productions définitives désirées ne peuvent se séparer, ni de ce qui a été produit avant⁷⁸, ni des productions qu'elles rendent ensuite possible.

Pour le dire autrement : ce qu'on peut nommer « orientation historique », et « conscience historique », ne sont pas tant l'entrée en scène de l'idée de production — comme on l'a vu chez Thomas, cette idée était là depuis

⁷⁶ Le moment qui suit l'an mil, par exemple, correspond simultanément à une crise d'une certaine formulation sur la fin (la synthèse augustinienne), et à un approfondissement de la production (la révolution industrielle).

⁷⁷ Il faut insister sur l'importance qu'a eue, du point de vue l'historicité, la révolution française en tant que remise en question du droit naturel par l'essai de sa concrétisation : Fichte, par exemple, est à la fois l'auteur des *Considérations sur la révolution française*, et du *Caractère de l'époque actuelle*. Cf. *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la révolution française* (Paris : Payot, 1989) ; *Le caractère de l'époque actuelle*.

⁷⁸ Sur ce point, la lecture de la littérature contre-révolutionnaire est frappante. Notamment, Louis de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux*, éd. Colette Capitan (Paris : Union générale d'éditions, 1965).

longtemps — que *la modification de la représentation de la production*⁷⁹. Les jusnaturalistes imaginaient produire *une fois pour toutes* : tel est le contrat social, renoncement aux conditions précédentes, en vue d'un état ensuite permanent. La tentative de concrétisation de ce projet révèle cependant que, contrairement à toute attente, la rupture avec le passé n'est pas possible (c'est toujours depuis ce qui a été produit, qu'on produit au présent), mais aussi, que toute production au présent fait signe vers une autre production⁸⁰. Il se joue, dans la concrétisation du droit naturel, une modification de l'intelligence de l'action pratique : on découvre que la production est l'état permanent ; il y a substitution de l'idée d'une production une fois pour toutes (philosophie naturelle), par l'idée d'une production « tout le temps ».

La philosophie naturelle visait une action parfaite et unique : unique transformation, unique production : les projets de contrat social, ou de réforme par les physiocrates, sont des projets *uniques*. C'est très différemment, que, postérieurement à la Révolution Française — qui s'amorce avec l'idée d'une transformation unique et définitive — on perçoit les choses. Du point de vue juridique, il suffit de considérer les *Principes de la philosophie du droit*⁸¹ : l'idée n'est plus celle d'une loi, d'un contrat, mais du droit : tout en faisant sien

⁷⁹ Cette modification d'un thème philosophique — la production — est explicite dans *Le Système de l'idéalisme transcendantal*. Le dernier chapitre du système s'achève en effet par « La déduction d'un organe général de la philosophie », et cette déduction concerne justement, « le produit de l'art en général » (§ 1). Le basculement de l'idée de nature à l'idée d'histoire, se lit alors, en fonction de la comparaison du produit de la nature avec celui de l'art : la supériorité du produit de l'art sur le produit de la nature est esquissée chez Schelling ; sept ans plus tard, elle est affirmée par Hegel : « le beau artistique est supérieur au beau naturel, parce qu'il est un produit de l'esprit. (...) La plus mauvaise idée qui traverse l'esprit d'un homme est meilleure et plus élevée que la plus grande production de la nature ». Cf. Schelling, *Le Système de l'idéalisme transcendantal* ; G. W. F. Hegel, *Esthétique (Introduction, Idée du beau)* (Paris : Flammarion, 1998).

⁸⁰ Cette nouvelle intelligence de la production, en d'autres termes, est celle de la *transformation*, qui fait son apparition parallèle dans le discours scientifique, notamment en chimie. Cf. Maurice Daumas, *Lavoisier : théoricien et expérimentateur* (Paris : Presses universitaires de France, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1955).

⁸¹ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, éd. Jean-François Kervégan (Paris : Presses universitaires de France, 2003).

l'héritage des doctrines du droit naturel — ce dont témoigne le second titre du livre : *Droit naturel et science de l'État* — Hegel pense une articulation des différents domaines (juridique, moral, politique, économique) de la philosophie pratique qui rompt avec les présuppositions d'une statique de contrat⁸².

Au total, donc, il nous semble que « l'historicité » (conscience historique, et orientation historique) puisse se penser comme une réponse à la concrétisation des projets de droit naturel : la découverte, à cette occasion, de ce fait qu'on ne produit pas depuis rien, ni vers rien ; l'action pratique de production est donc une *histoire*, plutôt qu'un *tableau*⁸³.

Ce point de départ situé, il est possible de penser le problème philosophique ouvert par l'orientation historique et la conscience historique. C'est en effet, parce que l'historicité — la continuation des actions de transformations, leur appui sur les transformations précédentes — pose un problème, qu'il y a philosophie de l'histoire. Le problème posé peut se formuler ainsi : la poussée des forces productrices de la seconde partie du XVIII^e siècle constitue à la fois la crise d'une certaine problématisation (le droit naturel) et une problématisation selon de nouveaux termes. Si tout est le produit de l'action des hommes, si produire n'est pas créer *ex nihilo*, *ad vitam aeternam*, mais s'appuyer sur ce qui a déjà été produit en vue de produire un effet qui a son tour pourra constituer le sol d'une nouvelle production, *alors il ne saurait être question de formulation de lois que dans la mesure où cette histoire de transformation a atteint sa fin*. C'est donc à nouveau en fonction d'un problème de pouvoir, de loi, qu'est reformulé le concept de fin. La fin, désormais, est la fin de l'histoire : le point auquel l'humanité, réconciliée avec

⁸² Il est frappant, de ce point de vue, que la troisième section (« l'État »), de la troisième partie (« L'éthicité ») des *Principes*, se referme sur « L'histoire du monde », paragraphe faisant suite au « Droit étatique interne » et au « Droit étatique externe ».

⁸³ Les premières pensées du progrès, antérieures à l'historicité à proprement parler, étaient d'ailleurs formulées selon l'image du tableau : Condorcet, *Tableau historique des progrès de l'esprit humain : projets, esquisse, fragments et notes (1772-1794)* (Paris : Institut national d'études démographiques, 2004) ; ou encore le *Tableau philosophique des progrès de l'esprit humain*, de Turgot (1750).

son histoire, est à même, enfin, de produire ses lois. De ce point de vue, le projet de la *Phénoménologie de l'Esprit* est bien, comme on l'a souligné⁸⁴, inséparable des *Principes de la philosophie du droit*. Hegel, considérant que la fin de l'histoire a été atteinte, dispose de ce qui peut donner sa mesure à la puissance, et ainsi, il peut formuler des lois. La démarche législative de la philosophie de l'histoire est en cela bien distincte de celle du droit naturel : l'une est d'essence mathématique (elle calcule, mesure des valeurs) quand l'autre est *logique* (on peut dériver logiquement les lois, depuis l'aboutissement du processus historique⁸⁵). Cette formulation du schème de la Fin — fin de l'histoire — prend le relais sur celui de la « fin commune ». C'est ainsi qu'on peut penser, au XIX^e siècle, le progrès : l'humanité produisant son histoire marche vers la réalisation de son destin historique (il peut être déjà advenu, comme chez Hegel, ou à venir, comme chez Marx).

Au surplus, la modification opérée par l'historicité a aussi une conséquence majeure sur la manière de penser la communauté humaine. En effet, en contexte de droit naturel, où la production est vue comme une opération de transformation unique et définitive, il convient de mobiliser un architecte : du point de vu de l'être-ensemble, la communauté humaine a beau être pensée de manière immanente, c'est le point vue holiste qu'on est contraint d'adopter pour envisager la transformation décisive, par le contrat social : la philosophie naturelle est une philosophie de l'ordonnement. Cet arrière-plan ordonnateur du jusnaturalisme ne peut, en revanche, se maintenir lorsque

⁸⁴ Cf. Éric Weil, *Hegel et la Philosophie du droit*, 1er éd. (Paris : Presses universitaires de France, 1979).

⁸⁵ Et en effet, si dans les premières éditions de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, la logique précède la philosophie de la nature, mais est elle-même précédée par la phénoménologie de l'Esprit, à partir de l'édition de 1817, « la science de la logique » est le premier des trois temps de l'*Encyclopédie*, avant la philosophie de la nature, et la philosophie de l'esprit. Cf. *Encyclopédie des sciences philosophiques. I, La science de la logique*, éd. Bernard Bourgeois (Paris : J. Vrin, 1994) ; *Encyclopédie des sciences philosophiques. II, Philosophie de la nature*, éd. Bernard Bourgeois (Paris : J. Vrin, 2004) ; *Encyclopédie des sciences philosophiques. III, Philosophie de l'esprit*, éd. Bernard Bourgeois (Paris : J. Vrin, 1988).

la vague de propagation de la production contraint à admettre que la production est une histoire qui se continue.

Dans ces conditions l'idée d'un plan qui serait à exécuter n'est plus crédible : ce sont les individus, de manière *décentralisée*, qui produisent, et ce faisant, produisent l'histoire. L'État était le lieu de l'ordonnement, il devient le lieu de la représentation de ce qui constitue le moteur de l'histoire, et qu'on peut appeler à partir de ce point : la société. L'historicité, nouvelle intelligence de la production, emporte donc tout à la fois : une émergence — la société en tant qu'acteur historique — ; une distinction — entre la société et l'État — ; enfin, une inversion — l'État se situait au poste d'ordonnement, la société prend le poste de commandement de l'histoire.

La modification de l'intelligence de la production autorisée par les projets — et les échecs — de mise en œuvre du droit naturel ouvre la voie, non seulement à l'historicité, mais aussi, à l'idée d'individualisme, et de représentation comme modalité de gouvernement des hommes. C'est ainsi que la réponse hégélienne au problème posé par l'historicité — l'idée qu'il n'est possible de formuler de lois que dans la mesure où l'histoire a atteint sa *fin* — ne peut être qu'ambiguë : J.F Kervégan suggère ainsi qu'il y a un « double visage de la philosophie hégélienne⁸⁶ », à la fois philosophie de la fin de l'histoire, mais aussi, à travers le thème de la « société civile » pensée en regard de l'État, l'annonce de l'entrée sur scène des individus, acteurs produisant l'histoire, et de la sortie dans les coulisses, d'un gouvernement qui ne saurait être que l'expression de ces acteurs⁸⁷.

Résilience du schème de la Fin

Avant d'aborder la manière dont le « double visage » — de la philosophie hégélienne mais de manière plus générale, de l'historicité — recèle

⁸⁶ Cf. le texte de présentation « L'institution de la liberté », qui précède le texte principal ; dans l'édition déjà citée de Hegel, *Principes de la philosophie du droit*.

⁸⁷ Sur cet aspect du « double visage » de la philosophie hégélienne, voir aussi Charles Taylor, *Hegel et la société moderne* (Paris : Le Cerf, 1998).

la virtualité de l'épuisement du schème de la Fin, commençons par observer l'extraordinaire *résilience* du schème de la Fin, à l'échelle des deux mille ans d'histoire qui nous séparent de l'ouverture de la Crise Axiale, à Rome. Le schème de la Fin, qui toujours renaît ? On peut ainsi dénombrer, sur la très longue période, depuis les formulations initiales d'Auguste et de Jésus : la synthèse d'Augustin rendue nécessaire par l'attente lointaine ; après la Révolution Industrielle, les reformulations des juristes de Bologne (quant au pouvoir temporel) et des théologiens de la Sorbonne (quant au pouvoir spirituel) ; la synthèse thomiste ; la reformulation jusnaturaliste, autour d'une *fin commune* désormais située ici-bas et depuis laquelle on peut *calculer* les lois ; la critique Kantienne ; la formulation selon la fin de l'histoire, et son ondoisement de nuances autour du thème du Progrès⁸⁸.

Le point commun de toutes ces formulations sur la fin tient à son statut axiologique : en la fin, à chaque fois, est située le *topos* par lequel, croit-on, il est possible de gouverner la puissance. Or aucune de ces formulations ne fut pérenne. Ou plus exactement, au fur et à mesure, la durée de crédibilité des formulations sur la fin a été de plus en plus brève : environ mille ans pour les formulations initiales de Jésus et d'Auguste, environ quatre siècles pour celles développées autour de la synthèse thomiste, environ deux siècles pour celles formulées autour de la démarche du droit naturel, et comme on sait, environ un siècle pour celles formulées en fonction de la fin de l'histoire. Il s'observe une difficulté de plus en plus vive, pour toute formulation axiologique selon les termes de la fin, à résister à l'épanouissement des forces de production ; et il s'observe parallèlement, à l'échelle de deux mille ans, une difficulté majeure à penser le *topos* axiologique adapté à la force comme production, autrement que selon le schème de la Fin. Il faut encore ajouter que le schème de la Fin, loin de susciter une réflexivité sur la force, en favorise la croissance : ce qui se voit

⁸⁸ Il faudrait ajouter : les formulations autour du thème du Progrès *du XIX^e siècle*, car les formulations initiales, imprégnées encore du droit naturel, sont bien distinctes (nous pensons aux formulations de Turgot et de Condorcet).

très nettement dans la formulation, au moment jusnaturaliste, du concept moderne de « valeur ».

Or ce schème de la Fin est entré dans une crise possiblement terminale au cours du XIX^e siècle. Lui, dont nous avons eu l'occasion de suivre l'importance axiologique centrale depuis l'ouverture de la Crise Axiale, s'est épuisé — ou plus exactement, il a épuisé ses ressources axiologiques. Nous nous proposons de reconstituer cette sortie de scène, et ensuite, d'essayer de jeter un regard très synthétique — car à partir de ce point, les questions sont gigantesques — sur ce qui, du point de vue axiologique, caractérise notre temps, qui a la propriété de se situer, du point de vue des représentations, non pas seulement après la fin de l'histoire, mais aussi, et surtout, après la fin du schème de la Fin.

§ 53. *L'économie moderne et la Fin*

Le point de départ de notre propos se trouve dans un domaine dont il a souterrainement été question tout au long de ce chapitre, mais jamais véritablement de manière explicite — sauf sans doute au moment de présenter la Révolution Industrielle, plus tôt dans ce chapitre. Ce domaine est l'économie : il en a toujours été question, dans la mesure où le nouveau modèle de la force qui émerge à Rome, est *la force productive* ; or habituellement, quand nous entendons « forces de production », nous entendons « économie ». Il est clair qu'une grande partie de notre propos a consisté à proposer qu'en fait, la production, si elle est en effet au cœur de l'économie des modernes, la déborde largement, car en fait, *production* est le nom qu'on peut donner à représentation nouvelle de la force, qui émerge il y a deux mille ans, qui succède à la représentation de la force comme production. D'une certaine manière, l'histoire des deux mille dernières années peut se lire comme la montée en puissance de la pratique de la force de production autant que de la conscience de la force en tant que production. Les deux sont inséparables : la force est en effet à la fois idée, donation de sens en réponse à la question du

monde, et aussi, pratique, agir humain. Chaque surcroît de pratique de la force de production accroît la conscience de la production ; chaque surcroît de la conscience de la production favorise un accroissement de la pratique de la production en tant que force humaine.

L'économie, en tout cas, n'a pas le privilège de la production : il s'en faut de beaucoup. C'est toute force, dans la nature, dans l'humain, que l'homme moderne se représente selon l'idée de la production, de la transformation. La question alors se formule ainsi : comment comprendre que c'est préférentiellement en fonction de l'économie que nous comprenons spontanément la production ? Poser cette question, c'est en fait essayer de comprendre la place incontournable acquise par l'économie, dans la modernité, non pas en fonction du rôle qu'elle remplit matériellement, mais du statut axiologique dont elle a été investie.

L'économie comme lieu de prise de conscience de la production

Nous commençons par relater la manière dont la prise de conscience de la production s'est faite en économie. Pour cela, il nous faut considérer d'un seul regard les mille ans qui nous séparent de ce moment et qu'on a appelé, plus tôt, la Révolution Industrielle : ce moment, qui suit l'an mil, et pendant lequel s'opère une considérable reconversion des forces, des profits de la guerre aux conquêtes des paysans. C'est bien toujours la même force qui est mobilisée, force qui opère, force efficace, force qui transforme. Simplement, elle change de terrain d'action et ce faisant, la transformation devient plus apparente. Dans la première croissance de l'Occident se joue donc moins la première croissance — en tant qu'augmentation des forces de production économiques — que la première *généralisation de la conscience* de la production⁸⁹. On peut analyser la révolution industrielle d'une manière

⁸⁹ Croissance, on l'aura compris, étant utilisé ici dans un sens bien plus large que la croissance économique. Croissance est le nom qu'on peut donner à l'approfondissement de la pratique et de la conscience, de la puissance humaine, et des forces du non-humain, comme *production*.

analogue : la croissance des forces de production et la croissance de la conscience de la production s'y présentant dans un rapport authentiquement dialectique.

Ici, il convient de se tourner vers les formulations économiques de Thomas, qui se situant directement dans la foulée de la Révolution Industrielle, constituent les premières formulations modernes sur l'économie. Thomas opère, prudemment mais certainement, une rupture avec les vues économiques formulées selon la production. Dans les réponses de l'article 4 de la question 77 du Second Volume de la Seconde Partie de la *Somme Théologique*, il est question de savoir s'il est « permis, dans le commerce, de vendre une marchandise plus cher qu'on ne l'a achetée ». Thomas propose alors :

« Le négoce, envisagé en lui-même, a quelque chose de honteux, car il ne se rapporte pas, de soi, à une fin honnête et nécessaire. Cependant si le gain, qui est la fin du commerce, n'implique de soi aucun élément honnête ou nécessaire, il n'implique pas non plus quelque chose de mauvais ou de contraire à la vertu. Rien n'empêche donc de l'ordonner à une fin nécessaire, ou même honnête. Dès lors le négoce deviendra licite. C'est ce qui a lieu quand un homme se propose d'employer le gain modéré qu'il demande au négoce, à soutenir sa famille ou à secourir les indigents, ou encore quand il s'adonne au négoce pour l'utilité sociale, afin que sa patrie ne manque pas du nécessaire ».

Il y a dans ce texte une remise en question de « l'artificialité » de la seconde chrématistique. Cette remise en question est opérée par appui sur le schème de la Fin : si le commerce est tendu vers une fin nécessaire, ou utile, le commerce est licite. Rappelons que pour Thomas, la nécessité vise « l'éloignement des maux » et l'utilité « l'acquisition des biens »⁹⁰ : c'est en fonction du souci du bien commun, de la fin générale, que pour la première fois, « des marchandises économiques », pourront, longtemps après, par ellipse, être simplement appelés : *des biens économiques*. Il ne faudra pas

⁹⁰ *Somme Théologique*, I-II, Q. 95.

perdre de vue que cette mystérieuse locution — « bien économique » — trouve dans le schème de la Fin son origine.

Un autre point décisif se trouve tout à fait à la fin de cet important article 4 de la question 77 du Second Volume de la Seconde Partie de la *Somme Théologique*. Répondant à une objection formulée près d'un millénaire plus tôt par St. Jean Chrysostome, pour qui « Celui qui achète une chose pour la revendre telle quelle et sans y rien changer en faisant du bénéfice, c'est l'un des marchands qui furent chassés du temple de Dieu⁹¹ », Thomas d'Aquin explicite la production :

« Le texte de S. Jean Chrysostome doit s'entendre du négoce en tant qu'il met sa fin dernière dans le gain. Cette intention se révèle surtout quand on revend un objet plus cher sans l'avoir transformé. Si en effet le vendeur vend plus cher un objet qu'il a amélioré, il apparaît qu'il reçoit la récompense de son travail. On peut pourtant viser le gain licitement, non comme une fin ultime, mais, nous l'avons dit, en vue d'une autre fin utile ou nécessaire⁹² ».

Il nous semble pouvoir situer dans ce texte la première justification de la production économique et la première explicitation de ce qui ne s'appelle pas encore, *valeur ajoutée*. L'homme est capable, à condition de *transformer* les choses, de *justifier* une augmentation de leur prix. La production économique a fait son entrée dans le domaine des activités licites.

Mais, comme le soulignent les commentateurs de Thomas, cette « production économique » ne concerne dans l'esprit de Thomas que fort peu de choses : la notion de « service », de « prestation de service » — toujours présente à la considération du *salaire*, chez Thomas⁹³ — reste étrangère à cette analyse de la production qui n'est attentive qu'à la seule activité productrice et

⁹¹ *Op. imperf. in Matth.* 38 sur 21, 12 (Référence indiquée par les éditeurs de la traduction aux éditions du Cerf de la *Somme Théologique*).

⁹² *Somme Théologique*, II-II, Q. 77, a. 4, sol. 1.

⁹³ Cf. note de Carlos-J Pinto de Oliveira, dans l'édition Cerf de la *Somme Théologique*, à II-II, Q. 77.

transformatrice exercée sur la « marchandise ». La production économique concerne très peu de choses, et cependant le fait décisif est là ; aussi restrictif que soit le champ d'application de la transformation, le bouleversement est explicite : l'idée d'une *augmentation légitime du prix par l'action de transformation de l'homme* est formulée⁹⁴.

La production économique a fait son entrée comme activité légitime en ce qu'elle transforme les choses et qu'elle vise la fin utile (« l'acquisition des biens⁹⁵ »). À partir de cette formulation initiale, *il devient envisageable de reconsidérer l'histoire de l'analyse économique comme l'inclusion de plus en plus large de l'agir humain au sein de la production* : Thomas considérait avec parcimonie les activités éligibles à la production. Mais les auteurs des siècles suivant ne vont faire qu'élargir le terrain de la production légitime, et ce jusqu'à nous.

Les physiocrates ne classent parmi « la classe productive » que ceux qui sont aux champs. Exclusion de la classe stérile, et de la classe des propriétaires, qui dissimule que neuf dixièmes de la population active se voit alors classée dans la classe productive ! L'économie classique anglaise ajoute à la classe productive, l'industrie. Les formulations de Smith sont approfondies par Malthus et, Ricardo. Vient ensuite Marx, qui considérant non plus seulement le travail, mais la force de travail⁹⁶, élargit encore le champ de la production par rapport aux formulations de la première économie classique : avec Marx, les « rapports de production » constituent l'infrastructure de l'ensemble social. À la fin du XIX^e siècle, l'analyse économique élargit encore considérablement le champ de l'activité productive : désormais, tout ce qui est échangé dans

⁹⁴ Ibid., Carlos-J Pinto de Oliveira suggère que cette initiative n'a pu être prise qu'en fonction de l'attention du théologien à l'essor commercial de son temps.

⁹⁵ Il nous semble souhaitable de placer les vues de Smith sur le caractère *acquisitif* de la nature humaine, en relation avec l'acquisition des biens chez Thomas : acquisition des biens chez Thomas, acquisition des biens économiques chez Smith. La question est : comment la marchandise est-elle devenue, par ellipse, un bien ? Nous formulerons une réponse à cette question dans la suite de ce chapitre.

⁹⁶ Fait notable, pour la première fois, c'est bien en tant que *force* que la production est envisagée, dans l'activité humaine du travail.

l'économie se voit considéré comme une production légitime. Environ cinquante ans plus tard, aux alentours du milieu du XX^e siècle, l'économie statistique, la comptabilité nationale, la macroéconomie agrandissent encore le périmètre de la production économique : désormais, tout ce qui fait l'objet d'une circulation monétaire à l'intérieur d'une zone économique donnée est inclus dans le calcul du *Produit*. Quelle serait l'indignation de Smith (sans imaginer même celle de Thomas d'Aquin), s'ils étaient témoins de ce que de nos jours, non seulement l'activité des médecins, mais aussi des administrations publiques, du secteur financier, sont inclus dans le périmètre de la production ?

Nous voulions ce faisant expliciter une tendance de très long terme, souvent masquée, mais décisive : cette tendance est celle de l'inclusion de plus en plus large des activités humaines au sein de la représentation de « la production ». Processus d'inclusion qui s'amorce avec Thomas, de manière très restrictive, et qui débouche dans notre époque dans un « produit » incluant très largement les activités humaines : la vente d'organes, ou la production d'images pédophiles, sont pour le moment exclues du calcul du PIB, mais il est permis de se demander si les études des lycéens ne sont pas sur le point de l'être. Cette tendance à l'inclusion de toute chose sous le signe de la production, loin d'être mystérieuse, est liée, fondamentalement, à la généralisation progressive de la pratique et de la conscience d'un nouveau modèle de la force, la production, depuis son émergence dans l'histoire de la République Romaine. Il faut se figurer que nous arrivons ces jours-ci à un point où même ce qui avait jusque là considéré comme des *déchets*, comme des rebuts, comme des rejets, est supposé pouvoir faire l'objet d'une production ; idée tout à fait étonnante à première vue, mais parfaitement conforme à la tendance pluriséculaire : on peut, par la transformation, ajouter de la « valeur » à tout ; il y a bien une valorisation des déchets.

Le problème économique de la valeur situé dans le problème axiologique général

Il était nécessaire de commencer par situer ce premier mouvement, celui de l'élargissement toujours plus vaste de la sphère de la production économique légitime. Cela ouvre à présent la possibilité de se confronter au deuxième problème, plus crucial, celui des rapports, en économie, entre le schème de Fin, et la production. Ce qui est frappant en effet, dès la formulation thomiste, est de voir combien la production n'est valorisée que dans la mesure où elle vise une *fin utile* (ce que Thomas appelle, « l'acquisition de biens »). Dans l'esprit de Thomas, ces « biens » se rapportent à la fin commune, et il ne fait pas de doute pour lui que cette fin saurait être formulée. Or, ce qui n'était pas un problème pour Thomas s'en révéla un. Le problème de la détermination du juste prix est en effet pris dans le problème plus large de la législation moderne, qui se déclare aux alentours du XVI^e siècle quand toutes les conséquences ont été tirées du schème de la toute-puissance du divin : plus aucune fin surnaturelle, qui mettrait tous les hommes d'accord, n'est alors situable, et il faut légiférer autrement. Alors, la seule manière de légiférer est de mesurer les effets, de calculer les valeurs, pour « mettre tout le monde d'accord ».

C'est exactement dans cet esprit jusnaturaliste qu'œuvrent les physiocrates. Quesnay est un homme qui désire fonder un gouvernement dicté par la nature ; c'est la signification même du mot physiocratie. Mais pour cela, il doit convaincre les autres hommes, il sait qu'il doit obtenir leur assentiment — ne fût-ce que celui du Roi. C'est alors que de manière tout à fait analogique aux mathématiques, le mot *valeur* fait son entrée dans le langage de l'économie⁹⁷. Le mot valeur est dans le *Tableau économique* utilisé dans un sens très précis, très circonscrit. Ce sur quoi Quesnay veut susciter l'accord, est une certaine fin, une certaine législation pour le Royaume, qui correspond aux

⁹⁷ Nous nous conformons à la vue des économistes eux-mêmes, qui situent le point de départ des démarches de l'économie politique, à la physiocratie. Sur ce point voir par exemple, Schumpeter, *Histoire de l'analyse économique. I. L'âge des fondateurs*.

avances annuelles qu'il est souhaitable de mettre à la disposition de la classe productive. C'est pour prouver la justesse de son dispositif de gouvernement qu'il entreprend de *mesurer le produit net du royaume*. Et puisque la production passe de la classe productive, à la classe stérile et à celle des propriétaires, il convient de mesurer la production en numéraire : la valeur, on le voit, est cette *mesure* qui permet de faire l'accord des uns et des autres sur le produit net de la nation et ultimement sur les recommandations législatives naturelles. C'est depuis ses formulations sur la manière dont la *valeur de la production* circule que Quesnay entreprend de formuler les termes d'une législation naturelle, favorisant les arrangements entre les différentes classes, dans le but de rendre optimal le *produit net* du Royaume.

Dans la physiocratie, la valeur joue un rôle analogue à celui qu'elle joue dans la philosophie naturelle et dans le droit naturel : la valeur est la mesure de la production, de la fin économique visée, mesure à partir de laquelle on peut faire l'accord sur la loi. Or l'ambition physiocrate se heurte, comme les autres démarches de législation naturelle, sur le mur des faits. Si le droit naturel s'échoue dans l'épreuve de la Révolution, le « gouvernement naturel » physiocrate sombre auparavant ; il faut à cet égard considérer avec attention l'épisode que la postérité retient sous le nom de « Guerre des Farines », au printemps 1775. C'est dans ce moment que vient se détruire la plus ambitieuse démarche inspirée par la physiocratie, la libéralisation par Turgot du commerce des grains, un an auparavant. La France, terre d'élection des dernières formulations de législation naturelle, et principal foyer, aussi, de son entrée en crise⁹⁸.

On le voit, le schème de la Fin, en économie, se reformule au même rythme qu'au niveau plus global. L'échec des démarches du droit naturel (au sein desquelles il convient de situer la physiocratie) débouche dans la

⁹⁸ F. Furet choisit d'ailleurs d'écrire l'histoire de la Révolution Française en la faisant commencer à Turgot. Cf. François Furet, *La Révolution : de Turgot à Jules Ferry, 1770-1880* (Paris : Hachette, 1988).

reformulation du schème de la Fin : la fin de l'histoire. Il est alors possible de comprendre l'unité d'inspiration de l'économie classique, de Smith jusqu'à Marx. *La fin a changé, et donc, c'est autrement qu'il convient de la mesurer : la théorie de la valeur économique change.* La reformulation du schème de la Fin implique une reformulation de la manière dont on mesure la fin : la valeur. La réflexion sur la valeur en économie classique, ne se désolidarise à aucun moment de la réflexion sur la fin de l'histoire⁹⁹, et les démarches économiques classiques situent en effet, si l'on y regarde bien, une fin à cette histoire qui les concerne spécialement : l'histoire économique. La fin de l'histoire, dans l'économie classique, de Ricardo à Mill, s'appelle l' « état stationnaire », point d'aboutissement du processus de transformation économique, à partir duquel ensuite, l'économie est stabilisée¹⁰⁰. Les démarches théoriques de l'école classique sont commandées depuis une « fin de l'histoire économique ». C'est en fonction du surplomb de cette fin de l'histoire économique qu'on peut comprendre la formulation par l'économie classique d'une nouvelle « théorie de la valeur », théorie sur les fondements, sur les causes de la valeur, sans laquelle il est impossible de situer aucune fin à l'histoire économique. C'est la fin, là encore, qui appelle et commande la valeur : la considération d'un terme au processus économique n'est pas concevable en dehors de *la mesure des forces qui agissent l'histoire économique et qui permettent de viser cette fin.* Pour viser la fin, il faut se faire une idée des forces qui y mènent : telle est la théorie de la valeur travail chez les classiques — et plus encore de la force de travail, chez Marx. Ici, il se voit que le problème de l'économie classique est au fond un problème tout à fait parallèle à celui de Hegel, dont la fin de l'histoire ne devient pensable que dans la mesure où est située la force — la

⁹⁹ On trouve une étude approfondie de l'importance de l'histoire, et notamment de l'histoire stadiale, pour les économistes classiques, dans Meek, *Social science and the ignoble savage*.

¹⁰⁰ Sur ce point, voir l'étude très approfondie de Lutfalla, *L'état stationnaire*, notamment le chapitre VIII, « L'État stationnaire des premiers classiques » ; le chapitre IX, « Théorie classique de l'État stationnaire ». Voir aussi, sur la notion de fin chez Smith, Christian Marouby, *L'économie de la nature : essai sur Adam Smith et l'anthropologie de la croissance* (Paris : Éditions du Seuil, 2004).

Raison — qui produit l’histoire. En économie, cette question se formule : quelle est la dynamique qui mène l’économie vers son état stationnaire ? Ainsi, contrairement aux physiocrates qui pouvaient situer la force, la production dans la nature, les classiques, imprégnés par la représentation d’une histoire produite par les hommes, ne peuvent situer la force, la puissance, que dans l’action de l’homme : ce qui s’appellera travail (et dans la formulation de Marx, bien distincte, force de travail).

Le développement qui précède permet possiblement de comprendre, alors, cette rencontre qui semble à première vue si improbable : la rencontre de l’économie classique anglaise avec la philosophie allemande de l’histoire en la personne de Marx. La rencontre était en fait possible, car économie classique et philosophie de l’histoire, quelles que soient leurs terres d’élection, sont deux démarches parallèles, en ce qu’elles reposent sur la même formulation du schème de la Fin. On comprend alors pourquoi Marx s’appuie sur l’une et l’autre, bouleversant la valeur travail, en valeur force de travail. Alors, si l’on y songe, d’un point de vue axiologique, l’explicitation de la « valeur » moderne a eu lieu : la valeur est une force. Marx constitue, de ce point de vue, une articulation notable : avec cette explicitation de la valeur égale à la force, s’amorce la crise terminale du schème de la Fin. Il n’y a qu’un pas de « la théorie de la *valeur* comme *force* de production », à « la *volonté* de puissance comme inversion de toutes les *valeurs* ».

§ 54. *Épuisement de la Fin et volonté de croissance*

Crise des valeurs et nihilisme

On pourrait essayer de retracer précisément comment le mot « valeur » a fait son entrée en philosophie¹⁰¹. Et cependant, avec la convergence en Marx de la philosophie de l’histoire et de l’économie classique, on comprend

¹⁰¹ Un ouvrage de T. Ribot contient une esquisse d’un tel effort. Cf. Théodule Ribot, *La logique des sentiments* (Paris : Félix Alcan, 1905).

pourquoi cette entrée en philosophie des « valeurs » était programmée. La « valeur », née dans la *philosophie naturelle* du début de la modernité (les mathématiques), fait son retour dans la *philosophie de l'histoire* de la seconde partie du XIX^e siècle, en fonction d'une certaine formulation du schème de la Fin : la fin de l'histoire. À ce point, il faut se tourner vers l'auteur à qui on doit l'entrée la plus tonitruante des valeurs dans la réflexion philosophique moderne. Dans son *Traité des valeurs*, Louis Lavelle, observe que « c'est Nietzsche qui a donné au problème des valeurs toute son acuité et même on pourrait dire que c'est lui qui l'a posé, si c'est poser un problème que d'ébranler une certitude qui jusque-là n'était pas contestée. Avant Nietzsche en effet, les philosophes discouraient sur le fondement des valeurs plutôt que sur leur nature même. Mais c'est à l'échelle des valeurs telle qu'elle était admise universellement que Nietzsche s'est attaqué¹⁰² ».

Les « valeurs » ne font leur retour en philosophie qu'au moment où les ressources axiologiques du schème de la Fin sont épuisées.

Nietzsche affirme : « L'homme moderne ne croit plus à aucune valeur¹⁰³ ». Mais la question est : que signifie au juste valeur pour Nietzsche ? Sur ce point, il nous semble qu'il n'est pas impossible de mettre à profit la réflexion qui précède, sur la signification des « valeurs » dans la modernité, pour comprendre dans quel sens Nietzsche parle lui-même, de « valeurs ». Nietzsche est en effet celui qui a opéré une critique radicale du schème de la Fin : pour lui, aucune finalité n'est assignable à ce monde, en perpétuel devenir. Nietzsche est au fond celui qui prend acte, deux mille ans après ses premières formulations, de l'*épuisement* du schème de la Fin. Et c'est en

¹⁰² Lavelle, *Traité des valeurs*, tome 1, p. 95.

¹⁰³ Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, t. XIII, éd. Giorgio Colli et Mazzino Montinari (Paris : Gallimard, 1992), p. 250.

fonction de la dissipation des « maîtres de la fin », des « doctrinaires du but de la vie¹⁰⁴ », que se manifeste la crise des valeurs :

« — Que s'est-t-il passé au juste ? Le sentiment de l'absence de valeur s'est fait jour lorsqu'on a compris que le caractère de l'existence dans son ensemble ne saurait être interprété ni par le concept de « fin » ni par le concept d'« unité », ni par le concept de « vérité ». On n'aboutit à rien ni n'atteint rien, de la sorte ; il manque dans la pluralité de l'événement ce qui le dépasse et qui l'englobe (...). Bref : les catégories « fin », « unité », « être » par lesquelles nous avons glissé une valeur au monde, voici que nous les en retirons, et désormais le monde paraît sans valeur...¹⁰⁵»

Le *moment* Nietzsche est ainsi d'une importance décisive car il enregistre une crise non pas, comme à de nombreuses reprises depuis l'avènement de la production en tant que force, d'une certaine formulation de la « fin », mais de manière plus radicale, c'est *le schème même de la Fin qui est désormais incroyable*. Or, comme la fin avait occupé le topos axiologique depuis l'ouverture de la Crise Axiale, Nietzsche peut écrire que « ce monde paraît sans valeur ». C'est en fonction de l'évanouissement du schème de la Fin — tout est pris dans le devenir, il n'y a pas de fin de l'histoire au programme — que Nietzsche décrète la crise des valeurs.

Tels sont les termes de la situation de la fin du XIX^e siècle. Au fond, la généralisation de l'usage philosophique et sociologique des « valeurs » est le signe que la modernité découvre le problème axiologique. Si on parlait si peu de valeurs auparavant, c'est que le problème apparaît à cette époque, au premier plan. La Crise Axiale avait commencé deux mille ans auparavant, mais depuis lors, le schème de la Fin avait trouvé à être mobilisé comme topos axiologique, sous une forme ou une autre. Avec la crise de la fin se révèle donc, pour la première fois, la Crise Axiale qui avait été peu ou prou contenue

¹⁰⁴ C'est sur cette dissipation que s'ouvre *Aurore*, § 2. Cf. *Oeuvres philosophiques complètes*. 4, *Aurore*.

¹⁰⁵ Nietzsche, *Fragments posthumes*, t. XIII, p. 244.

depuis la République Romaine. Alors, en l'absence de tout topos axiologique, la puissance — la force — se trouve moins que jamais mesurée, gouvernée.

Crise des valeurs et marginalisme

Ici, à nouveau, il faut faire l'effort de considérer d'un seul regard ce qui se joue en philosophie, et en économie : exactement comme nous venons de le faire pour penser ensemble l'économie classique anglaise et la philosophie de l'histoire allemande. Qui alors, dialogue avec Nietzsche, et propose une version consonante de la crise des valeurs ? Il faut considérer la démarche intellectuelle contemporaine de celle de Nietzsche : le marginalisme, ou, comme il est habituel de le dire, « la révolution marginaliste ». Qu'y a-t-il donc de « révolutionnaire » dans le marginalisme ? Pour le comprendre, considérons « la théorie de la valeur » proposée par ce courant.

Étudiant la formation des prix, les marginalistes estiment que ces prix sont directement fondés sur l'utilité que les agents retirent de la consommation de la dernière unité du bien (*la valeur utilité marginale*) : les goûts ou préférences de chaque individu sont représentés par une fonction permettant à ce dernier de classer des ensembles de « biens » selon l'utilité qu'ils lui procurent. L'individu détermine alors sa demande pour chaque bien en maximisant son utilité. C'est ensuite la *confrontation* de la demande globale avec l'offre globale qui permet l'établissement du prix. La révolution marginaliste tient donc au fait que l'analyse de la valeur d'un bien se réduit à celle de sa forme phénoménale, c'est-à-dire de son prix effectif observable dans l'échange. L'économiste cherche à établir les lois de variations des prix : c'est la théorie de l'équilibre. Le prix effectif observable dans l'échange se substitue à la valeur, et plus aucune considération n'est attachée au devenir du processus économique (la Fin s'éclipse des préoccupations de l'analyse économique). Walras, dans un opuscule intitulé, *Considérations sur la mesure de la valeur*, écrit sans détour :

« Un écrivain très distingué, M. de Sismondi, commence sa théorie du numéraire en disant que les métaux précieux sont le signe, le gage et la mesure des valeurs¹⁰⁶. De ces trois propositions, la première est fausse. (...) La seconde maxime est exclusive, et c'est en cela qu'elle pêche complètement. (...) Quant à la troisième proposition, qui fait des métaux précieux la mesure naturelle de toutes les valeurs, ou qui nous les présente comme formant un terme de comparaison qui doit servir à l'appréciation de la richesse sociale, elle me paraît vraie, et je suis tout disposé à la soutenir ; car il s'en faut de beaucoup qu'elle ait été assez solidement établie, ni par M. de Sismondi, ni par aucun autre écrivain ; et c'est pour cela sans doute qu'elle se trouve contestée par des auteurs du plus grand mérite. Je serai obligé de montrer comment et pourquoi la plupart des économistes se sont trompés à ce sujet, et jusqu'à quel point ils ont dû se faire illusion pour contester un fait qui tombe naturellement sous le sens, et dont nous sommes journellement et continuellement les témoins¹⁰⁷ ».

Le prix donc, non plus comme signe, non plus comme gage, mais comme *mesure de la valeur*.

Schumpeter, dans son *Histoire de l'analyse économique*, intitule le chapitre dédié à la révolution marginaliste : « La révolution de la théorie de la valeur et de la répartition ». Et place sur le mot valeur un appel de note, où l'on peut lire, à propos de la théorie de la valeur :

« Au lieu d'employer cette expression traditionnelle, j'aurais pu parler aussi bien de "rapports d'échange" ou de "prix relatifs". Pour la plupart des objectifs de la théorie de cette période, ces trois termes signifient la même chose¹⁰⁸ ».

¹⁰⁶ Walras fait ici allusion à l'ouvrage de Jean Charles Léonard Simonde de Sismondi, *Nouveaux principes d'économie politique, ou De la richesse dans ses rapports avec la population* (Genève : Ed. Jeheber, 1953).

¹⁰⁷ Léon Walras et Auguste Walras, *Œuvres économiques complètes*, éd. Centre Auguste et Léon Walras (Paris : Economica, 1990), t. I, p. 336-337.

¹⁰⁸ Joseph Schumpeter, *Histoire de l'analyse économique. III : L'âge de la science* (Gallimard, 1983), p. 220.

Étonnante observation de J. Schumpeter, qui ne dissimule pas qu'avec le marginalisme, s'éclipse la valeur en économie. La « révolution » dans la théorie de la valeur, alors, se révèle simple à formuler : elle constitue dans les faits un renoncement à toute théorie de la valeur, et sa substitution par une théorie des prix. La dissipation de la « valeur » économique ne fera que se confirmer au moment de la maturité de l'école marginaliste. A. Marshall, titulaire de la chaire d'économie politique de Cambridge de 1885 à 1908 et auteur du manuel économique dominant pendant la période, ouvre ses *Principes* par un chapitre consacré à la substance de l'économie, dont le sommaire analytique résume bien la teneur :

« Economics is mainly concerned with incentives to action and resistances to action, the quantity of which can be roughly measured by money. The measurement refers to others forces : the qualities of the motives, whether noble or ignoble, are from their very nature incapable of measurement ».

Le prix, comme seule mesure des forces à l'œuvre dans l'économie. La dissipation de la fin est alors explicite :

« In the absence of any short term in common use to represent all desirable things, or things that satisfy human wants, we may use the term Goods for that purpose¹⁰⁹ ».

La production n'était légitime pour Thomas que si elle avait pour fin « l'acquisition des biens ». Sept siècles plus tard, face à l'impossibilité de définir cette fin, le résultat de toute production économique est appelé : Biens. Enfin :

« The definite and exact money measurement of the steadiest motives in business life has enabled economics far to outrun every other branch of the study of man. Just as the chemist's fine balance has made chemistry more exact than most other physical sciences ; so this economist's balance, rough and imperfect as it is, has made economics more exact than any other branch of social science. But of course

¹⁰⁹ Alfred Marshall, *Principles of economics* (London : Macmillan, 1907), p. 54.

economics cannot be compared with the exact physical sciences : for it deals with the ever changing and subtle forces of human nature ».

« An opening is made for the methods and the tests of science as soon as the force of a person's motive — not the motives themselves — can be approximately measured by the sum of money, which he will just give up in order to secure a desired satisfaction¹¹⁰ »

Ainsi donc, de manière contemporaine à Nietzsche, en économie politique, se déclare aussi, à pas de loup, qu' « il n'y a plus aucune valeur¹¹¹ ». On parlera désormais de valeurs au pluriel, pour indiquer, à la manière de Nietzsche et de Marshall, que chacun obéit à ses propres motifs, à ses propres désirs, sans qu'il soit possible d'en rien conclure.

La théorie économique, à partir de ce renoncement à la fin, se concentre sur les prix, et en quelques décennies, toutes les propositions sur la valeur / utilité marginale sont *éliminées*¹¹², et c'est sur les prix que l'attention se concentre. L'économie se constitue alors selon une base axiomatique, et se détache de toutes considérations sur les fins, dans une démarche qui devient tout à fait explicite dans les années 20. En 1932, Lionel Robbins suggère sa définition classique de l'économie, qui confirme l'éloignement de toute réflexion sur toute valeur, et toute fin au singulier : il revient à chacun de

¹¹⁰ Ibid., p. 14-15.

¹¹¹ Signalons que cette synchronie entre l'économie et la philosophie a été perçue par S. Mallarmé. Dans *La musique et les lettres*, il écrit ainsi : « Tout se résume dans l'esthétique et l'économie politique ». (Stéphane Mallarmé, *La Musique et les lettres* (Paris : Perrin, 1895), notes complémentaires). Voir aussi l'étude de Roger Bellet, *Stéphane Mallarmé : l'encre et le ciel* (Seyssel : Champ Vallon, Champ poétique, 1987), notamment le chapitre III, « Ésthétique et économie politique », p. 45 et sq.

¹¹² Nous empruntons cette idée d'élimination à l'article « Utility » du très respecté *New Palgrave Dictionary of Economics*, qui se conclut ainsi : « In the 1930s most economists became increasingly uncomfortable with the idea of measurement and interpersonal or intergroup comparisons of utility. In 1934, in a famous article entitled 'A Reconsideration of the Theory of Value', Hicks and Allen used the technique of indifference curves originated by Edgeworth and developed by Walras's successor at Lausanne, Vilfredo Pareto, in presenting a theory of consumer behaviour involving only ordinal comparisons of satisfaction. A few years later a further step towards *eliminating what were now considered dubious psychological assumptions* from that theory was taken by treating consumer behaviour solely on the basis of revealed preference. »

décider pour son compte, la science économique pour sa part se concentre sur la croissance des moyens^{113 114}.

Volonté de puissance, volonté de croissance

La participation de plus en plus générale à la production a fragilisé une donnée qu'on croyait, à tort, permanente : l'unité de vues, quant aux fins, à l'intérieur de la société. La crise des valeurs est l'autre nom de la crise du schème de la Fin. On peut situer à la fin du XIX^e siècle le moment où s'affermirait cette conscience.

Il faut prendre la mesure de l'ébranlement que représente l'épuisement du schème de la Fin. Jusqu'alors, en effet, il avait tenu bon — même si d'un point de vue axiologique, il était condamné. Il apparaît que, non seulement les hommes n'ont pas tous les mêmes fins, mais encore, que chaque production engagée a pour effet de transformer la fin qui était visée en un moyen désormais à disposition : il n'y a pas, autrement dit, de fin à la fin. La fin révèle

¹¹³ Cf. Lionel Robbins, *An essay on the nature and significance of economic science* (London : MacMillan, 1932), où l'on trouve la définition classique : « Economics is a science which studies human behaviour as a relationship between ends and scarce means which have alternative uses ».

¹¹⁴ Keynes bouclera l'opération d'élimination de la notion de valeur en économie, et de concentration sur les prix, si bien que l'étude de la monnaie occupe toute la première partie de *La théorie générale*. C'est de la compréhension de la monnaie que procède l'intérêt et finalement, l'emploi. Dans sa préface à l'édition française, Keynes écrit : « Nous avons donné à notre théorie le nom de "théorie générale". Par là nous avons voulu marquer que nous avons principalement en vue le fonctionnement du système économique pris dans son ensemble, que nous envisagions les revenus globaux, les profits globaux, la production globale, l'emploi global, l'investissement global et l'épargne globale bien plus que les revenus, les profits, la production, l'emploi, l'investissement et l'épargne, d'industries, d'entreprises ou d'individus considérés isolément. » Cette aptitude à faire une saisie globale de l'économie repose en fait sur l'usage des prix comme opérateur d'agrégation des forces économiques. La macroéconomie moderne est d'un point de vue épistémologique dans la continuité directe de l'élimination marginaliste de la valeur. Citation extraite de J. M. Keynes, *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie* (Payot, 1942). Sur la maturation de la pensée macroéconomique chez Keynes, on a bénéficié de la consultation du second tome de la biographie de référence : Robert Skidelsky, *J.M. Keynes, The economist as saviour, 1920-1937* (New York : Allen Lane, 1994).

son aporie fondamentale : il n'y a pas de fin à la puissance de production, celle-ci toujours fait signe vers sa propre continuation.

Alors, le dialogue entre la force et la Valeur, que nous avons suivi depuis l'ouverture de la Crise Axiale à Rome, est rompu, et plus rien ne vient donner une mesure à la puissance. Il ne reste plus que la puissance, et pour seule volonté, celle de faire croître cette puissance. Les hommes, alors, ont un rendez-vous avec la force. Et nous savons que ce rendez-vous a eu lieu au XX^e siècle, dans lequel on peut distinguer deux épreuves de force.

L'une se situe dans la « guerre de trente ans » du XX^e siècle, et on objectera difficilement qu'elle a donné lieu à un déchaînement de forces sans plus aucune mesure. Les religions séculières, autour de l'hypostase de la classe, ou de la nation, témoignent de la détresse d'un monde sans plus rien pour donner une mesure à sa puissance de produire, et qui est tenté de mobiliser à la hâte de nouveaux schèmes en remplacement de celui de la Fin. Des schèmes, qui cependant, se révèlent de tragiques faux-semblants, et contribuent à exaspérer encore la puissance¹¹⁵.

¹¹⁵ À propos de ces *hypostases* que furent la classe, la nation — mais aussi, dans notre temps, ce qu'on appelle couramment les valeurs et qui sont toujours représentées sous la forme d'objets en tant qu'on a des valeurs — on doit rappeler la mise en garde précoce, formulée avant même la première guerre mondiale par E. Husserl : les actes de valorisation ne sont pas dirigés sur des valeurs en tant qu'objets, mais en tant que *topos*. Cf. *Deuxième partie des leçons concernant des problèmes fondamentaux de l'éthique* (1908-1909), § 12, « Le problème du rapport entre les actes objectivants et les actes d'évaluation », p. 429 sq. in Husserl, *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*. Dans le cadre de son projet axiologique, Husserl affirme dans ces leçons : « La valeur n'est pas de l'étant ; la valeur est quelque chose de relatif à l'être ou au non-être, mais [elle] relève d'une autre dimension. » Il ajoute alors, relevant le danger qui consisterait à considérer la valeur comme un objet : « C'est là à coup sûr, une façon de parler fâcheuse, car nous parlons à présent de valeurs, et annonçant déjà, ce disant, que les valeurs sont des objets. À cela, il faudrait répliquer : les valeurs sont quelque chose d'objectivable, mais les valeurs en tant qu'objets sont les objets de certains actes objectivants, objets qui se constituent dans ces objectivations s'édifiant sur la base d'actes évaluatifs, mais ne se constituent pas dans les actes évaluatifs eux-mêmes. Les actes évaluatifs en tant qu'actes d'un genre propre se « dirigent » sur quelque chose, mais non sur des objets ». La Valeur est un *topos*, et on perçoit alors le danger qu'il y a toujours à hypostasier ce *topos* en un *objet*.

Mais, c'est sur la seconde épreuve de force que nous voudrions dire, pour finir, quelques mots. Car, de manière paradoxale, il nous semble que la « volonté de croissance » économique, caractéristique de l'histoire de la seconde partie du XX^e siècle, et qui succède à la « volonté de puissance » de la première partie, procède au fond des mêmes prémisses axiologiques. Les religions séculières, d'un point de vue axiologique, sont une tentative de situer le topos de la Valeur dans la classe, ou dans la nation. La Volonté de Croissance, pour sa part, est *un renoncement* à situer un quelconque topos axiologique : une volonté qui n'est plus tendue que vers la croissance des forces de production.

Aron, dans ses *Dix-huit leçons sur la société industrielle* professées à la Sorbonne dans l'année 1955-56, écrit, à propos des sociétés industrielles, que « l'augmentation de la richesse [y] est devenue non seulement un fait constant, mais une exigence des masses et des gouvernements. (...) Les sociétés soviétiques et les sociétés capitalistes ne sont que deux espèces d'un même genre ou deux modalités du même type social, la société industrielle progressive ¹¹⁶ ». Qu'entendre par société industrielle progressive ? Aron mobilise une formule de Marx : « Accumulez, accumulez, c'est la loi et les prophètes ¹¹⁷. » Il observe alors : « Marx lançait cette formule pour caractériser la société capitaliste. Nous savons par l'expérience historique actuelle que l'accumulation du capital ne caractérise pas seulement les sociétés capitalistes,

¹¹⁶ Raymond Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle* (Paris : Gallimard, 1962), p. 49 et p. 51. Dans une leçon postérieure, Aron observe les conséquences, en terme de centralité de l'économie dans les sociétés modernes, de la mesure qu'elle autorise : « Il y a donc un problème positif de la notion de progrès : comment peut-on mettre en perspective les différentes étapes de l'histoire, ou encore, quelles sortes de relations peut-on et doit-on établir entre les différents moments d'un devenir ? (...) Y a-t-il des activités humaines pour lesquelles la détermination de la supériorité des sociétés actuelles sur les sociétés passées soit immédiatement donnée ? (...) Au point de départ, une première idée s'impose, simple et fondamentale : certaines activités humaines ont un caractère tel que l'on ne peut pas ne pas reconnaître une supériorité du présent sur le passé et de l'avenir sur le présent. Ce sont les activités dont les produits s'accumulent ou dont les résultats ont un caractère quantitatif », Ibid., p. 77.

¹¹⁷ K. Marx, *Le Capital*, Livre I, chap. XXIV.

mais toutes les sociétés industrielles. Staline sans doute aurait pu appliquer à sa propre société la formule de Marx ». Après la fin de l'histoire : la croissance *in infinitum*.

La croissance, du point de vue de notre situation dans l'histoire, est déjà cela : la confirmation de l'évanouissement, à l'échelle des cent cinquante dernières années, de l'ultime formulation du schème de la Fin. Tel est notre présence dans l'histoire : engagés dans une croissance infinie, sans terme, sans terminus. La croissance résume en cela la conscience historique de notre temps.

Mais la Volonté de Croissance signifie encore autre chose : elle signifie le renoncement à toute réflexivité sur la puissance. Tout se passe comme si après les effroyables hypostases axiologiques du début du XXe siècle (la Classe, la Nation), nous avons purement et simplement renoncé à toute intelligence de la force. Plus aucun topos ne gouverne la force, et si, dans un premier temps, c'est sous la forme de deux guerres mondiales que cette force a trouvé à déboucher, on a assisté, dans un second temps, à un redéploiement de ces forces vers l'économie. Un redéploiement qui n'est pas sans analogie avec la reconversion de forces qui avait eu lieu mille ans plus tôt au moment de la Révolution Industrielle. Mais après mille ans de progrès de la force de production, l'échelle a changé : les forces ont grandi et le redéploiement a eu lieu non pas à l'échelle de l'ouest de l'Europe, mais à l'échelle du monde¹¹⁸.

¹¹⁸ À la fin de sa vie, Nietzsche avait envisagé cette possibilité d'investissement de la puissance dans l'économie. Il écrit, en 1888 : « Une fois que nous aurons en main cette gestion totale de l'économie de la terre, qui interviendra inévitablement, alors l'humanité pourra trouver son meilleur sens en tant que machinerie au service de cette économie : comme un énorme engrenage de roues de plus en plus fines, de plus en plus subtilement « adaptées » ; comme un devenir superflu de plus en plus croissant de tous les éléments qui dominent et commandent ; comme une totalité de forces énormes dont les facteurs isolés représentent des forces et des valeurs minimales. (...) On voit que ce que je combats, c'est l'optimisme économique : comme si, avec les frais croissants de tous, devait nécessairement croître aussi le profit de tous. Le contraire me semble être notre cas : les frais de tous se soldent par un déficit total (...) ». Nietzsche, *Fragments posthumes*, t. XIII, p. 116-117.

Telle est l'actualité axiologique de notre monde, où plus rien ne vient mesurer la puissance, aucune valeur ne permet plus ni la reconnaissance d'une autorité, ni l'exercice d'un pouvoir. C'est une période dangereuse qui a commencé à la fin du XIX^e siècle, avec l'évanouissement de la croyance en toute formulation sur la fin. Une période violente, aussi, car fonctionnant sur le monde d'un accroissement de forces, sans rien pour leur donner une mesure. Et si cette croissance des forces — qui déborde largement l'économie — trouve dans l'économie une zone privilégiée, c'est qu'elle est le lieu, comme on l'a vu, de la prise de conscience préférentielle de la production, depuis Thomas : la *valeur ajoutée* mesure chaque année la croissance des forces de production — telle est la définition économétrique du P.I.B. : total des valeurs ajoutées par la production économique. La puissance humaine de produire l'histoire se révèle mesurable, année après année, à l'échelle d'un pays, à l'échelle même du monde entier.

Alors on comprend comment le pouvoir politique en est venu à positionner la Croissance au centre de des préoccupations : la dissipation de toute fin ne laisse tendanciellement sur la scène que la force¹¹⁹, et pour seul « vouloir » que la Volonté de Croissance de ces forces. Mais le pouvoir peut-il être appelé de ce nom quand il est voué à la force, au lieu d'être le gouvernement de la force ? Aussi, dans les catégories de la Valeur, de la puissance, de l'autorité et du pouvoir, peut-on proposer que le trait le plus caractéristique du moment actuel est ce qu'on peut nommer : *la séparation du*

¹¹⁹ Il faut insister sur le fait que c'est bien *tendanciellement* que la puissance se retrouve seule en scène. L'épuisement du schème de la Fin, en effet, n'est pas suivi immédiatement du dépérissement des institutions façonnées en relation à ce schème. Ces institutions, bâties sur plusieurs siècles, sont dotées d'une certaine persistance historique, après la dissipation du schème en fonction duquel elles sont nées. Au premier rang de ces institutions persistantes, l'État, qui trouve au XX^e siècle l'occasion d'un essor considérable, mais moins en tant qu'exercice d'un pouvoir, qu'en tant que puissance publique (ou, ce qui revient au même contre-puissance). Selon la thèse classique de Polanyi, c'est bien en fonction des effets suscités par les *forces du marché autorégulateur* que s'amorce « la grande transformation » de l'État au XX^e siècle. Cf. Polanyi, *La grande transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*.

pouvoir. Nous sommes séparés du pouvoir quand nous avons renoncé à situer un topos axiologique, qui pourrait donner une réflexivité à la puissance de produire. Notre seul volonté, Volonté de Croissance, est d'un point de vue axiologique, absence de volonté.

Le moment actuel de la dialectique de la force et de la Valeur est à la fois particulièrement dangereux, puisque la puissance ne dialogue véritablement qu'avec-elle même, hors de toute mesure ; mais est aussi, sous un autre angle, un moment axiologique décisif : celui dans lequel, en l'absence de l'écran axiologique qu'a représenté la Fin pendant deux mille ans, se révèle le monologue de la puissance. Nous sommes la génération capable de considérer la Crise Axiale avec une lucidité fermée auparavant. Reste à nous mettre, instruits des *hypostases*¹²⁰ axiologiques du XX^e siècle, à la recherche d'un *topos* axiologique — ce topos de la Valeur — qui saura donner une mesure à notre puissance de produire. C'est à ce prix que l'humanité — puisqu'elle est bien solidairement prise dans la Crise Axiale — se trouvera en mesure d'exercer un pouvoir sur l'histoire qu'elle produit.

¹²⁰ Cf. *supra*, note 100.

Conclusion

I. Le problème de la « constitution du monde »	384
§ 55. Le « sens fort » et l'affirmation symbolique	387
§ 56. Le topos de la valeur et la référence axiologique	393
§ 57. Dialectique de la puissance et de la Valeur	395
II. La seconde Crise Axiale	398
§ 58. Mondialité de la Crise Axiale	399
§ 59. La volonté de croissance	401
§ 60. Crise Axiale et crise de la conscience du temps	405
III. Enjeux et perspectives de recherches futures	411
§ 61. Essor et crise de la « valeur » économique en tant que théorie générale de la valeur	411
§ 62. Axes de la recherche ultérieure	421

Pour en arriver maintenant à la délimitation définitive de notre propos, résumons-nous. Notre recherche s'était ouverte sur le constat que, contrairement aux hommes du début du siècle dernier, nous ne pouvons plus croire que la croissance de la production de valeur économique touchera un jour son terme dans un état final d'abondance. Du point de vue de la sphère économique, il se révèle alors que la caractéristique de la modernité n'est pas son orientation vers l'abondance, mais vers la production de valeur *in infinitum* ; ce qu'on peut nommer : « volonté de croissance ». Si jusqu'aux années 1940, on croit à la perspective d'un point d'abondance, nous sommes pour notre part orphelins de cette croyance. Un siècle environ après J.M. Keynes et E. Husserl, il apparaît que le rapport général que les individus et les sociétés contemporaines entretiennent à l'égard des valeurs — et pas seulement, à l'égard de la valeur économique — est un rapport placé sous le signe de la production. En toutes choses, l'individu contemporain aspire à *produire* ses valeurs.

Depuis les années 1940, il n'est pas que le regard que nous portons sur les sociétés contemporaines qui a changé. Le XX^e siècle a aussi été le siècle de l'ethnologie, et de la découverte de l'existence de sociétés humaines — les sociétés dites premières — entretenant un tout autre rapport que le nôtre à l'égard des valeurs : les hommes de ces sociétés visent essentiellement à *reproduire* les valeurs léguées par leurs ancêtres. Pour eux, produire leurs valeurs n'est pas même imaginable : en économie, comme en politique, il s'agit moins de produire de manière autonome les valeurs, que de les reproduire.

Ces enseignements sur certaines sociétés humaines — sociétés industrielles d'un côté, sociétés premières de l'autre — ont autorisé la reconsidération de certaines propositions formulées par E. Husserl dans les premières années du XX^e siècle, quant à une théorie générale des valeurs.

Nous avons engagé une recherche dont l'objet était de comprendre s'il était possible de formuler les termes d'une axiologie, en mobilisant l'appareil

conceptuel husserlien, à la lumière des leçons de l'ethnologie et de la sociologie du XX^e siècle. C'était en somme, faire dialoguer E. Husserl, C. Lévi-Strauss, et R. Aron. L'enjeu de la recherche était de décider si le projet d'une axiologie — une réflexion générale sur le concept de valeur — finalement abandonné par Husserl, jamais publié de son vivant, et en tout état de cause liquidé par Heidegger, pouvait, quatre-vingt ans plus tard, être reconsidéré.

Au point de départ de « l'itinéraire de la valeur » dont on a engagé la reconstitution, il y avait deux concepts initialement formulés par E. Husserl. Le premier est « l'acte de valorisation ». La préoccupation phénoménologique, qui inclut centralement une préoccupation pour la question du temps, amena Husserl à voir dans la valeur non pas simplement un « contenu », mais, un contenu se situant au terme d'un acte de valorisation situé dans le temps : avant la valeur, il y a un acte entrepris par l'homme qui *valorise*. L'enjeu alors, est de comprendre ce qui se joue exactement dans cet acte de valorisation. Comprendre comment est entreprise la prédication axiologique, et comprendre aussi, si dans une société donnée, il existe un « mode de valorisation » dominant, qui forme le sol universel de tous les actes de valorisation.

En somme, il s'agissait de lever une difficulté : dans notre temps, il est question partout de valeurs, et les contenus de valeurs — économiques, éthiques, politiques etc. — présentent une telle diversité qu'il semble impossible d'entreprendre sur la base de ces contenus, une réflexion générale sur la notion de valeur. Cette difficulté peut être levée en concentrant l'attention non plus sur les contenus, mais sur ce qui les précède, et ce dont ils procèdent : les actes de valorisation. Les apports de C. Lévi-Strauss et de R. Aron ouvraient la possibilité de penser que « production », et « reproduction », pouvaient prétendre au statut de « modes de valorisation », respectivement dans la société moderne (où l'on produit), et dans la société première (où l'on reproduit) ; cette possibilité n'avait pas été jusqu'ici envisagée. À partir de ces prémisses, on a cherché à reconstituer l'itinéraire de la Valeur, sur la très

longue période de l'histoire humaine, avec deux questions principales : est-il possible de situer, dans les sociétés humaines, des modes dominants de valorisation ? Si oui, comment comprendre le passage d'un mode dominant de valorisation à un autre ? Nous avons proposé une reconstitution de cet itinéraire de la Valeur, des sociétés premières jusqu'aux sociétés contemporaines.

Il est souhaitable à ce point de suspendre la recherche et d'en présenter les résultats principaux, et certains enjeux. On peut regrouper ces éléments selon deux axes. Le premier axe est philosophique : la recherche s'est en effet confrontée à la question de la distinction husserlienne entre deux plans de la raison humaine, le plan de la raison théorique et la raison axiologique. Et cependant, alors qu'E. Husserl proposait d'entreprendre l'étude de l'axiologie par analogie avec la phénoménologie, il nous est apparu que le rapport entre la dimension de la raison théorique et de la raison axiologique était non pas *analogique*, mais *dialectique*. Les prédications symboliques du sujet se situent en dialogue avec ses prédications axiologiques, si bien qu'il semble impossible de comprendre l'une en dehors des liens qu'elle entretient avec l'autre. Nous nous efforcerons ici de donner une vue synoptique des résultats obtenus sur ce plan philosophique : il s'agit de présenter deux dialectiques — l'une intime, l'autre historique — entre l'affirmation symbolique et la référence axiologique, qui correspondent dans notre vocabulaire aux deux plans de la puissance d'agir et de la Valeur.

Le second axe selon lequel nous présentons les résultats est historique : il concerne spécifiquement ce qu'on a nommé, dans le chapitre IV de l'étude, la seconde Crise Axiale ; moment où émerge à Rome une prédication symbolique nouvelle, qui emporte au plus fort sens du terme, un basculement dans la vision du monde. Nouvelle vision du monde qui s'amorce et qui cependant est dénuée de prédication axiologique (de « lieu de la Valeur »). Crise Axiale il y a, dans la mesure où, en l'absence de prédication axiologique stable, l'un des plans, le plan de la puissance, se trouve sans aucun *topos* axiologique pour lui donner sa

mesure. Nous récapitulerons brièvement les principales scissions de cette crise ; enfin nous essaierons, en situant certains des enjeux de l'actualité de la Crise Axiale, dans notre temps, de situer l'axe de la recherche appelée par celle qu'on suspend à présent.

I. Le problème de la « constitution du monde »

Le point de départ de l'enquête a été situé dans les sociétés dites premières. Ce choix était imposé par la prudence : puisque le projet d'ensemble visait à entreprendre une réflexion générale sur la valeur, il fallait à tout prix éviter de partir avec une pré-conceptualisation de la valeur. On pourrait dire, méthodologiquement, qu'il convenait de se conformer au souci Wébérien de neutralité axiologique, à ceci près que cette expression concerne dans l'œuvre de Weber le contenu des valeurs, alors qu'elle concerne pour nous, les actes de valorisation. Neutralisation axiologique donc, en ce sens qu'il s'agissait moins de s'imposer une neutralité à l'égard de tel ou tel contenu de valeurs, que, par l'organisation de la recherche, de neutraliser toute entente préalable de l'acte humain de valorisation.

Dans les trois premiers chapitres de l'étude on a successivement étudié les sociétés premières (chapitre I), les sociétés hiérarchiques dans leur généralité (chapitre II), enfin, Athènes, Jérusalem, et Rome comme trois actualisations de sociétés hiérarchiques (chapitre III). Le principal résultat de ces trois chapitres tient à la problématisation de certains thèmes : mode de valorisation, action de valorisation, mais aussi, et peut-être surtout, le triptyque de la puissance, de l'autorité, et du pouvoir. Il est en effet apparu qu'il n'est possible de comprendre en lui-même aucun de ces concepts : c'est en regard des uns et des autres qu'il faut les réfléchir. Avant d'explicitier les rapports entre ces concepts, signalons que l'étude entreprise dans les trois premiers chapitres — en l'absence même des propositions générales sur la Valeur qui

furent formulées au chapitre IV — a permis de se confronter à certains problèmes classiques et d’y proposer des éléments nouveaux de compréhension : notamment en ce qui concerne la pratique du pouvoir dans les sociétés premières ; l’émergence du monothéisme dans la société juive ; la manière dont le *logos* constitue dans le monde grec une réponse à un problème axiologique ; enfin, le problème posé par l’aptitude exceptionnelle de Rome à la conquête et à l’intégration d’un empire. Dans le cadre de cette conclusion, il n’est pas nécessaire de restituer les résultats de ces confrontations à des problèmes classiques ; bornons-nous à signaler l’existence de ces propositions.

Le point décisif de ces recherches préliminaires fut, en multipliant les dépaysements, de faire apparaître, au-delà des différentes configurations qu’elles empruntent, l’existence permanente, dans les sociétés humaines, d’une tripartition entre puissance, autorité, et pouvoir. Au départ, il y a le problème de l’exercice par les hommes de leur puissance d’agir. Il y a un problème de la puissance, car toutes les sociétés ne font pas sur la puissance la même prédication. Dans tous les cas, et quelle que soit la prédication sur la puissance, on observe, parallèlement, le souci de faire en sorte que la puissance ne soit pas exercée sans *mesure*. Tel est le problème de la légitimité : il n’y a exercice légitime de la puissance que si cette puissance se recommande d’un certain lieu, dans lequel il nous a semblé possible de situer le lieu de la Valeur. Cet exercice régulé de la puissance, où un homme se recommandant de la Valeur, se faire reconnaître des hommes, est ce qui autorise cet homme, le légitime ; ce qui le place en situation d’autorité. Ensuite, dans le troisième moment, c’est fort de cette autorité que cet homme peut exercer le pouvoir, écrire la loi : le pouvoir n’est jamais un pouvoir personnel, il est un exercice où le petit nombre, ayant fait la preuve par son usage mesuré de la puissance de sa proximité au lieu de la Valeur, s’efforce de transposer la Valeur en lois, pour le plus grand nombre des hommes.

Cette tripartition entre puissance, autorité et pouvoir — qui est aussi, et peut-être surtout, une narration — est situable dans les sociétés premières,

comme dans les sociétés qu'après L. Dumont on a nommé, les sociétés hiérarchiques. Il faut insister sur le fait qu'on ne peut comprendre le vocabulaire de la puissance, de l'autorité et du pouvoir, uniquement sous un angle politique. Le terme de puissance ne fait pas signe uniquement vers la puissance au sens politique, mais vers la puissance au sens pratique : dès qu'il est question pour l'homme d'agir en ce monde, de faire usage de sa force, on retrouve les deux temps suivants, temps de l'autorité, et temps du pouvoir. La tripartition entre puissance, autorité et pouvoir, semble donc recouvrir un vaste horizon.

Plus tard, l'étude des sociétés romaine, grecque, et juive, a confirmé l'importance des problèmes de puissance. Ces problèmes sont très différents d'une société à l'autre. Mais dans les trois cas, c'est depuis un certain usage de la puissance que les sociétés aménagent la reconnaissance de l'autorité, et l'exercice du pouvoir : la puissance est le premier panneau du triptyque. Tout, en somme, semble partir de la puissance. Si bien qu'à l'issue de ces trois chapitres préparatoires, il a semblé possible, au début du chapitre IV, de proposer une reconsidération des concepts axiologiques husserliens. Cette reconsidération débouche dans une différenciation : s'il est possible de penser le parallélisme entre la raison phénoménologique et la raison axiologique, il convient selon nous de situer les deux plans non dans un rapport d'analogie de l'une — la raison axiologique — à l'autre — la raison phénoménologique —, mais dans un rapport authentiquement dialectique. C'est à cause de ce rapport dialectique que notre projet initial s'est trouvé altéré : au départ, il n'était pour nous question de penser que le plan axiologique (« l'itinéraire de valeur ») ; cependant, chemin faisant, il est apparu qu'il est inenvisageable de circonscrire une axiologie sans par ailleurs faire une proposition de portée phénoménologique. Il a semblé souhaitable de ne pas exclure la question de la puissance, de la question de la valeur.

§ 55. Le « *sens fort* » et l'affirmation symbolique

Il faut insister sur le fait que la mise en lumière phénoménologique n'a pas été entreprise sans prudence, mais à l'issue de recherches tendant à convaincre que certains philosophes — et non des moindres, puisqu'il s'agit notamment d'Aristote, de Spinoza, de Nietzsche — avaient situé un lien intime, en l'homme, entre le plan de la puissance d'agir, de la force de faire, et le plan moral, éthique, le plan du régulateur, et de la valeur. De fait, dans les sociétés qui avaient été étudiées, il semblait que pour l'homme, la question pratique est première : « au commencement il y a l'action ».

C'est depuis ces thèmes qu'il a fallu revisiter une question classique, celle de la « constitution du monde ». Il est apparu que la confrontation de l'homme à la question du monde est avant tout une confrontation pratique. Première question du sujet : quelle signification donner à sa puissance d'agir. Quelle signification donner à sa force de faire. La première prédication sur le monde, alors, est une prédication sur la force, sur la puissance. Le premier sens du monde est un *sens fort*. C'est de cette donation de sens primordiale, cette prédication sur la force, que procèdent ensuite toutes les prédictions symboliques. La vision du monde est commandée dans son arrière-plan par une certaine prédication sur ce qu'est la puissance.

Or, cette donation de sens primordiale est susceptible de recevoir plusieurs réponses. Si le premier sens est toujours un sens fort, il y a plusieurs manières de penser la force. La reconstitution de l'itinéraire de la Valeur a permis de situer, à l'échelle de l'histoire humaine, trois manières de répondre à la question du monde : la force comme reproduction, la force comme production, et enfin, la force comme production. Ces trois notions — reproduction (reformation, reconduction), production (information, conduction), production (transformation) — ont une grande importance : c'est depuis elles en effet, depuis les visions du monde qu'elles commandent, qu'on peut penser au plus profond la distinction entre des sociétés premières, hiérarchiques, et modernes.

Ainsi, sur la question classique en phénoménologie de la « constitution du monde », notre proposition philosophique diverge de celle formulée par E. Husserl. Selon lui, l'intentionnalité théorétique est première ; selon nous, l'intentionnalité théorétique masque la présence d'une intentionnalité pratique primordiale : c'est sous la forme d'une interrogation sur l'intentionnalité, sur la manière d'exercer sa puissance pratique, que s'ouvre à lui la question du monde. La possibilité d'une intentionnalité primordialement pratique a été envisagée par Husserl¹. Et cependant, c'est à Heidegger qu'on doit le basculement d'une intentionnalité théorétique à une intentionnalité primordialement pratique ; si bien que dans ce moment conclusif, la façon la plus nette d'explicitier notre propre proposition est de la présenter en regard des positions prises par Husserl et Heidegger sur le rôle que joue l'activité humaine dans la constitution du monde.

On sait que pour Husserl, « constitution » est un autre terme pour désigner l'intentionnalité du *cogito*. L'*ego* se rapporte au monde d'une manière théorétique. Pour Heidegger en revanche, la constitution désigne l'être-au-monde en tant que mode spécifique au *Dasein* d'être dans le monde. Dans *Être et Temps*, Heidegger dégage les manières par lesquelles le *Dasein* peut se rapporter au monde, et à cette occasion, rompt avec Husserl : selon lui il y a *Dasein* et non *ego*, car le *Dasein* fait l'expérience des objets comme étant « là-devant » (*Vorhandenheit*). Selon lui, les différentes manières pratiques d'être en rapport avec le monde sont plus fondamentales que les modes théorétiques : nous faisons originairement l'expérience des choses dans le monde comme étant « à-portée-de-la-main » (*Zuhandenheit*), en tant qu'outils dont nous

¹ Cf. Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (Paris : Gallimard, 1976), p. 162 : « Le monde de la vie est — si nous nous remémorons ce qui a été déjà dit et répété — pour nous qui vivons éveillés en lui, toujours déjà là. Il est était pour nous d'avance, il est le « terrain » pour toute praxis, qu'elle soit théorétique ou extra-théorétique. Le monde est pour nous, *sujets éveillés qui sommes toujours des sujets intéressés pratiquement d'une façon ou d'une autre*, donné d'avance comme champ universel de toute pratique réelle et possible, non pas occasionnellement seulement, mais toujours et nécessairement, donné d'avance comme horizon. » (Souligné par nous).

faisons usage dans l'exercice de notre puissance. Les choses sont ce qu'elles sont en fonction de leur position au sein du contexte global de l'activité humaine.

On sait qu'E. Husserl estimait que le cadre principal de la philosophie développée par Heidegger dans *Être et Temps* constituait une traduction de sa propre philosophie. Le point de divergence entre les deux penseurs réside dans l'argument de Heidegger suivant lequel le monde est constitué par l'activité humaine, alors qu'E. Husserl soutenait que le monde se constituait principalement à travers l'activité théorique. L'idée de la « constitution du monde » par l'activité pratique fut pour Heidegger un des thèmes principaux autour duquel s'organisa sa pensée. On serait tenté, alors, d'assimiler notre réponse au problème de la constitution du monde, à la réponse de Heidegger : au commencement il y a l'action. Nous sommes des sujets intéressés pratiquement d'une façon ou d'une autre ; la première réponse à la question du monde est une réponse qui ne peut concerner que la puissance. Sur ce point, Lévinas estime qu'en donnant toute son importance à l'intérêt pratique, Heidegger a pensé jusqu'au bout l'idée d'intentionnalité : « le *Dasein* est caractérisé par un engagement essentiel dans un monde ». Lévinas écrit :

« Être-dans-le monde est un mode d'existence dynamique. Dynamique dans un sens très précis. Il s'agit de la *dynamis*, de la possibilité. Non point de la possibilité au sens logique et négatif en tant qu' "absence de contradiction" (possibilité vide) ; mais de la possibilité concrète et positive, de celle qu'on exprime en disant qu'on *peut ceci ou cela*, qu'on a des possibilités envers lesquelles on est libre. Le règne des ustensiles que nous découvrons dans le monde, ces ustensiles utilisables et propres à chaque chose, a trait à nos possibilités — saisies ou manquées — de les manier. (...) En existant le *Dasein* est d'ores et déjà jeté au milieu de ses possibilités et non pas placé devant elles. Il en a d'ores et déjà saisi ou manqué. Heidegger fixe par le terme de *Geworfenheit* ce fait d'être jeté et de se débattre au milieu de ses possibilités et d'y être abandonné. Nous le traduirons par le mot de dérélition. La dérélition est la source et le fondement nécessaire de

l'affectivité. L'affectivité n'est possible que là où l'existence est livrée à son propre destin. »²

Indéniablement, l'itinéraire que nous avons emprunté nous place en terrain d'accord avec ces formulations : de propositions formulées par E. Husserl (quant au mode de valorisation, quant à la distinction entre le plan phénoménologique et le plan axiologique), nous débouchons dans des propositions consonantes avec celle de M. Heidegger. Et cependant, notre approche ne rejoint celle de M. Heidegger sur la question de la constitution du monde — pratique, non théorique — que pour immédiatement en diverger.

En effet, si l'idée d'une donation primordiale de sens fait signe vers une « déréluction », nous nous démarquons fortement des développements que Heidegger donne à cette déréluction. Heidegger thématissant le « souci », suggère qu'il place le *Dasein* sur le chemin de la pensée de l'Être. Mais cette pensée de l'Être demeure interne au champ de la puissance ; extérieure à toute perspective éthique, si bien que l'ontologie de l'Être heideggérienne se révèle « une ontologie de la puissance »³, explicitement éloignée de toute perspective axiologique⁴. Pour Heidegger, le phénomène des valeurs est un faux-semblant :

² Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger ; édition suivie d'Essais nouveaux* (Paris : J. Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 2001).

³ L'idée que l'ontologie de l'Être heideggérienne se révèle une ontologie de la puissance est notamment pensée par G. Aubry, dans sa thèse de doctorat, « De l'en-puissance à la toute-puissance, aspects de la puissance d'Aristote à Leibniz ». Cf. notamment, Introduction, « l'approche heideggérienne », p. 21 et sq.

⁴ Cf. Martin Heidegger, *Être et Temps*, trad. Emmanuel Martineau (Édition numérique hors commerce), « § 15. L'être de l'étant qui fait encontre dans le monde ambiant », p. 73 : « En appelant les choses de l'étant "de prime abord donné", on se méprend ontologiquement, même si ontiquement on a autre chose à l'esprit. Ce que l'on vise proprement demeure indéterminé. Ou alors l'on caractérisera ces "choses" comme des choses "douées de valeur". Mais que veut dire ontologiquement "valeur" ? Comment faut-il saisir catégoriquement cette "dotation" et le fait d'en être doué ? Abstraction faite de l'obscurité de cette structure de la "valeur", le caractère phénoménal d'être de ce qui fait encontre dans l'usage préoccupé est-il par là atteint ? »

Également, p. 96, « § 21. La discussion herméneutique de l'ontologie cartésienne du "monde" », dans lequel Heidegger liquide le problème d'une axiologie : « Mais aussi peu Descartes, grâce à l'*extensio* comme *proprietas*, touche à l'être de la

il n'est appelé à la rescousse que par les penseurs d'un projet ontologique qui manque l'être et se concentre sur l'étant.

De Heidegger, nous partageons l'idée d'un « être-pour-le-monde », caractérisé par un engagement essentiel dans le monde. Et cependant, il nous semble décisif de maintenir la distinction opérée par Husserl entre une sphère qu'il nomme théorétique — et que nous nommons symbolique car nous y voyons la sphère de la fondation de la signification — et une sphère axiologique. Nous partageons le projet heideggérien de pousser jusqu'à ses dernières conséquences l'intentionnalité, et d'y découvrir une intentionnalité d'abord pratique ; mais par différence avec lui, nous pensons cette constitution du monde par la *dunamis*, par la possibilité et la puissance, ne fait pas signe vers le projet d'une ontologie de la puissance, mais vers le projet d'une axiologie.

Avant de rendre compte du projet de cette axiologie, il convient de situer notre démarche en regard de l'autre penseur auquel elle doit sa formulation initiale : C. Lévi-Strauss, dont les propositions sur les sociétés premières ont constitué un des deux points de départ de ce travail, avec les propositions d'E. Husserl quant aux modes de valorisation. Notre approche, bien qu'elle ait initialement pris appui sur l'œuvre de Lévi-Strauss, s'en est, là aussi, différenciée.

Observant que toutes les cosmologies ont en commun de situer dans la « force » — qu'elle se nomme *mana*, *manitou*, *qi*, *kanji*, *prana* ou encore

substance, tout aussi peu le recours à des propriétés « axiologiques » est capable de porter seulement sous le regard l'être comme être-à-portée-de-la-main, et encore moins de faire de lui un thème proprement ontologique ». Heidegger s'efforce ensuite de montrer pourquoi le complément — ressenti comme nécessaire — d'une telle ontologie du monde placée sous le signe de l'étant « s'accomplit en appelant à la rescousse le phénomène de la valeur ».

Il est clair que pour Heidegger, la tentation axiologique est une démarche de rescousse ne prenant son sens que dans le cadre d'une ontologie qui manquerait « l'être » et se concentrerait sur l'étant. Une ontologie authentique de l'être alors, pourrait faire l'économie du phénomène de la valeur, et déceler le problème plus profond qu'il dissimule.

dunamis — le principe de compréhension primordial du monde, C. Lévi-Strauss demande à propos des conceptions de type *mana* si on n'est pas là en présence d'une forme de pensée universelle et permanente, qui, « loin de caractériser certaines civilisations, ou prétendues “stades” archaïques ou mi-archaïques de l'évolution de l'esprit humain serait fonction d'une certaine situation de l'esprit en présence des choses, devant donc apparaître chaque fois que cette situation est donnée⁵. » Et il ajoute que ces prédictions qui présentent « les caractères de puissance secrète, de force mystérieuse⁶ » agissent comme « fondement de certains jugements synthétiques *a priori*⁷ ».

Notre propre enquête converge certainement avec ces formulations, avant de s'en distinguer : Lévi-Strauss attribue en effet à la prédication sur la force une « valeur symbolique zéro », faisant de ce mot qui dit la force (par ex. le *mana*), un « signifiant flottant ». C'est en fonction de ce flottement symbolique que selon lui « s'explicitent les notions, en apparence insolubles, attachées à cette notion, qui ont tant frappé les ethnographes et que Mauss a mises en lumière : force et action ; qualité et état ; substantif, adjectif et verbe à la fois ; abstraite et concrète ; omniprésente et localisée ». C'est à partir de ce point — la valeur symbolique zéro, le signifiant flottant — qu'est presque logiquement formulée l'hypothèse structuraliste, qui donne toute son importance à la dimension symbolique et évacue la dimension axiologique.

Or, on peut voir les choses d'une autre manière, et considérer que la donation symbolique sur la force est « zéro », non pas en tant qu'elle est « nulle », mais en tant qu'elle est *première* : elle est au point zéro des prédictions symboliques sur le monde et toutes les prédictions symboliques en dérivent. Au commencement, donc, il y aurait l'action, et la donation d'un sens à la force : un sens fort, depuis lequel se déploie ensuite tout le sens. La force n'est pas la *nullité* symbolique, le degré zéro du symbolique, mais le sol

⁵ Cf. « Introduction à l'œuvre de M. Mauss », in Mauss, *Sociologie et anthropologie*, p. XLIII.

⁶ Ibid.

⁷ Mauss, *Sociologie et anthropologie*, p. XLV.

de toute prédication symbolique sur le monde : le *sens fort* est le *sens premier*. C'est ce qu'il nous a semblé comprendre, à l'issue des trois premiers chapitres, au moment de la mise en lumière phénoménologique opérée au début du chapitre IV. L'intentionnalité est toujours et avant tout pratique ; et la première donation de sens au monde ne peut être placée que sous la signe d'une prédication sur la puissance, sur la force. La situation dans laquelle se trouve le sujet le contraint à se faire une certaine idée de ce qu'est la force. Il se joue là une donation de sens primordiale, une donation symbolique primordiale. Or, l'étude que nous avons faite des sociétés premières et hiérarchiques nous a convaincu qu'une fois la donation primordiale de sens effectuée par le sujet, alors s'ouvre une seconde question, qui ne se joue plus dans le registre symbolique, mais dans le registre axiologique. Il y a deux questions : comment le monde se constitue à l'homme (la question symbolique) et comment l'homme donne à ce monde une constitution (la question axiologique).

§ 56. *Le topos de la valeur et la référence axiologique*

Le symbolique et l'axiologique ne se jouent pas sur le même plan. Nous rencontrons ici à nouveau Husserl, pour lequel il existe deux plans, le logique et l'éthique, ce qui l'amène à évoquer un « parallélisme entre logique et éthique ». Selon lui, la « sphère de la raison théorique et objectivante » est « fil conducteur analogique pour l'exploration de la sphère de la raison axiologique et pratique ». Du point de vue de la conscience intime du temps, il y a deux prédications successives : les prédicats axiologiques sont précédés par les prédicats logiques. Husserl évoque les dimensions inférieure (raison théorique) et supérieure de la raison (raison axiologique). Or, il se trouve que l'itinéraire que nous avons reconstitué à confirmé, à de multiples reprises, la séparation de deux plans parallèles, que nous appelons pour notre part, le plan symbolique et le plan axiologique. Et cependant, il nous a semblé que le rapport entre ces deux plans était non pas, comme le propose Husserl, un rapport analogique, mais un rapport dialectique.

Pour dire les choses de manière concrète, l'homme commence par se faire une idée de la force. Or la force, prise en elle-même, est une donation symbolique, pré-axiologique. Car une fois que l'homme se fait une idée de sa force, cette force est *ambi-valente* — Husserl parle pour sa part d'*équivocité*. Elle est au départ sans axe : désaxée. Cette ambivalence de la force est ce qui appelle la Valeur : c'est depuis son lieu que naît le dialogue intime du sujet entre sa force, sa puissance d'agir, et ce qui est en son pouvoir. La prise de conscience de la puissance, « la révélation de nos forces », amène à poser la question axiologique : qu'advient-il si on laisse la force aller d'elle-même sans axe, sans Valeur, à laquelle la mesurer ? Ainsi, après avoir répondu à la question du monde selon la donation de sens de la force, l'homme situe un *topos* axiologique, qui n'est pas un *objet* symbolique, mais bien un lieu, situé dans une autre dimension que la dimension symbolique, *lieu qui vient donner à la puissance un axe, une mesure*. Nous retrouvons ici les deux plans de la constitution : constituer le monde, donner à ce monde une constitution. La Valeur est cette mesure — dite par l'homme, située par lui — qui permet à la puissance humaine de se convertir en un vouloir, c'est-à-dire ultimement en un pouvoir. Le *topos* de la Valeur est ce sans quoi l'homme se trouve pris au piège de sa propre puissance ; il est un lieu de réflexivité par le biais duquel la puissance se fait vouloir, et finalement, pouvoir. Il est le lieu en fonction duquel l'homme convertit « la loi du plus fort » en « la force de loi ».

Ainsi on peut séparer deux plans : un plan primordial, inférieur, le plan symbolique. Et un plan second, supérieur, le plan axiologique. Il y a une situation authentiquement dialectique entre ces deux plans : la puissance dialogue avec la Valeur dans le moment de la reconnaissance de l'autorité, qui débouche dans le moment de l'exercice du pouvoir humain, comme puissance raisonnée par la dimension axiologique. Et il est permis de penser que la conscience intime du temps prend place non à l'intérieur d'une dimension ontologique, mais par la dialectique entre une dimension symbolique et une dimension axiologique. La conscience intime du temps naît de la dialectique intersubjective entre le sujet de l'affirmation symbolique (puissance) et le sujet

de la référence axiologique (Valeur). Il faut à présent restituer certains traits de cette dialectique, et partant, de la conscience du temps.

§ 57. *Dialectique de la puissance et de la Valeur*

La dialectique se situe selon les trois instances précitées : puissance, autorité, et pouvoir. Jeté dans le monde, le sujet se fait une certaine idée de la force. Cette prédication symbolique fait signe vers la puissance d'agir ; cette puissance cependant, est désaxée, c'est-à-dire qu'elle est pré-axiologique : équivoque. Le second moment se déroule dans le dialogue entre le plan symbolique et le plan axiologique : il est le moment intersubjectif par excellence ; moment où le sujet situe suscite un dialogue entre sa puissance d'agir, et un *topos* de la Valeur, à même de donner un axe à sa puissance d'agir. C'est le moment de l'autorité. Dans le troisième temps, enfin, la force mesurée au *topos* de la Valeur fait signe non plus simplement vers une intentionnalité, une force, une puissance, mais vers un pouvoir d'agir. Le moment le moins apparent, mais le plus décisif car il est véritablement le moment dialectique entre le plan symbolique et le plan axiologique, est bien celui de l'autorité : c'est en ce moment que la raison symbolique se mesure selon l'axe situé par la raison axiologique. La dialectique intime est donc celle qui voit se convertir ce qui n'est que puissance désaxée, en l'axe d'un pouvoir. Cette dialectique n'est pas *impérative* : le dialogue entre les deux plans peut ne pas avoir lieu, si aucun *topos* de la Valeur n'est situé par le sujet. Le « monde » peut être constitué par l'homme sans que l'homme ensuite ne le dote d'une constitution.

La dialectique entre la force et la Valeur est dans son principe intersubjective : elle est la dialectique intime du sujet autour d'un plan symbolique et du plan axiologique. Si bien que cette dialectique peut se penser du point de vue individuel, ou collectif : puissance, autorité, et pouvoir sont des scansions intersubjectives, cela signifie qu'elles concernent l'homme, et les hommes. Cela est rendu possible par le fait que la Valeur étant un *topos*, ce *topos* peut être regardé individuellement, et aussi, inséparablement,

collectivement. Les conditions de l'être-soi sont en cela analogues aux conditions de l'être-ensemble : c'est selon la séparation des plans symbolique et axiologique, et selon leur dialectique, que des choses comme « un individu » et « une société » sont pensables. C'est aussi selon cette séparation qu'un individu ne saurait se penser en l'absence d'une société, pas plus qu'une société ne saurait se penser en l'absence d'individus. La conscience individuelle du temps coexiste avec la conscience collective du temps. Dans les deux cas, il est question pour l'homme — pour les hommes — de donner un axe à la puissance d'agir ; il est question de convertir, par le jeu d'un temps d'autorité, la puissance en un pouvoir.

La question alors, est de comprendre sur la longue durée, la dialectique entre la puissance et la Valeur. Chaque homme vient dans un monde qui ne l'a pas attendu pour exister, si bien que dans une très large mesure, la constitution symbolique et la constitution axiologique sont héritées. Le problème, alors, est de comprendre comment, à l'échelle de l'histoire des sociétés humaines, on peut comprendre ce qu'on a observé par exemple, entre les sociétés premières et les sociétés hiérarchiques : le passage d'une certaine constitution symbolique-axiologique, à une autre.

Pour se confronter à ce problème, il faut considérer que dans la constitution symbolique du monde est première, et qu'elle ne vient pas d'emblée accompagnée d'une constitution axiologique. Nous ne saurons jamais combien de temps séparent, dans l'histoire espèce humaine, la première constitution symbolique, le premier nom de la force, de la prédication axiologique assurant à cette force une réflexivité. Nous ne le saurons jamais, mais il y a toutes les raisons de penser que c'est le long de milliers d'années que la puissance trouve son axe.

Ce que nous pouvons approcher, en revanche, est la manière, dont une fois la société première en place, avec un certaine prédication symbolique (la puissance en tant que reproduction) et une certaine prédication axiologique (le lieu de la Valeur en tant que Passé Pur), la dialectique prend place entre le

symbolique et l'axiologique. Le mot qui cristallise cette dialectique est le mot *effort*. Au moment où, dans l'histoire des sociétés, un *topos* régulateur est donné à la force — moment qu'on peut appeler après K. Jaspers, « tournant axial » —, les hommes font usage de leur force, au long cours, tendu vers le *topos* axiologique : autrement dit, à partir de ce tournant, ils ne font pas simplement usage de leur force, mais *ils s'efforcent*. Cet effort, cet usage de la force axé selon un certain *topos* de la Valeur, n'est pas neutre : il a pour effet de modifier l'usage de la force, et ouvre à terme, la virtualité que longtemps après le Tournant Axial, un homme — un prédicateur — fasse sur la force une nouvelle prédication symbolique. En d'autres termes, le rapport entre la force et la Valeur, à travers l'effort tendu vers la Valeur, est dialectique : l'effort imprime à la force une torsion, qui recèle la possibilité, à un certain moment, d'ouvrir un espace à une nouvelle prédication sur la force. Nous avons essayé, dans le chapitre IV, de reconstituer l'itinéraire de cette dialectique concernant le passage entre les sociétés premières et les sociétés hiérarchiques : le basculement de la force comme reproduction, à la force comme production. Moment d'une nouvelle donation de sens. Alors s'ouvre une Crise Axiale : une nouvelle prédication sur la force ne trouve pas d'emblée, sur le plan axiologique, de *topos* axiologique pour la réguler.

À l'échelle de l'histoire de l'espèce humaine, il semble qu'on puisse situer deux Crises Axiales, et deux Tournants Axiaux. Première Crise Axiale : le moment où dans la société première, la prédication sur la force cesse d'être reproduction, et devient production. Il faut y insister : la « constitution du monde » se jouant en fonction de la prédication sur la force, de la prédication symbolique, c'est un toute une *vision du monde* qui bascule au moment où l'effort de la reproduction vers le Passé Pur ouvre la possibilité de dire la puissance selon les termes de la domination, de la production. La société hiérarchique se trouve dans son premier moment dans la situation où l'affirmation symbolique selon la production est dénuée de référence axiologique : telle est la Crise Axiale, situation d'une force désaxée, situation où l'homme se représente une manière d'agir sa force sans cependant parvenir

à situer un *topos* pour gouverner cette force et la convertir en pouvoir. Approximativement, on est fondé à penser que cette Crise Axiale a duré dix mille ans : dix mille ans qui séparent la fondation des premiers États — certitude alors, que certains hommes conduisent d'autres hommes, et donc que la prédication sur la force a changé — de ce Tournant Axial, thématé par Jaspers, moment de synchronisme mondial frappant : sur une période relativement homogène, il y a Confucius, les prophètes d'Israël, les philosophes grecs, Bouddha ; prédicateurs, selon bien des nuances, d'une même prédication générale sur la Valeur, comme principe *dominant* la force conductrice propre à leurs sociétés. Comme Acte, auquel toute puissance doit répondre. La première Crise Axiale, longue de plusieurs milliers d'années (qui s'ouvre au moment du passage d'une prédication sur la force à une autre — de reproduction vers production — alors même que le *topos* du Passé Pur n'autorise plus guère de réflexivité de la force) a débouché dans un Tournant Axial, moment auquel certains hommes ont situé, ici et là, dans l'Acte, le *topos* axiologique en mesure de donner une réflexivité à la puissance de production. La constitution du monde selon la production précède la constitution de la production selon l'Acte ; le sens premier selon la puissance, précède le sens second, selon le lieu de la Valeur.

II. La seconde Crise Axiale

La distinction entre le plan de l'affirmation symbolique et le plan de la référence axiologique permet de comprendre — à travers les concepts de force, d'effort, de Crise Axiale, et de Tournant axial —, non pas la dynamique de l'histoire des sociétés humaines, mais leur dialectique. Nous appuyant sur ces concepts, il a alors été envisageable de revisiter une certaine période de l'histoire d'une certaine société, l'histoire de la République Romaine.

§ 58. *Mondialité de la Crise Axiale*

La spécificité de l'histoire romaine est d'avoir été le lieu unique d'un certain dépassement dialectique, où la force, préalablement représentée comme force pro-ductrice, a pu être représentée désormais comme une force qui, plutôt que cherchant à révéler ce qui était toujours déjà en Acte — Acte auquel répond toute force qui conduit en ce monde —, serait une force *productrice*, s'appuyant sur un moyen visant à opérer un effet : une force qui effectue, qui transforme. À Rome on peut situer la prédication d'une troisième réponse à la question du monde, après celle placée sous le signe de la reproduction (reformation, reconduction), celle placée sous le signe de la pro-duction (information, conduction) : une réponse placée sous le signe de la production, de la transformation. C'est dans la fin de la République qu'apparaissent les premiers praticiens de cette force nouvelle, ceux qui placés devant les apories de l'en-puissance romaine mobilisent la force comme un moyen vers *la conquête du pouvoir* : la production était née. À Rome s'est ouvert un dépassement dialectique de la Valeur par la force ; et à la faveur de ce dépassement dialectique se déclenche la seconde Crise Axiale, ouverte il y a deux mille ans.

Or, contrairement à la crise qui précipite le passage de la société première à la société hiérarchique, et dont nous savons qu'elle a eu lieu indépendamment sous plusieurs latitudes, la crise où la force cesse tendanciellement d'être représentée comme pro-duction et est représentée comme production, prend son essor depuis un seul endroit : la Méditerranée. Alors, la dialectique historique, l'histoire qui nous sépare du premier siècle avant J.-C., peut être pensée selon deux plans, qui sont les deux plans symbolique, et axiologique.

Sur le plan symbolique, le basculement de la pro-duction à la production n'a cessé de se propager depuis lors : si bien que nous nous situons deux mille ans plus tard dans une époque où toute force est représentée comme une force de production, toute puissance, comme une puissance de transformation. Cela

est vrai d'un point de vue géographique : les deux mille dernières années ont vu se propager à l'échelle du monde le basculement symbolique romain — et il n'est pas étonnant que ce fut par la *force* que se propagea la prédication nouvelle sur la force — si bien qu'il est permis de se demander si le processus qu'on appelle spontanément « mondialisation » ne trouve pas sa genèse dans un arrière-plan historique déjà fort ancien, celui de l'approfondissement et de la propagation toujours plus dense d'une puissance placée sous le signe de la transformation. Il y a ainsi une première mondialisation de la seconde Crise Axiale : de Rome, à la révolution industrielle, à la conscience à la fin du XVIII^e d'une histoire produite par les hommes, et à la conscience contemporaine d'une histoire unique désormais *produite* à l'échelle mondiale.

Mais ce premier volet de la mondialité de la production est inséparable d'un autre, qui s'amorce plus tardivement que le premier, avec l'émergence du projet scientifique moderne. Nous avons eu l'occasion d'y insister : la prédication sur la force, si elle est suscitée par l'intérêt pratique du sujet, concerne, depuis un questionnement originellement pratique, l'ensemble du « monde » (toute la constitution du monde). En d'autres termes, la prédication symbolique concerne à la fois la puissance de l'homme, et la puissance qu'il prête au non-humain. Dès le XIII^e siècle européen, et de manière explicite à partir du XVII^e siècle, c'est sur le mode de la transformation, de la cause produisant un effet, qu'on se représente les forces de la nature. Et sur ce plan aussi, le plan du non-humain, la prédication symbolique s'est propagée et étendue jusqu'au point présent, où pour la première fois, les forces de la « nature » et les forces de l'homme sont également pensées les unes comme les autres, sous le signe de la production, de la transformation.

Cela n'est pas sans conséquence : la rencontre récente de l'écologie et de l'économie dans l'idée d'une croissance durable emporte une convergence ; pour la première fois dans la modernité, l'histoire englobe à la fois les productions humaines et les productions non-humaines. Tout est vu sous l'angle de productions, qui interagissent. Pour la première fois, du point de vue

de la conscience moderne, la distinction entre l'histoire humaine et l'histoire naturelle est caduque. Autrement dit, c'est dans un sens bien plus large que l'unicité de l'histoire humaine qu'il y a mondialité : non seulement il n'y a plus qu'une histoire produite par tous les hommes, mais encore, cette histoire n'est pas une histoire qui concerne que l'humain, c'est une histoire qui concerne tout le cosmos, dans lequel l'homme agit une force de production parmi d'autres. Cette situation, comparable dans son principe à ce qu'on peut observer dans la Grèce antique autour du mot « *phusis* », témoigne de ce que, sur le plan symbolique, la substitution de la pro-duction par la production, en tant que donation de sens primordiale au monde, est désormais dominante⁸. On pourrait dire : la mondanité selon la production — c'est-à-dire la réponse à la question du monde selon la production — est devenue la mondialité de la production — perception universelle de la force comme ce qui transforme.

§ 59. *La volonté de croissance*

Nous venons de récapituler la propagation, depuis l'ouverture de la seconde Crise Axiale, de la prédication symbolique selon la production. Or si l'on y songe, le fait historique frappant est l'accélération de cette propagation pendant les cent cinquante dernières années. Comment comprendre, entre 1850 et notre époque, les progrès rapides de la mondialisation de la production ? Pour comprendre cette accélération, il faut à présent considérer non plus le plan symbolique, mais le plan axiologique.

⁸ Un axe de recherche, sur ce point, serait de comprendre quel rapport certaines prédications formulées après l'émergence de la production entretiennent avec la production. Nous avons, au fil de ce travail, évoqué la prédication juive et la prédication chrétienne. Il faudrait à présent s'efforcer de penser la prédication musulmane initiale en regard des catégories de pro-duction et de production ; puis reconstituer l'itinéraire symbolique et axiologique de l'Islam ; enfin, tenter de saisir si la difficulté contemporaine entre modernité et Islam peut être saisie en fonction de divergences quant aux prédications symboliques (divergence quant à la pro-duction, et la production).

Au moment où s'ouvre la Crise Axiale, la force se trouve dénuée de *topos* axiologique pour la réguler. Cette absence axiologique est apparente pour les hommes qui vivent aux alentours du premier siècles avant J.-C. (même si, évidemment, elle n'est pas formulée par eux dans ces termes). Plusieurs d'entre eux se saisissent de ce problème, et nous nous sommes efforcés, à la fin du chapitre IV, de comprendre l'action d'Auguste, de Cicéron, puis de Jésus de Nazareth, comme un effort en vue de situer un *topos* axiologique à la force comme production. Nous voyons dans le siècle qui suit l'ouverture de la Crise Axiale trois hommes publier trois réponses à la crise ouverte. Face à une puissance de production, il est un fait notable que chacun des trois hommes situe le *topos* axiologique dans le même schème, le schème de la « Fin ». C'est au schème de la Fin que, dès le déclenchement de la Crise Axiale à Rome, les hommes ont demandé de résoudre le problème nouveau ouvert par l'émergence de la force en tant que production. La fin est le schème axiologique commun au dispositif impérial romain et au dispositif chrétien : cette puissance nouvelle selon la production, il convient de lui situer une borne, un terme, une fin.

Comment comprendre que, de manière non coordonnée, les réponses axiologiques de Jésus, Cicéron, Auguste, convergent vers le schème de la Fin ? C'est à partir de l'héritage axiologique de ces hommes que nous avons compris la « pente » en faveur de la Fin. Si l'on y songe en effet, le schème de la Fin se présente comme le renversement des termes axiologiques hérités, et permet d'en préserver la structure. Et cependant, nous avons insisté sur ce point : si la force est représentée comme une force transformatrice, alors aucune fin, aucun terme, aucune limite n'est assignable au processus de transformation ; ce qui signifie que la fin ne constitue pas un *topos* stable à la force de production. Et, du point de vue axiologique, il est permis de comprendre l'histoire des deux mille dernières années comme l'histoire de reformulations successives du schème de la Fin, aucune de ces formulations n'étant dans son principe, en mesure de constituer un *topos* stable à la prédication symbolique selon la production.

Au cours du chapitre V, nous nous sommes efforcés de reconstituer la fragilité des prédications sur la fin, qui est le signe d'une fragilité plus fondamentale, celle du schème même de la Fin en tant que prédication axiologique. Il est possible de voir que chaque formulation selon la fin a été sommée, à un moment, de se reconfigurer en une autre formulation. Le point commun de toutes ces formulations tient à leur statut axiologique : en la fin, à chaque fois, est située le *topos* par lequel, croit-on, il est possible de gouverner la puissance. Or, aucune de ces formulations ne fut pérenne. Ou plus exactement, au fur et à mesure, la durée de crédibilité des formulations sur la fin a été de plus en plus brève : environ mille ans pour les formulations initiales de Jésus et d'Auguste, environ quatre siècles pour celles développées autour de la synthèse thomiste, environ deux siècles pour celles formulées autour de la démarche du droit naturel, environ un siècle pour celles formulées en fonction de la fin de l'histoire. Il s'observe une difficulté de plus en plus vive, pour toute formulation axiologique selon les termes de la fin, à réguler l'épanouissement des forces de production ; et il s'observe parallèlement, à l'échelle de deux mille ans, une difficulté majeure à penser le *topos* axiologique adapté à la force comme production, autrement que selon le schème de la Fin. Au surplus, il nous a semblé permis de penser que toute formulation sur le schème de la Fin, loin de susciter une réflexivité sur la force, en favorise la croissance : ce qui se voit très nettement dans la formulation, au moment jusnaturaliste, du concept moderne de « valeur ». La « valeur » des modernes — qu'il faut placer entre guillemet tant elle se distingue de ce qu'axiologiquement, on a nommé Valeur en tant que *topos* — loin de donner une mesure à la puissance, est à l'inverse ce qui la mesure, et ainsi, en favorise la croissance.

L'ultime formulation du schème de la Fin fut celle de la « fin de l'histoire ». C'est dans l'œuvre de K. Marx que l'épuisement du schème de la Fin se voit de la manière la plus explicite : une fois que, dans la théorie de la valeur, la « force de production » est identifiée à la « valeur », l'aporie axiologique du schème de la Fin est sur le point de se révéler. Si bien que

l'entrée en crise du schème de la fin de l'histoire n'ouvre pas vers une nouvelle reformulation du schème de la Fin, mais vers l'épuisement de ce schème : la « fin » a épuisé ses ressources axiologiques. Il faut prendre la mesure de l'ébranlement que représente l'épuisement de ce schème. À partir de ce point, dans la deuxième partie du XIX^e siècle, une digue explose : il devient clair que non seulement les hommes n'ont pas tous les mêmes fins, mais encore, que chaque production engagée a pour effet de transformer la fin qui était visée en un moyen désormais à disposition. Il n'y a pas, autrement dit, de fin à la fin. Il n'y a pas de fin à la puissance de production, celle-ci toujours fait signe vers sa continuation.

Ainsi, la question que nous posions au début de ce paragraphe — l'accélération de la propagation de la force de production, à l'échelle du dernier siècle — se trouve éclairée par le plan axiologique : depuis la seconde partie du XIX^e siècle, tendanciellement, plus aucun *topos* axiologique ne régule la puissance de production, dont la croissance alors, laissée à elle-même, s'accélère. C'est en fonction de l'escamotage brutal d'un *topos* axiologique présent, sous une formulation ou une autre, depuis deux mille ans, qu'on peut comprendre l'histoire du XX^e siècle comme l'histoire d'une épreuve de force. Et les « valeurs » ne font leur entrée dans le discours social, politique, et philosophique, qu'au moment où les ressources axiologiques du schème de la Fin sont épuisées. En d'autres termes, c'est parce qu'il y a un problème sur le *topos* de la Valeur, qu'on se met à parler « valeurs » dans la seconde partie du XIX^e siècle.

La Crise Axiale a ainsi connu deux commencements : elle s'est ouverte une première fois au moment de la République Romaine, mais elle fut stabilisée par les formulations axiologiques sur la Fin ; environ deux mille ans plus tard, elle s'ouvre une seconde fois, en grand, car en l'absence d'aucune prédication axiologique par laquelle l'homme saurait donner à sa force de transformation, un axe. Telle est l'actualité axiologique de notre monde, où plus aucun *topos* ne vient donner un axe à la puissance, si bien que la

reconnaissance d'une autorité, autant que l'exercice d'un pouvoir, deviennent tout à fait problématiques, au niveau de l'être-soi, comme au niveau de l'être-ensemble. Cette actualité nous autorise à caractériser le moment historique actuel dans les termes de « la volonté de croissance ». La volonté de croissance, par laquelle notre recherche s'est ouverte dans l'Introduction, et que nous retrouvons au terme de l'enquête, mais dans un sens très distinct. Au début de notre recherche, la « volonté de croissance » tenait au constat que les sociétés contemporaines ne situent aucun terme, aucune fin, à la croissance de la production. À présent, nous sommes en mesure d'interpréter cette volonté de croissance comme la situation où, alors que la dialectique entre le plan symbolique et le plan axiologique est rompue, il ne reste plus pour seul vouloir, que vouloir la croissance forces de production. Il s'agit d'une actualité dangereuse, si l'on considère d'une part les forces en présence, et d'autre part l'absence de tout lieu de réflexivité pour donner un axe à cet ensemble de forces qui croît.

§ 60. Crise Axiale et crise de la conscience du temps

À rebours des vues dominantes, il nous semble ainsi devoir situer dans la volonté contemporaine de croissance durable un symptôme de crise⁹ ; un symptôme de la Crise Axiale à l'analyse de laquelle une partie de cette recherche a été consacrée. Le caractère critique de la volonté de croissance se laisse aussi approcher par son aspect le plus spectaculaire : la crise de la conscience de temps.

⁹ Il faudrait aussi s'efforcer de comprendre combien une certaine formulation sur « les limites de la croissance » — selon laquelle l'existence du monde est mise en péril par un rythme de croissance se heurtant à la *finitude* des ressources — a constitué le premier temps de fermentation de la croissance durable. La conscience écologique est un objet trouble, car complexe : il y coexiste une tendance vers la reformulation du schème de la fin, et la tendance vers le refus de toute prédication axiologique. Et cependant, il est permis de penser qu'aucune de ces deux tendances ne constitue, au fond, une réponse, sur le plan axiologique : l'une est dépassée (la fin) ; l'autre est un renoncement (la soutenabilité).

Ainsi qu'il a été formulé plus haut, l'un des axes de la recherche tient à une proposition sur ce qui autorise la conscience du temps par l'homme. La conscience spécifiquement humaine du temps — selon le plan intime, selon le plan historique — est rendue possible par la dialectique entre le plan de l'affirmation symbolique et le plan de la référence axiologique. C'est-à-dire qu'un trouble quant à l'un des deux plans — le plan axiologique — ne va pas sans un trouble quant à la conscience du temps. Ce trouble, cette crise de la conscience du temps, ne manque pas d'apparaître, et de s'approfondir, au moment où, après deux mille ans de formulations successives, le schème de la Fin épuise ses ressources axiologiques. La Crise Axiale qui s'ouvre en grand, dans la seconde partie du XIX^e siècle, signifie à la fois excroissance du plan symbolique, évanescence du plan axiologique, et inséparablement, crise de la conscience du temps. « Crise des valeurs » et « crise de l'avenir » sont en fait les deux panneaux d'un seul diptyque de crise, si bien que la « volonté de croissance » est une *dynamique* d'approfondissement de crise qui concerne tout à la fois la sphère axiologique, et la conscience du temps. Nous voudrions à présent nous efforcer de penser ce moment de volonté de croissance selon l'angle de la crise de la conscience du temps.

Que signifie, non plus pour l'ensemble social, mais pour l'individu, l'accentuation de la « volonté de croissance » ? Que signifie-t-elle dans *sa vie* ? Si l'on y songe en effet, ce mot, la croissance durable, dont l'utilisation est essentiellement économique-politique, correspond tout à fait à la situation d'individus qui croissent certes, et qui aussi, vieillissent et meurent. La croissance, avant de s'être vue positionnée, au XX^e siècle, au premier plan de la vie des sociétés, demeure une donnée enracinée dans la vie des individus. De ce point de vue, n'est-il pas frappant que la volonté qui monte parmi les individus contemporains soit celle, aussi, d'une croissance qui ne s'arrêterait jamais — une croissance durable ? Il n'est pas impossible que la réflexion engagée dans cette étude soit de nature à dévoiler une part de la volonté des individus contemporains, tendus vers la production d'eux-mêmes, dans une dynamique de croissance des forces physiques, intellectuelles, dont l'angle

mort est le refoulement de leur vieillesse, et ultimement, de leur finitude. Si l'on y songe, il y a quelque chose d'extraordinairement ambigu dans les tendances contemporaines en faveur de l'allongement de l'espérance de vie : si à un premier niveau elles semblent « saines » en ce qu'il est difficilement niable qu'il est préférable d'être en bonne qu'en mauvaise santé, à un second niveau, elles emportent une volonté plus profonde, de jeunesse et de force, volonté d'une croissance qui ne ferait signe vers aucune vieillesse. Il se joue là, du point de vue de la conscience intime du temps, une crise de plus en plus vive : tout se passe comme si, ignorants de ceux qu'ils *veulent* dans leur existence individuelle et passagère, la « volonté » des individus se voyait reportée vers la préservation la plus durable de l'ensemble de leurs possibilités, la relégation la plus tardive des décisions qui font qu'il y a histoire individuelle, la préservation d'eux-mêmes à leur stade maximal de puissance. Placés dans l'impossibilité de situer un quelconque repère pour orienter leur puissance d'agir, les individus contemporains se voient dans la pratique relégués à ne plus pouvoir vouloir, que la croissance de leur puissance. Dans ce contexte, la vieillesse n'a plus aucun sens, la mort est incompréhensible, et l'on dissimule l'une, autant que l'on cache l'autre¹⁰.

¹⁰ Il existe une littérature considérable sur la manière dont ont été bouleversées, en l'espace d'un siècle et demi, les représentations sur la vieillesse, la mort, la jeunesse, la santé, la beauté. Il nous semble en effet nécessaire de considérer ensemble non seulement l'incompréhension de toute une époque quant à la vieillesse et la mort, l'exclusion symbolique subie par les vieilles personnes, mais encore la « valorisation » concentrée sur l'enfance et l'adolescence, âges de la croissance en tant qu'âges de la « bonne vie ». Mort, vieillesse, souci de la santé, imposition de la beauté, importance attachée au sport, participent d'une même *dynamique* : celle qui, en l'absence de tout lieu pour situer ce que signifierait vouloir, contraint les individus à se concentrer sur la préservation ou la croissance de leurs forces. Il est possible de se référer à certaines recherches qui captent chacune à leur manière quelques symptômes de cette crise de la conscience du temps : Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident : Du Moyen Âge à nos jours* (Seuil, 1977) ; Elisabeth Kübler-Ross, *La mort, dernière étape de la croissance* (Pocket, 2002) ; Michel Vovelle, *La Mort et l'Occident* (Paris : Editions Gallimard, 2000) ; Umberto Eco, *Histoire de la beauté*, Trad. française Myriem Bouzaher et François Rosso. (Paris : Flammarion, 2004) ; Isabelle Queval, *S'accomplir ou se dépasser : Essai sur le sport contemporain* (Paris : Gallimard, 2004) et, *Le corps aujourd'hui* (Editions Gallimard, 2008) ; Georges Vigarello, *Histoire de la beauté : Le corps et*

Il faut se faire à l'idée qu'on ne résoudra pas cette crise de la conscience intime du temps par la conception d'instruments permettant de prolonger la croissance. L'accentuation contemporaine de telles démarches révèle le désarroi axiologique d'individus tentés de tout miser sur la préservation de leur puissance d'agir. L'individu qui ne sait plus ce qu'il veut — parce qu'il lui manque le lieu de réflexivité nécessaire à la conversion de sa force en pouvoir — est aussi celui qui redoute le temps qui passe, si bien que la crise de la conscience intime du temps se révèle aussi *durable* que la volonté de croissance : l'une est le pendant de l'autre. De ce point de vue, l'avènement de la plupart des dispositifs sur lesquels l'époque hésite encore partiellement — et notamment, clonage, euthanasie, sélection génétique — a quelque chose d'irrésistible, en contexte de volonté de croissance. Et cependant, il est permis de déceler que les efforts considérables déployés en vue de l'allongement d'une vie en pleine santé — tendanciellement même, en vue d'un projet scientifique d'immortalité — ne sont pas de nature à apporter le commencement d'une réponse à la crise intime du temps que subissent des individus, dont la difficulté est de situer ce qui pourrait donner un *axe* à leur vie.

Ajoutons enfin, que c'est aussi dans le cadre de cette intime volonté de croissance, qu'on peut comprendre comment le désir d'enfant est devenu comme un impératif pour les individus contemporains : la perception d'une vie individuelle, selon l'image d'un processus de croissance de forces, et cependant irrémédiablement tendu vers la finitude, rend nécessaire la procréation ou l'adoption d'enfants, appelés à être les forces vives de la croissance au moment où leurs géniteurs verront leur propre croissance s'évanouir. Le souci de l'époque pour les « générations futures » est dans un double sens, la marque d'un « souci ». Il y a un souci en tant que préoccupation

l'art d'embellir de la Renaissance à nos jours (Paris : Seuil, 2007). Du point de vue proprement philosophique, on doit sans doute considérer que la réflexion sur ces thèmes a été lancée par J. Habermas (*L'avenir de la nature humaine : Vers un eugénisme libéral ?* (Paris : Gallimard, 2002).

généreuse ; et il y a inséparablement, un souci en tant qu'angoisse : les espoirs individuels de croissance perpétuelle étant programmés pour être déçus, ils sont reportés dans la croissance de ceux qui sont mis au monde.

La crise de la conscience intime du temps peut s'approcher d'une autre manière. Car si l'épuisement du schème de la Fin a pour effet majeur de faire du moment de la fin un scandale, il exerce aussi un très lourd impact sur la manière dont les individus au présent, préfigurent le temps à venir. En contexte de Fin de l'histoire, au moment de faire usage au présent de sa puissance, l'individu est fondé à interpréter ses productions en fonction de l'état final visé : l'individu de ses fins, si bien qu'il a conscience d'agir, dans le temps, des *causes finales*. La conscience du temps est inspirée par l'idée que chaque action existe en tant que cause en vue d'un effet.

Or quand le schème de la Fin s'évanouit, cette conscience du temps se brouille. R. Aron a montré combien la perception d'un sens de l'histoire repose sur la croyance en une fin de l'histoire : sans la fin, impossible de discerner le sens¹¹. Autrement dit, quand la fin n'est plus situable, il devient impossible de voir dans les actions autant de causes vers un effet. Ce basculement dans la conscience intime du temps est parfaitement reconstituable, le long d'un siècle et demi, dans la substitution progressive de l'idée de *cause*, par l'idée de *risque* : de *l'Exposition de la théorie des chances et du calcul des probabilités (1843)*¹² à *l'Introduction à la philosophie de l'histoire (1938)*¹³, apparaît du point de vue de la conscience historique, une tendance continue — puisqu'on peut y trouver des maillons intermédiaires chez Dilthey, Weber, et Keynes — vers l'abandon de l'idée d'une existence produite intentionnellement (comme un résultat obtenu par des moyens) en faveur d'une existence qui serait non plus le résultat, mais la *résultante* des forces en présence : une existence

¹¹ Cf. Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Première Partie.

¹² A. A Cournot, *Exposition de la théorie des chances et des probabilités* (Paris : Vrin, 2002).

¹³ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire : essai sur les limites de l'objectivité historique* (Paris : Gallimard, 1986).

risquée et marquée, du point de vue existentiel, par l'*insécurité*. La représentation de « chaos déterministe », qui fermente au début du XX^e siècle, trouve moins sa genèse dans la recherche scientifique que dans un contexte plus général de crise de prévisibilité qui affecte la conscience du temps à mesure que se retire la cause finale et le schème de la Fin.

On peut situer en Keynes l'un des auteurs à qui il est revenu d'explicitier les conséquences pratiques de cette crise de la conscience du temps. À la suite de son *Treatise on probability*¹⁴, où il est à plusieurs reprises des thèses de Cournot, il place le concept d'incertitude au centre de ses analyses. C'est en fonction de ce contexte d'incertitude quant à l'avenir, à son imprévisibilité, que Keynes introduit ensuite le concept de *préférence pour la liquidité* : si l'avenir n'est pas prévisible en fonction d'une certaine fin, la monnaie se voit investie d'un statut profondément nouveau, en tous points lié à la conscience problématique du temps, caractérisée par le chaos, l'aléa, le risque¹⁵. Comme il a souvent été observé¹⁶, la pensée économique de Keynes prend place sur le sol d'une pensée philosophique préalable.

¹⁴ Cf. J. M. Keynes, *Collected writings* (London : Macmillan, 1972). Le texte intitulé « A Treatise on probability », initialement publié en 1921, occupe le huitième tome des *Collected writings*. Nous portons une attention spécifique au chapitre 24, intitulé « The meanings of objective chance, and of randomness », p. 311 sq. Nous avons tiré le plus grand profit de l'article de Christian Schmidt : "Que reste-t-il du "Treatise on probability" de Keynes ?," *L'Actualité économique* 79, no. 1-2 (2003): 37-55.

¹⁵ Cette liaison entre incertitude et préférence pour la liquidité est explicitée, un an après la publication de la *Théorie générale*, dans un long article où Keynes s'efforce de répondre aux réactions suscitées par son traité. Cf. Keynes, *Collected writings*, vol. XIV, « The General Theory and after, part II, defence and development ». Notamment, p. 116, où l'on peut lire : « Our desire to hold money as a store of wealth is a barometer of the degree of your distrust of our own calculations and conventions concerning the future. »

¹⁶ Notamment dans deux ouvrages collectifs : Sohei Mizuhara et Jochen Runde, éd., *The Philosophy of Keynes's Economics: Probability, Uncertainty and Convention* (London : Routledge, 2003) ; et Bradley W. Bateman et John B. Davis, éd., *Keynes and Philosophy: Essays on the Origin of Keynes's Thought* (Edward Elgar Publishing Ltd, 1991). L'un et l'autre interrogent la centralité du thème philosophique de l'incertitude, dans les écrits économiques de Keynes.

Quatre-vingt ans après Keynes, la « préférence pour la liquidité » des individus ne n'est pas démentie. On peut dire, même, qu'elle recouvre désormais une région beaucoup plus large que celle thématifiée par Keynes, c'est-à-dire la région monétaire. À l'époque contemporaine, c'est selon de multiples points de vue, qu'il s'agit pour les individus, d'être « liquides », c'est-à-dire d'être capables de modifier rapidement une position en fonction des risques et des opportunités qui se présentent¹⁷. La préférence pour la liquidité déborde largement la région monétaire¹⁸.

III. Enjeux et perspectives de recherches futures

§ 61. Essor et crise de la « valeur » économique en tant que théorie générale de la valeur

Avec le développement qui précède, nous sommes en mesure de reconsidérer, finalement, une question qui avait été posée lors de l'introduction de ce travail, et depuis lors, laissée en suspens. Cette question concerne la signification qu'il est permis de donner à la « crise financière » dont on situe généralement le déclenchement à l'automne 2008.

Au chapitre V de cette étude, on s'est efforcé de penser la « révolution marginaliste » en pensée économique, en lien avec l'épuisement du schème de la Fin, diagnostiqué de manière plus globale par F. Nietzsche. Nous avons avancé que l'aspect « révolutionnaire » du marginalisme tient au renoncement de fait à tout discours sur la *substance* de la valeur, et à la concentration du discours économique sur la *grandeur* de la valeur : le cœur de la théorie économique est à présent occupé par la théorie de l'équilibre et de la formation des prix. Ce renoncement de la théorie économique ne doit pas être séparé d'un

¹⁷ Ce versant de l'individualité moderne a notamment été mis en lumière par Alain Ehrenberg. Cf. *L'Individu incertain* (Paris : Hachette Littérature, 1999).

¹⁸ Étant entendu que le concept de liquidité, tel qu'il est présenté ici, ne distingue de l'une des formulations les plus connues, celle qu'on doit à Zygmunt Bauman.

contexte plus général. À partir de ce moment, tendanciellement, une institution fort ancienne, la monnaie, se voit investie d'une importance nouvelle. Dans une époque caractérisée par le dénuement de toute théorie générale sur le fondement de la valeur, c'est par la mobilisation d'un certain discours sur la mesure des valeurs — l'économie — qu'il est possible semble-t-il malgré de tout, de maintenir une certaine *unité de valeur*, au sein de la société. Nous avons rappelé les fondements philosophiques de la théorie économique de Keynes : ces fondements confirment, s'il en était besoin, le lien extrêmement étroit qui unit d'une part, la crise de la conscience du temps, la crise des valeurs, et la mobilisation de la théorie économique comme *une réponse à un problème*. De fait, il est permis de penser qu'au XX^e siècle, l'économie — considéré en tant qu'un discours général sur la valeur — a constitué un moyen en vue de répondre à un problème politique — celui de l'unité des sociétés quand plus aucune fin ne vient leur donner un axe. Avant même Keynes, les ressources en termes d'unité sociale offerte par les prix avaient été envisagée dans une étude de M. Weber, rédigée en 1891, et consacrée à la bourse¹⁹.

À partir de ce point, qu'on peut situer entre la fin du XIX^e siècle et la première partie du XX^e siècle²⁰, une difficulté politique majeure se pose : comment, alors même qu'on ne peut plus compter sur aucune unité rendue possible au présent par l'existence d'une fin de l'histoire, comment donc, préserver malgré tout l'unité des espaces politiques ? Que peut-on solliciter, mobiliser, en vue de maintenir l'unité des sociétés ? C'est en fonction de cette

¹⁹ Cf. Max Weber, *La bourse*, trad. Pierre Morin et Hans-Helmut Kotz (Paris : Transition, 1999). Max Weber publie cet essai en 1894 dans la *Göttinger Arbeiterbibliothek*. L'Allemagne sort à peine d'une grave crise financière qui a débuté au lendemain de l'unification du Reich en 1871. L'image de la bourse, après une période de spéculation effrénée et de faillites en chaîne, est alors au plus bas. Max Weber cherche à expliquer au plus grand nombre le rôle bénéfique de cette institution.

²⁰ On peut par exemple se fier à la publication en 1908 de l'ouvrage de G. Sorel, *Les Illusions du progrès* (Paris : M. Rivière, 1908), et celle, plus tardive (1918, mais on sait que le projet d'O. Spengler fut formulé avant la Première Guerre mondiale), de la première partie du *Déclin de l'Occident* : Oswald Spengler, *Le déclin de l'Occident (Volume I : Forme et réalité. Volume II : Perspectives de l'histoire universelle)* (Paris : Gallimard, 1948).

question — question centrale de la « crise des valeurs » du tournant du XIX^e et du XX^e siècle — que l'on peut comprendre la centralité acquise par l'économie à partir de cette époque. Comment le discours économique est-il venu à occuper la première place parmi les discours que la société produit sur elle-même ? Comment ce discours en est-il arrivé à devenir une théorie générale de la valeur au XX^e siècle ? En réponse à ces questions, il nous semble permis de penser que l'économie a constitué la réponse à un problème politique ouvert par la difficulté de préserver l'unité des sociétés.

La mobilisation du discours sur la valeur formulé par l'économie, au service d'objectifs politiques dans les démocraties, devient explicite à partir de la crise économique qui s'enclenche à partir de 1929. Il nous est difficile de prendre la mesure de l'impact qu'a eu cette mobilisation de la valeur, en tant que valeur ajoutée, par les États, au service de l'unité nationale. À partir de ce point, et de manière particulièrement explicite, après la Deuxième Guerre mondiale, la production nationale, conçue comme somme des valeurs ajoutées, autorise la production d'une certaine unité des sociétés démocratiques : il existe des désaccords, mais au sein d'un accord majeur, qui est la production de valeur ajoutée. Les luttes permanentes autour du « partage de la valeur ajoutée » dissimulent en fait un accord essentiel, majeur, autour de l'objectif de la production de valeur ajoutée. La réflexion contenue dans la présente étude permet de penser le rôle axiologique joué par l'économie, autour de la production de valeur ajoutée, au XX^e siècle. Et cependant, ce rôle est aussi par ailleurs, un faux-semblant axiologique. C'est le point qu'il faut expliquer à présent.

La volonté de croissance, nous avons eu l'occasion d'y insister à la fin du chapitre V, peut se voir selon deux niveaux : au premier niveau, elle est simplement l'orientation des sociétés démocratiques vers la croissance économique. La croissance joue dans nos sociétés un rôle extrêmement important, en tant que cet accord général, qui rend possible, sans trop de fracas, toutes sortes de désaccords. Chacun peut diverger quant à la meilleure manière

de vouloir la croissance, ou d'en partager les fruits, il n'en demeure pas moins que l'objectif de croissance n'a pas jusqu'à ce jour été majoritairement en cause (il est toujours possible de l'aménager : de la croissance industrielle à la croissance verte). La croissance de la valeur ajoutée joue un rôle éminemment politique, en tant que facteur d'unité des sociétés démocratiques, en l'absence d'une croyance dans la fin de l'histoire. Un certain discours sur la valeur — celui de l'économie, quant à la valeur ajoutée en économie, et quant à la création de valeur en finance — a permis depuis les années 1930, dans certaines démocraties d'abord, puis depuis environ vingt ans l'ensemble du monde, de favoriser le gouvernement des sociétés.

À la faveur d'une histoire dénuée dans son principe de fin, l'idée de « risque » se substitue à l'idée de « cause ». L'idée d'insécurité fait son entrée sur la scène historique. Si bien que l'État moderne se voit ouvert un nouveau rôle : en fonction des époques et des lieux, il est l'acteur en premier (ou en dernier) ressort de la Croissance : acteur, il l'est dans tous les cas, puisqu'ici et là, à l'Ouest comme à l'Est, l'objectif de croissance permet d'unifier l'espace social autour de ce qu'on serait tenté d'appeler, par abus de langage, une « unité de valeur » — celle produite par la théorie économique de la grandeur des valeurs, c'est-à-dire les prix. L'État moderne, qui avait fait son apparition après l'an mil autour de certaines formulations du schème de la Fin, voit s'ouvrir une nouvelle carrière : en contexte de risque et d'insécurité, il lui revient d'organiser des systèmes collectifs d'assurance contre des risques, qui sont à l'échelle collective, probabilisables. C'est un point décisif en effet : comme l'observe J.-M. Keynes dans son *Treatise on probability*, la substitution de la cause finale par le risque, si elle signifie la fin de la *prévision* de l'avenir, ouvre en revanche la possibilité de sa *probabilisation*. Les systèmes d'assurance sociaux, et plus généralement le *welfare state*, sont dans leur ensemble fondés sur la probabilisation des « risques de la vie » et la fourniture d'un « filet de sécurité ».

Or — et ce point est anticipé par Keynes, et explicité par des économistes proches de lui, tels J. Hicks²¹ — cette possibilité de *probabilisation* ne concerne pas que les risques sociaux. Elle concerne plus généralement tous les risques, et notamment, ceux qu'on va se mettre à appeler, à partir de ces années-là, les risques financiers²². Une fois en effet, que l'histoire économique est vue, selon le terme technique financier, comme « une marche aléatoire » (*a random walk*), alors la finance devient une toute autre chose que ce qu'elle était jusqu'alors. Le point qui nous semble décisif tient à la manière dont, à la faveur d'un remaniement dans la conscience du temps — de prévisible à probabilisable, de causé à risqué —, c'est à la fois, et inséparablement, *la croissance et la finance*, qui se positionnent au centre du jeu. Il faut se faire à cette idée : croissance et finance fondent leur développement au XX^e siècle sur les mêmes prémisses axiologiques.

Sur la finance, plus précisément : elle n'est devenue une préoccupation de l'analyse économique qu'à la faveur de ce basculement dans la représentation du temps, de prévisible à probabilisable. C'est en fonction d'un renversement de conscience historique du temps, indissociable de la Crise Axiale, que la finance devient non pas une possibilité, mais une nécessité : au XX^e siècle, la finance est venue répondre à un problème. Pour le comprendre, il faut considérer ce que fut la finance jusqu'au début du XX^e siècle : une activité qui, ainsi que son origine étymologique l'indique, est structurée par une « fin²³ ». La finance consiste, une fois située une fin souhaitable, et à mobiliser en fonction de cet effet visé les moyens adéquats : les moyens de

²¹ Cf. John Hicks, *Value and Capital : an Inquiry into Some Fundamental Principles of Economic Theory*, 2^e éd. (Oxford University Press, 1975). L'ouvrage fut initialement publié en 1939, trois ans après la *Théorie générale*.

²² Christian Walter a reconstitué ce passage de la prévision financière, à la probabilisation des risques, en s'appuyant notamment sur l'étude de la thèse de L. Bachelier pour le doctorat es sciences mathématiques, intitulée « Théorie de la spéculation ». Cf. Christian Walter, « Une histoire du concept d'efficience sur les marchés financiers, » *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 51, no. 4 (1996): 873-905.

²³ Nous renvoyons à l'étude étymologique du mot finance dans *Le trésor de la langue française*. Étude qui permet de confirmer que l'intimité entre l'activité de finance et l'idée de fin n'est pas fortuite.

financement. Voilà ce que « financer » voulut dire des Médicis jusqu'aux Rothschild²⁴. Or, l'épuisement du schème de la Fin, si elle rend tendanciellement caduque l'idée d'une finance comme un moyen au service de fins économiques ou politiques, ouvre à la finance un champ immense, et nouveau : c'est que si l'histoire est représentée comme une « marche aléatoire », alors il est possible d'en probabiliser les risques. C'est le point de départ du développement de la théorie financière, entre l'ouvrage fondateur de J. Hicks²⁵ et l'article séminal de Markowitz²⁶ : non plus comme une finance qui mobilise des moyens en vue d'une fin, mais qui recherche l'*efficience* des moyens. Ce que la centralité du terme d'efficience emporte est la concentration sur les moyens financiers, et la disparition tendancielle d'une réflexion des moyens vers des fins. La finance, au même moment que la croissance, fait son entrée dans la réflexion dans la théorie économique, après la Deuxième Guerre mondiale. Comme on a vu, l'une et l'autre démarche reposent sur des prémisses communes, liées à la réouverture de la Crise Axiale en fonction de l'épuisement du schème de la fin : d'une part, disparition d'un *topos* de la valeur ; d'autre part, crise de la conscience du temps, avec la substitution de la cause par le risque.

²⁴ Cf. Polanyi, *La grande transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*. Le premier chapitre de l'ouvrage présente une vue synoptique de la finance au cours du XIX^e siècle, avant la transformation. De fait, et au-delà même de la période historique sur laquelle Polanyi concentre son étude, il est frappant de voir à quel point, de la reformulation médiévale du schème de la Fin jusqu'à l'épuisement de ce schème au tournant des XIX^e et XX^e siècles, la finance et l'État ont eu partie liée. Ainsi, jusqu'au début du XX^e siècle, il n'y a de réflexion sur la finance que concernant les finances publiques. Keynes, dans les années 30, n'utilise le mot finance, s'appliquant aux entreprises privées, qu'avec des guillemets (Cf. Jean-François Goux, "Keynes et la «finance» d'entreprise," *Revue française d'économie* 4, no. 3 (1989): 169-203). Jusqu'à l'épuisement du schème de la Fin, la finance était le domaine de l'État car l'État avait justement trouvé sa genèse moderne en fonction du schème de la Fin. À partir du moment où s'épuise la référence au *topos* de la Fin, la finance cesse de n'être qu'une affaire d'État.

²⁵ Cf. Hicks, *Value and Capital*.

²⁶ Cf. Harry Markowitz, "Portfolio selection," *The Journal of Finance* 7, no. 1 (1952): 77-91.

Il faut comprendre, cependant, combien cette réponse à la Crise Axiale, selon le discours économique fondé sur la théorie des prix, est problématique. Les prix en effet, loin de donner une raison, une mesure, une réflexivité aux forces économiques, ne sont que la mesure de la grandeur de ces forces. La « valeur » ajoutée (croissance) et la création de « valeur » (finance), formulées l'une et l'autre au XX^e siècle à la suite de la révolution marginaliste, sont, du point de vue axiologique, des fausses valeurs : non pas ce qui vient donner une mesure aux forces de production, mais ce qui simplement vient les mesurer. Autrement dit, dans le vocabulaire de cette étude, et en fonction de la distinction entre un plan symbolique et un plan axiologique, le discours sur la valeur économique au XX^e siècle, est un discours se situant exclusivement dans la sphère symbolique. On découvre ici, nonobstant les bons et loyaux services rendus, l'aporie que représente le discours économique sur la valeur au XX^e siècle : malgré les apparences quant à la « valeur », il s'agit d'un discours entièrement commandé par la puissance, et nullement mesuré à un *topos* axiologique. Le gouvernement qu'il permet n'est pas un pouvoir. Il est alors permis de comprendre le rapport entre la volonté de croissance, et la finance, non comme un rapport dialectique — dialectique entre plan symbolique et le plan axiologique — mais comme un rapport exclusivement *dynamique* : croissance et finance étant commandés par des prémisses liées à la mesure des forces de production, l'une et l'autre se renforcent en vue de la croissance de ces forces. C'est là, possiblement, le problème qui se révèle à l'occasion de la récente crise financière.

Cette dynamique entre finance et croissance se discerne à travers une vue de long terme sur l'économie du XX^e siècle, depuis les années 30. Keynes, en poussant jusqu'à ses dernières conséquences la théorie marginaliste des prix, en vient à voir dans la monnaie non pas un signe de la valeur, mais la « valeur » en elle-même, si bien que la monnaie change de statut. La monnaie devient coup sur coup un bien économique en elle-même, et le premier bien économique. Acquéant le statut de bien économique, se voit ouverte la possibilité de mobiliser ce bien, et *la production de ce bien*, en lien avec la

production des autres biens économiques : il n'y a pas de différence de principe entre l'industrie et la finance, si bien qu'à terme d'ailleurs, la finance se fait industrie financière. La production de monnaie, la création monétaire, est une production dont le principe n'est pas différent des autres productions. Il est frappant alors de voir combien, face à toute situation de récession quant à la croissance, c'est par le biais de la création monétaire que la relance est favorisée. La production monétaire est mise au service de la production de valeur ajoutée. Voilà un premier aspect de la dynamique. Le second volet de la dynamique tient à l'impact favorable de la finance sur la croissance : la mutualisation de l'épargne rendue possible par la finance accroît le potentiel d'investissement d'une zone économique. De manière plus générale, la mutualisation des risques rendue possible par le complexe finance-assurance, autorise une mobilisation plus forte des actifs monétaires au service de la croissance. Une fois que la monnaie est vue d'un point de vue symbolique comme un bien économique, non signe de la valeur, mais valeur en elle-même, alors la finance et la croissance se situent l'une par rapport à l'autre dans un rapport dynamique.

Ce rapport dynamique, et non dialectique, est éminemment problématique. Il se révèle possiblement ces jours-ci. Les États, n'ayant guère d'autre choix pour favoriser l'unité des société que de mobiliser le discours sur la croissance, se voient périodiquement contraints de mobiliser la production monétaire comme outil décisif de relance de la croissance. Le multiplicateur de crédit signifie que, dans la pratique, la production monétaire commande la production économique. Or parallèlement, toute création monétaire opérée en situation de crise économique au nom de la croissance économique, favorise une croissance de la liquidité, dont la surabondance se concrétise périodiquement par une crise de confiance sur la valeur des actifs. Crise à laquelle les États n'ont pas d'autre réponse qu'une nouvelle session de relance monétaire, favorisant à terme, de nouvelles crises financières.

Ce rapport de la croissance et de la finance, se joue bien sur le terrain de la *dynamis*, de la force. Croissance et finance convergent vers la croissance de forces économiques mesurées en termes monétaires. Il est possible alors de comprendre comment, quatre-vingt ans après sa formulation, la réflexion dominante sur la valeur, l'économie, entre en crise. Ce qui n'était pas visible au départ — en vertu d'un développement plus tardif de la finance par apport à la croissance — s'explique avec la coexistence de la finance et de la croissance. La mobilisation par les États de la production monétaire au service de la production économique entre en résonance avec la mobilisation par les marchés de la production économique au service de la production monétaire : telle est la dynamique. Si bien qu'il n'y a pas tant « économie réelle » et une « économie financière », que deux volontés de croissance de forces économiques convergentes, et mesurées par les prix, autour des notions sœurs de l'efficacité que sont d'une part la productivité, d'autre part la rentabilité. D'un point de vue axiologique, il n'y a pas plus de « valeur financière », que de « valeur ajoutée » : l'une et l'autre se révèlent, du point de vue axiologique, non des Valeurs, mais des mesures de forces. Pendant un premier moment, des années 30 aux années 70, le discours économique sur la valeur a permis de répondre aux immenses défis d'unité des sociétés démocratiques. Et cependant, les mêmes prémisses — crise du temps selon le risque, crise axiale — autorisaient dans le principe non pas simplement la mise au centre de la volonté de croissance, mais aussi le développement de la finance. Une fois que volonté de croissance, et volonté de finance, qui sont l'une et l'autre ultimement volonté de puissance mesurée selon les prix, sont en place, la dynamique est en place. Dynamique dangereuse, car bien c'est bien d'une croissance de forces qu'il est question. Des forces, sans axe que leur croissance, dont les conséquences pour les individus comme pour les sociétés ne peuvent être neutres. Une dynamique qui n'est régulée par aucun topos, et moins que tout autre par la « croissance durable », dont le caractère éthique est un faux-semblant.

S'il n'y a rien de réjouissant à attendre de la dynamique entre croissance et finance, cela est aussi lié au fait qu'elle place un acteur, l'État, dans un dilemme. L'État est à la fois nécessaire pour corriger les effets de forces impliqués par la croissance (l'État comme force de rappel des forces économiques), et à la fois vulnérable, car l'endettement rendu nécessaire pour la production des contre forces lui fait prendre le risque de se trouver lui aussi, en tant qu'actif, dans une situation de crise de confiance. Si bien qu'il n'y pas à l'intérieur de la dynamique, de porte de sortie, pour l'État : il est comme condamné, soit à assumer le fléchissement, dangereux socialement, de ses productions de forces de rappel ; soit à les maintenir, au risque d'une crise de confiance sur sa dette. K. Marx pensait selon les termes de la dialectique, et imaginait que la crise de l'économie capitaliste était conditionnée par la baisse tendancielle du taux de profit. Cette perception, on le sait, était dépendante d'une théorie de la valeur fondée sur la force de travail. Or ce qu'il nous semble à l'inverse, après avoir considéré la « théorie de la valeur » économique à l'œuvre depuis la fin du XIX^e siècle, est qu'il faut penser l'économie non dans les termes de la dialectique, mais de la dynamique : ce n'est pas la baisse tendancielle du taux de profit, mais à l'inverse, la hausse tendancielle tout à la fois de la rentabilité financière, de la productivité, et des taux de croissance, qui placent la société en danger, en démultipliant les forces à l'œuvre en son sein. Les États se trouvent dans une situation impossible : contraints à la fois — car il n'existe pas de discours alternatif sur la valeur — de vouloir la croissance, et de se mettre en danger pour produire les forces capables de contrebalancer les effets les plus néfastes générés par la croissance des forces de production. Chaque épisode de crise financière rend nécessaire une injection de liquidité qui accroît les forces en jeu et contraint les États, au nom de la croissance, à creuser leurs endettements. Si bien que la question, au fond, dans ce jeu de forces, est de savoir combien de temps les États continuerons à pouvoir assumer des dettes de plus en plus lourdes sans que défaille la confiance non pas des citoyens, mais des investisseurs. Aussi surprenant que cela puisse sembler, la perspective de dépérissement des États demeure, mais

selon une dynamique qui n'a rien à voir avec la dialectique envisagée par Marx.

§ 62. Axes de la recherche ultérieure

Le paragraphe précédent visait à envisager sous un angle philosophique l'épisode récent de crise financière. Au moment où cette recherche touche à sa fin, nous voudrions finalement convaincre que la crise financière constitue le symptôme d'une crise plus générale. Cela peut sembler surprenant, mais la finance est devenue un objet de recherche philosophique. Considérons, dans la crise financière actuelle, le fait qui la distingue de tous les épisodes précédents de panique et de crash financiers. Habituellement, dans l'histoire des crises financières, un problème d'évaluation est en cause : il existe des actifs cotés, et brusquement, les vues sur la valeur de ces actifs changent considérablement. Ce qui hier encore était supposé valoir beaucoup, vaut désormais moins. Ce problème quant à l'évaluation se manifeste par une chute des cours, et des conséquences économiques s'ensuivent généralement. Or, on peut situer dans l'épisode présent le symptôme d'un autre problème, d'un problème tout à fait nouveau. Ce problème a justement trait à l'un des concepts qui fut le plus régulièrement interrogé pendant notre recherche : la *valorisation*. Pour dire les choses simplement, le problème de l'évaluation est de discerner si une valeur est plus ou moins élevée ; le problème de la valorisation est plus radical : il consiste à demander si une chose est en elle-même une valeur. Si l'on veut, la démarche d'évaluation n'a pas de doute sur le fait que la valeur en cause *est* une valeur, qu'elle doit faire l'objet d'une valorisation. La démarche de valorisation est radicale, car elle met en question la présence de quelque chose de l'ordre de la valeur.

Or, si l'on y songe, pour la première fois, le problème posé par l'épisode financier ne tient pas à une chute brutale de la valeur de certains actifs (une incertitude donc, quant à l'évaluation de ces actifs), mais à une impossibilité pure et simple de donner une valeur à des actifs, un doute quant à la présence

d'une quelconque valeur dans ces actifs : il s'agit là d'un problème de valorisation d'actifs dont plus personne ne veut, car leur simple présence dans un hors-bilan sème le trouble sur l'ensemble de la valeur de l'établissement détenteur. La crise financière n'a pas été déclenchée par un krach, par une panique, mais par une incertitude se généralisant sur des actifs dont on n'a pas tant douté du niveau de valeur, que de leur existence même en tant que valeur. Nous faisons ici évidemment référence à des gammes entières de produits dérivés — CDO, CDS, pour ne citer que les gammes les plus connues du public — sur lesquels la question en cause n'est pas : quelle est la valeur ? ; mais, plus gravement : comment leur donner une valeur, comment les valoriser, ont-ils simplement même une valeur ?

Il faut comprendre que cette situation nouvelle où l'incertitude classique quant à l'évaluation cède la place à la question de la valorisation, change du tout au tout la nature autant que la profondeur de la crise. En effet, lorsque se produit une baisse brutale des valeurs, on a droit à une purge, qui vient mettre fin à une bulle (l'exemple le plus récent, à l'échelle globale, étant donné par l'éclatement de la bulle des sociétés liées à l'internet, au début des années 2000). Face à ce type de crise, les gouvernements ont appris depuis un siècle environ, à réagir. Une fois la purge opérée, la situation est apurée, ce qui constitue un sol ferme pour le retour — lent, mais certain — de la confiance. Le jeu économique et financier n'est pas bloqué : il existe des *valeurs refuge*. Les choses sont d'une tout autre gravité lorsqu'on n'a plus à faire à une crise d'évaluation, mais à une crise de valorisation : le symptôme se manifeste alors sous la forme d'une paralysie. Les actifs mis en cause ayant justement la propriété générale d'être *dérivés* d'autres actifs, et *composites*, le trouble quant à la valeur ne peut que se répandre sur les actifs environnants. Il se découvre que plus personne ne peut avec certitude affirmer que les produits complexes mis au point, *sont* des actifs. J. M. Keynes pouvait voir le jeu de la finance comme un casino où un actif pouvait voir fondre sa valeur brutalement. De manière saisissante, les commentaires contemporains convergent vers un autre mot : le virtuel. Notre doute est un doute plus grave que celui des spéculateurs

de 1929 parce que nous nous demandons si toute cette valeur dont il est supposément question sur les marchés est réelle, ou virtuelle.

Dans le cas d'une crise sur l'évaluation, une classe des actifs est concerné par le krach, et les fonds trouvent à se reporter vers des valeurs dites défensives. La perte de confiance opère comme le réveil d'un rêve de quelques années, et les conséquences sont tirées des excès du passé. Pour décrire ce genre d'épisodes, J.M. Keynes avait, on s'en souvient, pris l'exemple du concours de beauté : personne ne connaît la valeur d'un actif, mais personne ne doute que l'actif a une valeur, si bien que tous les agents entrent dans un moment qui doit, au plus fort sens du terme, être qualifié de spéculatif (*speculum* : le miroir). Cette situation de miroir ouvre la possibilité de la production d'une bulle, et aussi, un peu plus tard, de son éclatement. Soixante-dix ans après Keynes, le concours de beauté proposé dans la presse n'est plus le jeu métonymique de l'époque, et c'est vers une autre pratique sociale qu'il faut se tourner si l'on veut expliquer par une image la dynamique de la crise financière. La crise financière fonctionne au fond comme un jeu qui sous une version ou une autre, a remporté le plus grand succès depuis sa création en 1999 aux Pays-Bas : *Big Brother*. Dans sa version française, *Secret Story*, les joueurs se trouvent assignés à résidence, filmés en permanence, et chacun a quelque chose à se reprocher, une sorte de secret. La véritable valeur des uns et des autres est inconnue des autres joueurs, et chacun est contraint, pour prouver sa valeur, de convaincre le public de la non-valeur des autres joueurs : c'est que le jeu fonctionne à *l'exclusion*, à l'inverse du concours de beauté qui fonctionne sur le principe de *l'élection*. Au fur et à mesure que le jeu avance, il reste de moins en moins de joueurs, prêts à des manœuvres de plus en plus basses pour exclure les autres joueurs. Dans cette étrange aventure où le public décide finalement des exclus, chaque joueur présent dans la maison doit, s'il veut survivre, s'engager dans des actions qui à court-terme lui permettent de rester dans le jeu, mais qui à moyen-terme ont des conséquences délétères : méfiance généralisée à l'intérieur de la maison, et à l'extérieur, doute grandissant du public sur la valeur de joueurs qu'on découvre prêts à tout pour

convaincre de l'absence de valeur des autres. Si bien que régulièrement, c'est le joueur le plus détesté, celui qui de l'avis général est le plus cynique, le moins valable, qui emporte la partie : l'ensemble du public a gagné de cette épreuve un doute de plus en plus fort sur la valeur de tous les joueurs en général, pris systématiquement dans un jeu où chacun ne peut que perdre son crédit.

Il n'est pas impossible que les marchés financiers contemporains fonctionnent d'une manière analogue. Le produit dit dérivé est supposé construire une couverture quant à la variation de valeur des actifs sous-jacents (qui connaissent des variations dans leur évaluation). A priori, cette production de couverture semble faire sens. Or la plupart de ces produits, en ce qu'ils ne sont pas du point de vue financier inscriptibles à l'actif ou au passif, n'est pas situable dans un bilan. Ces engagements dits hors-bilan constituent donc, pour les établissements financiers qui les détiennent, des actifs cachés, secrets aux yeux des autres parties prenantes sur le marché, avec lesquelles cependant, ils entrent dans des jeux de crédit au jour le jour sur le marché interbancaire. Si bien que lorsque le doute naît sur certains actifs sous-jacents — par exemple, l'aptitude de ménages à rembourser un crédit immobilier, créance réelle s'il en est —, la dérivation opérée et l'exclusion de bilan conséquente empêche les contreparties de prendre la mesure des risques encourus : chaque banque regarde les autres avec un doute grandissant, dans une situation d'équilibre non coopératif, où des classes d'actifs toujours plus nombreuses se voient touchées par le doute quant à la valorisation. Dès lors, pour survivre, il n'est guère d'autre choix que d'exclure du jeu les banques qui semblent des fausses valeurs. À ce jeu, la prophétie est auto-réalisatrice : il suffit que sur le marché interbancaire chacun convienne qu'une contrepartie est mauvaise, pour que cette contrepartie le devienne effectivement. Et cependant, chaque exclusion du jeu, en révélant l'ampleur des pertes encourues par le joueur exclu, renforce le doute sur la valeur des autres joueurs. La question posée à leur égard n'est pas : leur valeur est-elle surestimée ? mais : ont-ils simplement toujours quelque chose qui s'apparente à de la valeur ? Valent-ils quelque chose plutôt que rien ? Comme dans la « maison des secrets », chaque alerte d'un joueur sur

l'autre est suivie d'une séance de confession, où les informations qu'apprennent le public achèvent de semer le doute sur la valeur de l'ensemble des joueurs. À ce jeu, chacun se crédibilise, et c'est dans ce sens nouveau qu'on peut parler au sujet de la crise, d'une crise de crédit : le problème n'est pas tant qu'on a trop prêté, mais que plus personne n'accorde de crédit à personne. Il n'est pas étonnant dès lors que la crise actuelle ait la propriété d'être systémique : c'est qu'elle est non une crise liée à l'évaluation d'une certains classes d'actifs (qui susciterait quelques faillites, vécues comme des purges), mais une crise liée à un trouble général quant à ce qui se nomme valeur sur les marchés financiers. Et si ce qui s'appelle valeur financière était virtuel, si elle était une illusion ? Il faut considérer le mécanisme de sortie de crise qui a finalement permis un répit à la fin de l'année 2008 : ce TARP — *troubled assets relief program* — a en effet consisté, pour l'essentiel, à débarrasser les banques de leurs *troubled assets*. L'expression mérite qu'on s'y arrête : ces actifs sont troublés, en effet, non pas tant parce qu'ils ont perdu énormément de leur valeur, mais parce que leur simple présence dans un hors-bilan suffit à exclure leur titulaire des transactions interbancaires. Des actifs, au fond, moins *troubled*, que *troubling*. La question en cause avec ces actifs n'est pas : valeur élevée, ou faible, mais : valeur, ou fausse valeur ? sans qu'il soit possible de trancher cette question. Depuis une année environ, plus personne ne semble croire à l'existence d'une quelconque valeur financière. Comme dans *Big Brother*, plus personne ne se fait d'illusion sur la valeur des uns et des autres, mais tous cependant cherchent à demeurer dans le jeu dans le but d'obtenir le *cash* promis à ceux qui sauront survivre le plus longtemps. Brutalement, le prêche vers la création de valeur a cédé la place à la quête du bonus.

Les crises d'évaluation — liées à une dynamique de concours de beauté — se résolvent par la faillite, c'est-à-dire la chute des reines de beauté autrefois célébrées. Une crise de valorisation implique, à l'image du *Big Brother*, une dynamique d'exclusion, semant le doute sur l'ensemble des joueurs. Si bien que les États n'ont pas d'autre choix que de rationaliser le « règlements de

comptes » que les établissements financiers sont tentés de s'imposer les uns aux autres, règlement dont aucun joueur ne peut sortir crédible. Pour l'essentiel, l'intervention des États, via des mécanismes de recapitalisation, de garantie, et de *bad banks*, a suspendu la dynamique ; mais c'est au prix de son déplacement à un niveau auquel il n'existe plus de dernier ressort, car il *est* le niveau de dernier ressort. Si en 2008, le jeu de massacre concernait les banques entre elles, il est désormais envisageable que les prochains actifs perçus comme toxiques soient les finances publiques. Il faut se faire à l'idée que la dynamique de *dévalorisation* en cause laisse ouverte la possibilité qu'un État soit considéré par ses pairs comme un *troubled state*, aux finances duquel il convient de ne pas trop se mêler, au risque de se voir ses propres finances décrédibilisées. Quand la question est celle de la valorisation, la seule stratégie viable consiste, entre pairs, à se tenir le plus loin possible du trouble, et à exclure. Aussi surprenant que cela puisse sembler au premier abord, il y a une urgence à penser philosophiquement la crise financière : elle nous place en effet face à un problème nouveau, celui de la valorisation, auquel l'expérience acquise quant à l'évaluation n'apporte aucune réponse, si bien qu'on est tenté parfois de qualifier l'épisode d'irrationnel : l'épisode est irrationnel considéré du point de vue de l'évaluation, il ne devient compréhensible que considéré du point de vue de la valorisation. La question en cause est : comment agir dans un contexte où la méfiance ne concerne pas le niveau de valeur des actifs, mais la valeur d'ensemble qu'on peut accorder au système financier ?

Ce trouble quant à la valeur est le symptôme d'une trouble plus global quant à la valeur. À l'échelle sociale en effet, depuis le début de la « crise des valeurs », à la fin du XIX^e siècle, on avait été habitué à l'affrontement des valeurs, à leur lutte. La plus caractéristique de cette lutte des valeurs a sans doute été, à l'échelle du XX^e siècle, l'affrontement entre ce qu'on peut nommer le « communisme » et le « capitalisme ». Dans cette lutte, d'un point de vue philosophique, on a, là encore, à faire à un problème d'évaluation : des valeurs s'affrontent, il y a plusieurs candidats au titre de reine des valeurs, et le concours s'enclenche. La valeur communisme, par exemple, après avoir été à

la hausse pendant une partie du siècle, s'est révélée une « bulle » à partir des années 70 si bien que c'est sur le mode de la « faillite » que les observateurs ont bien souvent considéré la fin du communisme, après 1989. De ce point de vue, le titre choisi par F. Furet pour caractériser le mouvement dit tout : « Le passé d'une illusion²⁷ ». On s'était illusionné sur la valeur « Communisme ». Quand la bulle éclate, il y a un moment de désillusion, mais pour l'essentiel on se félicite d'y voir plus clair. Et de fait, c'est avec une rapidité prodigieuse que la faillite s'est révélée, sans bain de sang : le constat du passif ne laissait pas la place au doute. Tout s'est passé comme si le capitalisme n'avait pas vaincu le communisme : à la bourse des valeurs, le communisme s'est révélé surévalué, et les espoirs se sont reportés vers l'autre valeur disponible.

Si à présent on considère le monde tel qu'il se présente vingt ans après la faillite communiste, il est frappant de voir à quel point il est caractérisé par un trouble quant à la valeur, à un problème de valorisation. Les années qui ont suivi 1989 ont pu être envisagées sous le signe d'une mondialisation heureuse, où le capitalisme finirait par mettre chaque individu dans une situation décente. Vingt ans après, la multiplication sous tous azimuts des études sur le bonheur, des critiques du PIB en tant qu'instrument de mesure de l'histoire se faisant, ont une signification claire : elles révèlent notre désarroi face à la croissance. Nous ne sommes pas tant inquiets des répercussions de la crise quant à la croissance, que sceptiques, troublés, quant à la valeur en soi, de cet indicateur. Nous découvrons que nous ne savons pas pourquoi nous avons fait de la croissance la valeur centrale de nos démocraties ; que nous ne sommes pas plus heureux que nos grands-parents, et que nous ne sommes pas prêts à croire que nos petits-enfants le seront plus que nous. Alors, à quoi bon cette énergie consacrée à croître ? Le problème, là encore, n'est pas celui de la hausse ou de la baisse de la production de valeur ajoutée, mais d'un trouble quant à la valeur, de la valeur ajoutée. De ce point de vue, les propositions quant à la décroissance n'apportent rien : le projet de décroissance est en tout point symétrique au

²⁷ François Furet, *Le passé d'une illusion : essai sur l'idée communiste au XXe siècle* (Paris : Calmann-Lévy, 1995).

projet de la croissance, et il ne résout rien. Les hommes ne se déclarent pas plus heureux en 2009 que leurs grands-parents en 1959, les habitants du Bangladesh ne se déclarent pas moins heureux que les habitants du Royaume-Uni²⁸ : la croissance (et la décroissance) sont mises en cause non pas sur le terrain de leur rythme, ou de leurs modalités, mais sur celui de leur principe. Ce doute se manifeste dans la plus grande confusion à travers les recherches contemporaines vers le « croître mieux ». Le simple ajout d'une donnée qualitative (et il faut y insister, presque morale), à l'idée de croissance, ne laisse pas de doute sur le fait que nous n'envisageons plus sérieusement quoi que ce soit de qualitatif dans la croissance en elle-même. L'ajout permanent de qualificatifs à la croissance — verte, soutenable, durable etc. — trahit le trouble contemporain à l'égard de ce qui symbolise depuis 1945 la clé de voûte des valeurs sociales, la « métavaleur » des sociétés d'après-guerre : la croissance, cette valeur sur laquelle il y a toujours accord en dépit de tous les désaccords de valeurs.

Ainsi, vingt ans après Berlin, le problème a changé du tout au tout : le problème n'est plus : faut-il accorder plus de valeur au capitalisme ou au communisme (pour ne prendre qu'un exemple), mais : où est la valeur ? Nous avons un problème de valeurs à cause de la ténacité de combattants. Notre problème est désormais, faute de combattants. Comment se réapproprier la dimension de la valeur ? Que changer à notre action historique pour renouer avec une perspective qui serait valorisée par les individus ? Nous continuons d'avoir une action pratique — nous produisons — mais nous ne savons plus au nom de quoi. Plus aucune valeur ne donne un axe, une raison, à notre action pratique. Notre problème est donc très distinct des tourments du XX^e siècle : non pas hésitation et affrontement entre telle ou telle valeur (la guerre des valeurs), mais perturbation, doute, désarroi, malaise, quant à l'idée même de « valeur ». Les révolutionnaires de 1917 autant que leurs adversaires savaient

²⁸ Sur l'ensemble de ces constats, voir Richard Layard, *Happiness : Lessons from a new science* (Penguin, 2005), et Richard Layard, "Human satisfactions and public policy," *The Economic Journal* (1980): 737-750.

au nom de quelle valeur ils agissaient. Ils n'avaient aucun doute — et c'était dans une assez large mesure, problématique. Pour notre part, nous ne savons pas au nom de quelle valeur nous agissons — et cela est au moins aussi problématique. Si le problème de 1900 est celui d'une explosion de valeurs, le problème de 2000 tient à l'évanouissement de la perspective de la valeur : 1900, ou l'aurore des valeurs et 2000, ou le crépuscule de la Valeur. Vu sous cet angle, on comprend mieux pourquoi une question comme celle du réchauffement climatique est en venue, au-delà des raisons légitimes qui encouragent à s'y intéresser, à occuper si solitairement la scène. La valeur, sociétés et individus ne savent plus ce qu'elle est. Notre problème n'est pas, comme nos prédécesseurs du XX^e siècle, d'« évaluer la situation ». Il est de situer un repère — la Valeur — sans lequel aucune évaluation n'est simplement envisageable. La question du réchauffement a l'immense vertu d'occuper la scène de la valeur, et ainsi de dissimuler son vide. Cependant, la mobilisation politique de la question climatique ne résout pas le problème plus profond, qui tient au doute qui s'installe quant à la valeur de l'histoire que font les hommes. Au fil de la reconstitution de l'Itinéraire de la Valeur, il est apparu combien les sociétés humaines sont en danger, quant à leur existence même, lorsque le repère de la valeur se trouble. Or contrairement aux deux crises que nous avons rencontrées au long de l'itinéraire, la crise actuelle a la redoutable propriété de concerner non une certaine société, mais l'humanité dans son ensemble. Il n'est pas difficile de se représenter le danger d'une telle situation. Quand, faute de combattant, s'interrompt le dialogue de la force et de la valeur, la force se retrouve seule sur la scène de l'histoire ; son monologue peut commencer.

Bibliographie générale

Abensour, M., éd. *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris : Ed. du Seuil, 1987.

Abitbol, Michel, Noami Chazan, et Samuel N. Eisenstadt. "Les origines de l'État : une nouvelle approche." *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 38, no. 6 (1983): 1232-1255.

Adorno, Theodor W. *Minima moralia : réflexions sur la vie mutilée*. Édité par Miguel Abensour. Traduit par Éliane Kaufholz-Messmer et Jean-René Ladmiral. Paris : Payot, 2003.

Aghion, P., et S. N. Durlauf. *Handbook of economic growth*. Elsevier, 2005.

Aghion, P., et P. Howitt. *Endogenous Growth Theory*. MIT Press, 1998.

Ardant, G. *Histoire de l'impôt. (I. De l'Antiquité au XVIIe siècle; II. XVIIIe et XIXe siècles)*. Paris : Fayard, 1972.

Arendt, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Pocket, 2002.

---. *La Crise de la culture*. Gallimard, 1989.

Arensberg, Conrad Maynadier, et Karl Polanyi, éd. *Les Systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*. Traduit par Claude Rivière et Anne Rivière. Préface de M. Godelier. Paris : Larousse, 1974.

- Ariès, Philippe. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident : Du Moyen Âge à nos jours*. Seuil, 1977.
- Aristote. *De la génération et de la corruption*. Édité par J. Tricot. Paris : Vrin, 2002.
- . *Éthique à Nicomaque*. Édité par Richard Bodéüs. Paris : Garnier-Flammarion, 2004.
- . *La politique*. Édité par J. Tricot. Paris : Vrin, 1995.
- . *Métaphysique*. Édité par M.-P. Duminil et A. Jaulin. Flammarion, 2008.
- . *Physique*. Édité par Pierre Pellegrin. Flammarion, 1999.
- . *Poétique*. Traduit par J. Hardy. Gallimard, 1997.
- . *Rhétorique*. Édité par Pierre Chiron. Paris : Flammarion, 2007.
- . *Topiques*. Édité par J. Brunschwig. Paris : Les Belles Lettres, 2007.
- Aron, Raymond. *Dimensions de la conscience historique*. Paris : Plon, 1985.
- . *Dix-huit leçons sur la société industrielle*. Paris : Gallimard, 1962.
- . *Introduction à la philosophie de l'histoire : essai sur les limites de l'objectivité historique*. Paris : Gallimard, 1986.
- . *Paix et guerre entre les nations*. Paris : Calmann-Lévy, 1962.
- Aubenque, Pierre. *Le Problème de l'être chez Aristote : essai sur la problématique aristotélicienne*. Paris : Presses universitaires de France, 1997.

- Aubry, Gwenaëlle. *Dieu sans la puissance : Dunamis et Energeia chez Aristote et chez Plotin*. Paris : Librairie Philosophique Vrin, 2007.
- Babin, Claude. *Éléments de paléontologie*. Paris : A. Colin, 1971.
- Bachelard, Gaston. *La flamme d'une chandelle*. Paris : PUF, 2003.
- . *La psychanalyse du feu*. Paris : Gallimard, Folio, 1992.
- . *La terre et les rêveries de la volonté*. Paris : J. Corti, 1971.
- Baechler, Jean. "La nourriture des hommes, essai sur le néolithique." *Archives européennes de sociologie*, no. 23 (1982): pp. 241-293.
- Bairoch, Paul. *De Jéricho à Mexico*. Paris : Gallimard, 1985.
- Bateman, Bradley W., et John B. Davis, éd. *Keynes and Philosophy: Essays on the Origin of Keynes's Thought*. Edward Elgar Publishing Ltd, 1991.
- Baudelot, Christian, et Roger Establet. *Durkheim et le suicide*. Presses Universitaires de France, 2007.
- Bellet, Roger. *Stéphane Mallarmé : l'encre et le ciel*. Seyssel : Champ Vallon, Champ poétique, 1987.
- Benveniste, Emile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2. Pouvoir, droit, religion*. Paris : Les Editions de Minuit, 1969.
- Berthoud, Arnaud. *Aristote et l'argent*. Paris : La Découverte, 1981.
- Bénichou, Paul. *Morales du grand siècle*. Paris : Gallimard, 1988.
- Birnbaum, P. "Sur les origines de la domination politique. À propos d'Étienne de La Boétie et de Pierre Clastres." *Revue française de science politique* 27, no. 1 (1977): 5-21.

- Blais, Marie-Claude, Marcel Gauchet, et Dominique Ottavi. *Conditions de l'éducation*. Paris : Stock, 2008.
- Blaug, Mark. *Léon Walras*. Edward Elgar Publishing, 1992.
- Blumenberg, Hans. *La légitimité des temps modernes*. Gallimard, 1999.
- Boardman, John. *The Greeks overseas : their early colonies and trade*. London : Thames and Hudson, 1988.
- Boas, Franz. *The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians*. New York : Johnson Reprint Co, 1970.
- Bodéüs, Richard. *Aristote, la justice et la cité*. Paris : Presses universitaires de France, 1996.
- Bodin, Jean. *Les Six livres de la République*. Paris : Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 1986.
- Bois, Guy. *La mutation de l'an mil*. Paris : Fayard, 1989.
- Bonald, Louis de. *Théorie du pouvoir politique et religieux*. Édité par Colette Capitan. Paris : Union générale d'éditions, 1965.
- Bonte, Pierre, et Michel Izard, éd. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : Presses universitaires de France, 1992.
- Boserup, Ester. "Environnement, population et technologie dans les sociétés primitives." *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 29, no. 3 (1974): 538-552.
- Bottéro, Jean, Clarisse Herrenschildt, Jean-Pierre Vernant, et François Zabbal. *L'Orient ancien et nous : l'écriture, la raison, les dieux*. Paris : A. Michel, 1996.

- Brague, Rémi. *Aristote et la question du monde*. Épiméthée. Presses universitaires de France, 2001.
- . *Introduction au monde grec : Études d'histoire de la philosophie*. Flammarion, 2008.
- Braudel, Fernand. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe - XVIIIe siècle. I. Les structures du quotidien : le possible et l'impossible*. Paris : Colin, 1979.
- . *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe - XVIIIe siècle. II. Les jeux de l'échange*. Paris : Colin, 1979.
- . *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe - XVIIIe siècle. III. Le temps du monde*. Paris : Colin, 1979.
- . *La dynamique du capitalisme*. Paris : Arthaud, 1985.
- . *Mémoires de la Méditerranée*. Paris : LGF, 2001.
- Bredenkamp, Horst. *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes : le Léviathan, archétype de l'État moderne : illustrations des œuvres et portraits*. Traduit par Denise Modigliani. Paris : Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2003.
- Briquel, Dominique. *La prise de Rome par les Gaulois : lecture mythique d'un événement historique*. Paris : PUPS, 2008.
- Brown, Vivienne. *Adam Smith's Discourse: Canonicity, Commerce and Conscience*. London : Routledge, 1994.
- Bruhns, Hinnerk, éd. *Histoire et économie politique en Allemagne de Gustav Schmoller à Max Weber : Nouvelles perspectives de l'école historique de l'économie*. Paris : Maison des Sciences de l'Homme, 2004.

- Brulé, Pierre, et Jacques Oulhen, éd. *Esclavage, guerre, économie en Grèce ancienne : hommages à Yvon Garlan*. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 1997.
- Burckhardt, Jacob. *Histoire de la civilisation grecque. Tome 1*. Traduit par Frédéric Mugler. Vevey : Ed. de l'Aire, 2002.
- Canetti, Elias. *Masse et puissance*. Trad. de l'allemand par Robert Rovini. Paris : Gallimard, 1966.
- Carcopino, Jérôme. *Jules César*. Paris : Presses universitaires de France, 1990.
- . *Sylla : ou la monarchie manquée*. Paris : l'Artisan du livre, 1942.
- Cartledge, Paul A. *Spartan reflections*. Berkeley : University of California press, 2003.
- Cassirer, Ernst. *Le Mythe de l'Etat*. Paris : Gallimard, 1993.
- . *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Hachette, 1987.
- . *Rousseau, Kant, Goethe : deux essais*. Paris : Belin, 1991.
- César, Jules. *La Guerre civile. Tome 2, Livre troisième*. Paris : Les Belles Lettres, 1959.
- Chevalier, Jean, et Alain Gheerbrant. *Dictionnaire des symboles : Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*. Paris : Robert Laffont, 1997.
- Cicéron. *De finibus bonorum et malorum*. Édité par M. Guyau. Éditions nouvelles des classiques latins. Paris : C. Delagrave, 1876.

- . *De finibus bonorum et malorum*. Cambridge, Mass : Harvard University press, The Loeb classical library ; 40, 1983.
- . *Orationes. 11, I bis, Pro P. Quinctio. Pro Sex. Roscio Amerino. Pro Q. Roscio comoedo*. Édité par A. Klotz et F. Schoell. Paris : Les Belles-Lettres, 1921.
- Clastres, Pierre. *Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives*. Paris : Editions de l'Aube, 2005.
- . *Chronique des indiens Guayaki : ce que savent les chasseurs nomades du Paraguay*. Paris : Plon, 1972.
- . *La société contre l'État : recherches d'anthropologie politique*. Paris : Éditions de Minuit, 1974.
- . *Le Grand parler : Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*. Éditions du Seuil, 1974.
- . *Recherches d'anthropologie politique*. Paris : Éditions du Seuil, 1980.
- Condorcet. *Tableau historique des progrès de l'esprit humain : projets, esquisse, fragments et notes (1772-1794)*. Paris : Institut national d'études démographiques, 2004.
- Constantakopoulou, Christy. *The dance of the islands : insularity, networks, the Athenian empire, and the Aegean world*. The Oxford classical monograph series. Oxford : Oxford University Press, 2007.
- Coppens, Yves. *Le singe, l'Afrique et l'homme*. Paris : Fayard, 2001.
- Cournot, A. A. *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*. Paris : Vrin, 2002.

Crise et transformation des sociétés archaïques de l'Italie antique au Ve siècle av. J.-C. Rome : Ecole française de Rome, Palais Farnèse, 1990.

Crosland, Maurice Pierre. *Science under control : the French Academy of sciences.* Cambridge : Cambridge university press, 1992.

Daumas, Maurice. *Lavoisier : théoricien et expérimentateur.* Paris : Presses universitaires de France, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1955.

De Roover, Raymond. *La pensée économique des scolastiques : doctrines et méthodes.* Conférence Albert-le-Grand (1970). Montréal : Inst. d'études médiévales, 1971.

De Sanctis, Gaetano. *Storia dei Romani. Volume I, La conquista del primato in Italia.* Firenze : La Nuova Italia, 1964.

Derrida, Jacques. *L'écriture et la différence.* Seuil, 1979.

Descat, Raymond. "L'Économie antique et la cité grecque. Un modèle en question." *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 50, no. 5 (1995): 961-989.

Descola, Philippe. *Par-delà nature et culture.* Paris : Gallimard, 2005.

Detienne, M., éd. *Les savoirs de l'écriture : en Grèce ancienne.* Cahiers de philologie. Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires de Lille, 1992.

Detienne, M., et J. P. Vernant. *Les ruses de l'intelligence: la mètis des Grecs.* Paris : Flammarion, 1974.

Dion, Roger. *Aspects politiques de la géographie antique.* Collection d'études anciennes. Paris : Les Belles Lettres, 1977.

Dockès, Pierre, et Jean-Hervé Lorenzi, éd. *Fin de monde ou sortie de crise ?*
Paris : Perrin, 2009.

Duby, Georges. *Guerriers et paysans. VIIe-XIIe siècle : premier essor de l'économie européenne.* France : Gallimard, 1984.

Ducat, Jean. "Le mépris des Hilotes." *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 29, no. 6 (1974): 1451-1464.

Dumézil, Georges. *Jupiter, Mars, Quirinus.* 1er éd. Paris : Presses universitaires de France, 1948.

---. *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens.* Bruxelles : Latomus, 1958.

---. *Mitra-Varuna : essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté.* Paris : Presses universitaires de France, 1940.

---. *Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens.* Paris : Gallimard, 1968.

Dumont, Louis. *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne.* Paris : Éd. du Seuil, 1991.

---. *Homo Aequalis: Genèse et épanouissement de l'idéologie économique.* Paris : Gallimard, 1977.

---. *Homo hierarchicus: Le système des castes et ses implications.* Gallimard, 1979.

Durkheim, Émile. *Le suicide : Etude de sociologie.* Presses Universitaires de France - PUF, 2007.

---. *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie.* Paris : Presses universitaires de France, 2008.

- . *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie (1912)*. Paris : Presses universitaires de France, 1968.
- Duverger, Maurice, éd. *Le concept d'empire*. Paris : Presses universitaires de France, 1980.
- Earle, Timothy. "Economic anthropology." Dans *The New Palgrave Dictionary of Economics*. Basingstoke Hampshire; New York : Palgrave Macmillan, 2008.
- Eco, Umberto. *Histoire de la beauté*. Trad. française Myriem Bouzaher et François Rosso. Paris : Flammarion, 2004.
- Edwards, Iorwerth Eiddon Stephen, Cyril John Gadd, et Nicholas Geoffrey Lemprière Hammond, éd. *The Cambridge ancient history. Volume I Part 1, Prolegomena and prehistory*. Cambridge : Cambridge University Press, 2000.
- Edwards, Iorwerth Eiddon Stephen, Cyril John Gadd, et Nicholas Geoffrey Lemprière Hammond. *The Cambridge ancient history. Volume I. Part 2, Early history of the Middle East*. Cambridge : Cambridge University Press, 1993.
- Ehrenberg, Alain. *L'Individu incertain*. Paris : Hachette Littérature, 1999.
- Eisenstadt, S.N., et Luis Roniger, éd. *Patrons, Clients and Friends : Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*. Cambridge University Press, 1984.
- Eisenstadt, Shmuel N. *The political systems of empires*. London : Free Press of Glencoe, 1963.
- Eltis, W. *The classical theory of economic growth*. London : Macmillan, 1984.

- Ezzamel, M., et K. Hoskin. "Retheorizing accounting, writing and money with evidence from Mesopotamia and ancient Egypt." *Critical Perspectives on Accounting* 13, no. 3 (2002): 333-367.
- Février, James Germain. *Histoire de l'écriture*. Paris : Payot, 1995.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la révolution française*. Paris : Payot, 1989.
- . *Le caractère de l'époque actuelle*. Traduit par Ives Radrizzani. Paris : J. Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1990.
- Finley, M. I. *L'économie antique*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1975.
- Fossier, Robert. *Enfance de l'Europe, Xe-XIIIe siècles. Aspects économiques et sociaux. t. I : L'homme et son espace*. 2 éd. Presses Universitaires de France, 1989.
- . *Enfance de l'Europe, Xe-XIIIe siècles. Aspects économiques et sociaux. t. II : La révolution de l'économie*. 2 éd. Presses Universitaires de France, 1989.
- Frazer, James. *Mythes sur l'origine du feu*. Paris : Payot, 1969.
- Freund, Julien. "Max Weber and Polytheism." *Archives des sciences sociales des religions* 61, no. 1 (1986): 51-61.
- Friedman, Milton, et Anna Jacobson Schwartz. *A Monetary History of the United States, 1867-1960*. Princeton University Press, 1971.
- Furet, François. *La Révolution : de Turgot à Jules Ferry, 1770-1880*. Paris : Hachette, 1988.
- . *La Révolution française*. Paris : Gallimard, 2007.

---. *Le passé d'une illusion : essai sur l'idée communiste au XXe siècle*. Paris : Calmann-Lévy, 1995.

Fustel de Coulanges, Numa Denis. *La Cité antique*. Édité par François Hartog. Paris : Flammarion, 1984.

Galbraith, John Kenneth. *The affluent society*. Boston : Hamish Hamilton, 1958.

Galilei, Galileo. *L'Essayeur*. Traduit par Christiane Chauviré. Paris : Les Belles lettres, 1979.

Garnsey, Peter, et Charles Richard Whittaker. *Imperialism in the ancient world : the Cambridge university research seminar in ancient history*. Cambridge classical studies. Cambridge : London, 1978.

Gauchet, Marcel. *La condition historique*. Paris : Stock, 2003.

---. *La condition politique*. Paris : Gallimard, 2005.

---. "La dette du sens et les racines de l'Etat." *Libre : politique, anthropologie, philosophie*, no. 2 (1977): 5–43.

---. *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*. Paris : Gallimard, 1985.

---. "Politique et société : la leçon des sauvages." *Textures*: n°10-11 (1975) et n°12-13 (1976).

Gille, B. *Les ingénieurs de la Renaissance*. Paris : Hermann, 1964.

Gilson, Étienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Études de philosophie médiévale. Paris : Vrin, 1949.

---. *Le thomisme : introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. Paris : Vrin, 1989.

---. *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*. J. Vrin, 1981.

Godelier, Maurice. *L'énigme du don*. Paris : Flammarion, 2002.

---. *La production des grands hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*. Paris : Flammarion, 2009.

Goldmann, Lucien. *Le Dieu caché : étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*. Paris : Gallimard, Bibliothèque des idées, 1972.

Goux, Jean-François. "Keynes et la «finance» d'entreprise." *Revue française d'économie* 4, no. 3 (1989): 169-203.

Gracq, Julien. *La forme d'une ville*. 2 éd. Paris : J. Corti, 1985.

Granet, Marcel. *La Pensée chinoise*. Nouv. éd avec préface de Léon Vandermeersch. Paris : Albin Michel, 1999.

---. *La Religion des Chinois*. Préface de G. Dumézil. Paris : Albin Michel, 1998.

Gras, Michel, Pierre Rouillard, et Javier Teixidor. *L'univers phénicien*. Paris : Hachette, 2006.

Habermas, Jürgen. *L'avenir de la nature humaine : Vers un eugénisme libéral ?* Paris : Gallimard, 2002.

Hadas-Lebel, Mireille. *Jérusalem contre Rome*. Paris : les Éd. du Cerf, 1990.

- Hadot, Pierre. *La citadelle intérieure : Introduction aux "Pensées" de Marc Aurèle*. Paris : LGF, 2005.
- . *Le voile d'Isis : essai sur l'histoire de l'idée de nature*. Paris : Gallimard, 2008.
- Hanson, Victor Davis. *Le modèle occidental de la guerre : la bataille d'infanterie dans la Grèce classique*. Traduit par Alain Billault. Paris : Les Belles Lettres, 2001.
- . *Warfare and agriculture in classical Greece*. Berkeley : University of California Press, 1999.
- Hayek, F. A. *Law, Legislation and Liberty : Rules and Order*. University of Chicago Press, 1978.
- . *Law, legislation and liberty : The mirage of social justice*. University of Chicago Press, 1978.
- Hegel, G. W. F. *Esthétique (Introduction, Idée du beau)*. Édité par S. Jankelevitch. Paris : Flammarion, 1998.
- . *La raison dans l'histoire : introduction à la philosophie de l'histoire*. Édité par K. Papaioannou. Paris : Union générale d'éditions, 1965.
- . *Principes de la philosophie du droit*. Édité par Jean-François Kervégan. Paris : Presses universitaires de France, 2003.
- . *Encyclopédie des sciences philosophiques. II, Philosophie de la nature*. Édité par Bernard Bourgeois. Paris : J. Vrin, 2004.
- . *L'esprit du christianisme et son destin*. Édité par O. Depré. Paris : J. Vrin, 2003.

---. *La positivité de la religion chrétienne*. Édité par G. Planty-Bonjour. Paris : Presses universitaires de France, Épiméthée, 1983.

---. *Préface de la Phénoménologie de l'esprit*. Traduit par Jean-Pierre Lefebvre. Paris : Flammarion, 1999.

Heidegger, Martin. *Aristote, Métaphysique Θ 1-3, De l'essence et de la réalité de la force*. Traduit par Heinrich Hüni. Gallimard, 1991.

---. *Essais et conférences*. Traduit par A. Préau. Paris : Gallimard, 2001.

---. *Être et Temps*. Traduit par Emmanuel Martineau. Édition numérique hors commerce.

---. *Introduction à la métaphysique*. Traduit par Gilbert Kahn. Gallimard, 1980.

---. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : monde, finitude, solitude*. Traduit par D. Panis. Paris : Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 1992.

---. *Nietzsche II*. Traduit par Pierre Klossowski. Bibliothèque de philosophie. Paris : Gallimard, 1980.

Hermon, Ella. "Qu'est-ce que « l'impérialisme romain » pendant la République ?." *Dialogues d'histoire ancienne* 10, no. 1 (1984): 259-267.

Herrenschmidt, Clarisse. *Les trois écritures : langue, nombre, code*. Editions Gallimard, 2007.

Hicks, John. *Value and Capital : an Inquiry into Some Fundamental Principles of Economic Theory*. 2 éd. Oxford University Press, 1975.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Édité par Karl Schuhmann et Graham Alan John Rogers. Bristol : Thoemmes Continuum, 2003.

Hulin, Michel. *La face cachée du temps : l'imaginaire de l'au-delà*. Paris : Fayard, 1985.

Husserl, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Trad. Paul Ricœur. Paris : Gallimard, 1985.

---. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Trad. G. Granel. Paris : Gallimard, 1976.

---. *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*. Édité par P. Ducat, P. Lang, et C. Lobo. Préf. D. Pradelle. Paris : Presses Universitaires de France, 2009.

Jankélévitch, Vladimir. *Philosophie morale*. Paris : Flammarion, 1998.

---. *Traité des vertus*. Paris : Bordas, 1949.

Jaspers, Karl. *Origine et sens de l'histoire*. Traduit par Hélène Naef. Paris : Plon, 1961.

Jonas, Hans. *Le concept de Dieu après Auschwitz*. Traduit par Catherine Chalier. Paris : Rivages, 1994.

Jullien, François. *La Propension des choses*. Paris : Seuil, 2003.

Kant, Emmanuel. *Critique de la faculté de juger*. Trad. A. Renaut. Paris : Flammarion, 2000.

---. *Critique de la raison pratique*. Trad. J.-P. Fossier, M. Foessel. Paris : Flammarion, 2003.

---. *Métaphysique des mœurs*. Trad. A. Renaut. Paris : Flammarion, 1994.

Kelsen, H. *Théorie générale des normes*. Paris : Presses universitaires de France, 1996.

---. *Théorie pure du droit*. Paris : Dalloz, 1962.

Keynes, J. M. *Collected writings*. London : Macmillan, 1972.

---. *La pauvreté dans l'abondance*. Paris : Éditions Gallimard, 2002.

---. *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*. Payot, 1942.

Koyré, Alexandre. *Du monde clos à l'univers infini*. Paris : Presses universitaires de France, 1962.

---. *Études Galiléennes*. Paris : Hermann, 1966.

Kuper, Adam. *The invention of primitive society, transformations of an illusion*. London & New York : Routledge, 1988.

Kübler-Ross, Elisabeth. *La mort, dernière étape de la croissance*. Pocket, 2002.

La Boétie, Étienne de. *Le Discours de la servitude volontaire*. Payot, 2002.

Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Presses Universitaires de France, 2006.

Lapidus, André. *Le détour de valeur*. Paris : Economica, 1986.

Lavelle, Louis. *Traité des valeurs, tome 1*. 2 éd. Paris : Presses Universitaires de France, 1991.

Layard, Richard. *Happiness : Lessons from a new science*. Penguin, 2005.

- . "Human satisfactions and public policy." *The Economic Journal* (1980): 737-750.
- Le Rider, Georges. *Alexandre le Grand : monnaie, finances et politique*. Paris : Presses universitaires de France, 2003.
- Lemonnier, Pierre. *Guerres et festins : paix, échanges et compétition dans les Highlands de Nouvelle-Guinée*. Paris : Maison des Sciences de l'Homme, 1995.
- Lenoble, Robert. *Mersenne ou la naissance du mécanisme*. Paris : Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 1971.
- Leroi-Gourhan, André. *Dictionnaire de la préhistoire*. Paris : Presses universitaires de France, 1997.
- Levinas, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger ; édition suivie d'Essais nouveaux*. Paris : J. Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 2001.
- Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale*. Pocket, 2003.
- . *Entretiens*. Paris : Plon, Julliard, 1961.
- . *La pensée sauvage*. Paris : Plon, 1962.
- . "La politique étrangère d'une société primitive." *Politique étrangère* 51, no. 1 (1986): 85-96.
- . *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris : Mouton, 1967.
- Lévy, Edmond. *Sparte : histoire politique et sociale jusqu'à la conquête romaine*. Paris : Ed. du Seuil, 2003.

- Lévy-Bruhl, Lucien. *La Mentalité primitive* (1922). Paris : Presses universitaires de France, 1947.
- Libera, Alain de. *Penser au Moyen Age*. Paris : Seuil, 1996.
- . *Philosophie médiévale*. Paris : Presses Universitaires de France, 2004.
- Lizot, J. “Économie primitive et subsistance. Essai sur le travail et l'alimentation chez les Yanomani.” *Libre*, no. 4 (1978): 69-113.
- Lorenzi, Jean-Hervé, éd. *La guerre des capitalismes aura lieu*. Paris : Perrin, 2008.
- Lorenzi, Jean-Hervé, et Alain Villemeur. *L'innovation au cœur de la nouvelle croissance*. Paris : Economica, 2009.
- Lowie, Robert H. *The origin of the state* (1927). New York : Russell & Russell, 1962.
- Löwith, Karl. *Histoire et salut : les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*. Trad. M.-C. Challiol-Gillet, S. Hurstel. Préf. J.-F. Kervégan. Paris : Gallimard, 2002.
- . *Martin Heidegger and European Nihilism*. Columbia University Press, 1995.
- Lutfalla, M. *L'état stationnaire*. Paris : Gauthier-Villars, 1964.
- Luther, Martin. *Du serf arbitre*. Trad. J. Lagarrigue. Paris : Gallimard, 2001.
- Maddison, Angus. *The World Economy: A Millennial Perspective*. Paris : OCDE, 2001.
- Mallarmé, Stéphane. *La Musique et les lettres*. Paris : Perrin, 1895.

- Manent, Pierre. *La cité de l'homme*. Flammarion, 1998.
- . *Naissances de la politique moderne : Machiavel, Hobbes, Rousseau*. Collection Tel. Paris : Gallimard, 2007.
- Markowitz, Harry. "Portfolio selection." *The Journal of Finance* 7, no. 1 (1952): 77-91.
- Marouby, Christian. *L'économie de la nature : essai sur Adam Smith et l'anthropologie de la croissance*. Paris : Éditions du Seuil, 2004.
- . *Utopie et primitivisme : essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique*. Paris : Seuil, 1990.
- Marshall, Alfred. *Principles of economics*. London : Macmillan, 1907.
- Marx, K. *Œuvres. I, Économie*. Édité par M. Rubel. Paris : Gallimard, 1963.
- Mauss, Marcel. *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques (1re éd. 1923)*. Paris : Presses universitaires de France, 2007.
- . *Sociologie et anthropologie*. Intr. C. Lévi-Strauss. Paris : Presses universitaires de France, 2001.
- McKenzie, Steven. *King David : a biography*. New York : Oxford University Press, 2000.
- Meek, Ronald. *Social science and the ignoble savage*. Cambridge : Cambridge University Press, 1976.
- Meier, John P. *Un certain juif, Jésus : les données de l'histoire. I, Les sources, les origines, les dates*. Paris : les Éd. du Cerf, 2004.

- Meikle, Scott. *Aristotle's Economic Thought*. Oxford : Clarendon Press, 1995.
- Meillassoux, Claude. *Femmes, greniers et capitaux*. Paris : F. Maspero, 1975.
- . *L'Esclavage en Afrique précoloniale*. Paris : F. Maspero, 1975.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail*. Paris : Gallimard, Collection Tel, 1964.
- . *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard, Bibliothèque des idées, 1967.
- . *Signes*. Paris : Gallimard, 1993.
- Mizuhara, Sohei, et Jochen Runde, éd. *The Philosophy of Keynes's Economics: Probability, Uncertainty and Convention*. London : Routledge, 2003.
- Mommsen, Theodor. *Histoire de la monnaie romaine*. Libraire A. Franck, 1865.
- . *Histoire romaine. tome I : Des commencements de Rome jusqu'aux guerres civiles*. Paris : Robert Laffont, 1985.
- . *Le droit public romain*. Paris : Ernest Thorin, 1892.
- Montesquieu. *De l'esprit des lois [1748]*. Éd. L. Versini. 1995 : Gallimard, 1979.
- . *Œuvres complètes, I*. Édité par R. Caillois. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1949.
- Morley, Neville. *Trade In Classical Antiquity*. Cambridge University Press, 2007.

- Morrison, John Sinclair, John F Coates, et Boris N Rankov. *The athenian trireme : the history and reconstruction of an ancient Greek warship*. Cambridge : Cambridge University Press, 2000.
- Mossé, Claude. *Guerres et sociétés dans les mondes grecs : de 490 à 322 av. J.-C.* Vuibert. Paris, 1999.
- . "Moses Finley ou l'histoire ancienne au présent." *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 37, no. 5 (1982): 997-1003.
- Neusner, Jacob, Alan Jeffery Avery-Peck, et William Scott Green. *The encyclopaedia of judaism . Volume I*. Leiden : Brill, 2003.
- Nicolet, Claude. *L'Inventaire du monde. Géographie et politique aux origines de l'Empire romain*. Paris : Hachette, 1988.
- . *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine*. Paris : Gallimard, 1976.
- . *Rome et la conquête du monde méditerranéen : 264-27 avant J.-C.. Tome I, Les Structures de l'Italie romaine*. Paris : Presses Universitaires de France, 1987.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragments posthumes, t. XIII*. Édité par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Paris : Gallimard, 1992.
- . *Œuvres philosophiques complètes, t IV. Aurore : pensées sur les préjugés moraux. Fragments posthumes : début 1880-printemps 1881*. Édité par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Paris : Gallimard, 1980.
- Núñez, Lautaro. "L'évolution millénaire d'une vallée : peuplement et ressources à Tarapacá." *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 33, no. 5 (1978): 906-920.

- Papaioannou, K. *La consécration de l'histoire*. Édité par A. Pons. Éditions Champ libre, 1983.
- Papaioannou, Kostas. *La Consécration de l'histoire*. Paris : Champ libre, 1996.
- Pellegrin, Pierre. *Le vocabulaire d'Aristote*. Paris : Ellipses, 2009.
- Pierre Chaunu. *Histoire, science sociale. La durée, l'espace et l'homme à l'époque moderne*. Paris : S.E.D.E.S., 1974.
- Piveteau, Jean. *Origine et destinée de l'homme*. Paris : Masson, 1983.
- Plutarque. *Vies parallèles*. Gallimard, 2001.
- Polanyi, K. *La grande transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*. Traduit par C. Malamoud. Préface de L. Dumont. Gallimard, 1983.
- Poly, Jean-Pierre. *La mutation féodale : Xe-XIIIe siècles*. Paris : Presses universitaires de France, 1980.
- Pomian, Krzysztof. *Ibn Khaldûn au prisme de l'Occident*. Bibliothèque des histoires. Paris : Gallimard, 2006.
- . *L'ordre du temps*. Bibliothèque des histoires. Paris : Gallimard, 1984.
- . *Sur l'histoire*. Paris : Gallimard, 1999.
- Queval, Isabelle. *Le corps aujourd'hui*. Editions Gallimard, 2008.
- . *S'accomplir ou se dépasser : Essai sur le sport contemporain*. Paris : Gallimard, 2004.

- Rasmussen, Dennis Carl. *The Problems and Promise of Commercial Society : Adam Smith's Response to Rousseau*. Pennsylvania State University Press, 2009.
- Raynaud, Philippe. *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*. Paris : Presses universitaires de France, 1987.
- Raynaud, Philippe, et Stéphane Rials, éd. *Dictionnaire de philosophie politique*. Paris : Presses universitaires de France, 1996.
- Res Gestae Divi Augusti*. Texte établi et traduit par John Scheid. Paris : Les Belles Lettres, C.U.F., 2007.
- Ribot, Théodule. *La logique des sentiments*. Paris : Félix Alcan, 1905.
- Ricardo, David. *Principes de l'économie politique et de l'impôt*. Édité par Christian Schmidt. Perspectives économiques, Les Fondateurs de l'économie. Paris : Calmann-Levy, 1971.
- Ricœur, Paul. *Du texte à l'action*. Paris : Ed. du Seuil, 1986.
- . *Du texte à l'action : essai d'herméneutique, II*. Esprit. Paris : Ed. du Seuil, 1986.
- . *La métaphore vive*. Seuil, 1997.
- Risse, Thomas. "To Euro or not to Euro ? The EMU and Identity politics in the European Union." *ARENA Working Papers*, no. 1 (1998).
- Robbins, Lionel. *An essay on the nature and significance of economic science*. London : MacMillan, 1932.
- Roger, Jean. *Paléontologie générale*. Paris : Masson, 1974.

- Romilly, Jacqueline de. *Histoire et raison chez Thucydide*. coll. Études anciennes. Paris : Les Belles Lettres, 2005.
- . *Thucydide et l'impérialisme athénien : La pensée de l'historien et la genèse de l'oeuvre*. Paris : Les Belles Lettres, 1961.
- Rosenkranz, Karl. *Vie de Hegel*. Paris : Gallimard, 2004.
- Ross, David. *Aristote*. Collection la chouette de Minerve. Paris, Londres & New York : Gordon & Breach, 2000.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes [1755]*. Édité par B. Bachofen et B. Bernardi. Flammarion, 2008.
- . *Œuvres complètes, III*. Édité par B. Gagnebin et M. Raymond. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1990.
- Sahlins, M. *Age de pierre, âge d'abondance : l'économie des sociétés primitives*. Paris : Gallimard, 1976.
- . *La découverte du vrai sauvage et autres essais*. Paris : Gallimard, 2007.
- Saignes, Thierry. "De la filiation à la résidence : les ethnies dans les vallées de Larecaja." *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 33, no. 5 (1978): 1160-1181.
- Sakellariou, Michaïl V, éd. *The Polis-State : definition and origin*. Meletēmata - Centre de recherches de l'antiquité grecque et romaine. Athènes : Research centre for Greek and Roman antiquity, 1989.
- Scheler, Max. *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*. Trad. M. de Gandillac. Paris : Gallimard, 1991.

- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Le Système de l'idéalisme transcendantal*. Traduit par Christian Dubois. Louvain : Peeters, 1978.
- Schiavone, Aldo. *Ius : L'invenzione del diritto in Occidente*. Turin : Einaudi, 2009.
- . *L'histoire brisée : la Rome antique et l'Occident moderne*. Paris : Belin, 2003.
- Schmidt, Christian. *Essai sur l'économie ricardienne*. Paris : Economica, 1984.
- . "Que reste-t-il du "Treatise on probability" de Keynes ?" *L'Actualité économique* 79, no. 1-2 (2003): 37-55.
- Schopenhauer, Arthur. *De la volonté dans la nature*. Traduction de la deuxième édition allemande. Édité par E. Sans. Paris : Presses universitaires de France, 1969.
- Schumpeter, Joseph. *Capitalisme, socialisme et démocratie*. Paris : Payot, 1961.
- . *Histoire de l'analyse économique. I. L'âge des fondateurs*. Gallimard, 1983.
- . *Histoire de l'analyse économique. II, L'âge classique*. Gallimard, 1983.
- . *Histoire de l'analyse économique. III : L'âge de la science*. Gallimard, 1983.
- . *Théorie de l'évolution économique : recherches sur le profit, le crédit, l'intérêt, et le cycle de la conjoncture*. Paris : Dalloz, 1935.
- Scullard, Howard Hayes. *The Etruscan cities and Rome*. Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1998.

- Sen, Amartya. *Éthique et économie*. Presses Universitaires de France, 2008.
- . *Un nouveau modèle économique : Développement, justice, liberté*. Paris : Odile Jacob, 2003.
- Sismondi, Jean Charles Léonard Simonde de. *Nouveaux principes d'économie politique, ou De la richesse dans ses rapports avec la population*. Genève : Ed. Jeheber, 1953.
- Skidelsky, Robert. *J.M. Keynes, The economist as saviour, 1920-1937*. New York : Allen Lane, 1994.
- Solow, R. M. "A contribution to the theory of economic growth." *The Quarterly Journal of Economics* (1956): 65-94.
- Sombart, Werner. *L'apogée du capitalisme*. Traduit par Samuel Jankélévitch et André-Émile Sayous. Bibliothèque politique et économique. Paris : Payot, 1932.
- Sorel, Georges. *Les Illusions du progrès*. Paris : M. Rivière, 1908.
- Spencer, Herbert. *The principles of sociology*. London : William and Norgate, 1897.
- Spengler, Oswald. *Le déclin de l'Occident (Volume I : Forme et réalité. Volume II : Perspectives de l'histoire universelle)*. Paris : Gallimard, 1948.
- Spinoza, Baruch. *Éthique*. Édité par Robert Misrahi. Paris : Presses universitaires de France, 1990.
- Stella Maranca, Filippo. *Il Tribunato della plebe dalla "Lex Hortensia" alla "Lex Cornelia"*. Naples : Jovene, 1982.

- Strauss, Leo. *Droit naturel et histoire*. Paris : Flammarion, 1986.
- Syme, Ronald. *The Augustan aristocracy*. Oxford : Clarendon Press, 1986.
- Taylor, Charles. *Hegel et la société moderne*. Paris : Le Cerf, 1998.
- Terner, Antoinette Nelken, et Richard S. MacNeish. "Les origines de la civilisation andine : le Pérou central et les interactions régionales anciennes." *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 30, no. 5 (1975): 1186-1222.
- Testart, Alain. "Importance et signification de l'esclavage pour dettes." *Revue française de sociologie* 41, no. 4 (Décembre 2000): 609-641.
- Thomas d'Aquin. *Petite somme politique : anthologie de textes politiques*. Édité par Denis Sureau. Paris : P. Tequi, 1997.
- . *Somme théologique*. Édité par A. Raulin. Paris : Éd. du Cerf, 1984.
- Tocqueville, Alexis de. *Œuvres complètes. Tome I*. Éd. A. Jardin. Paris : Gallimard, 1991.
- Toynbee, Arnold. *Les villes dans l'histoire : cités en mouvement*. Paris : Payot, 1972.
- Trolle Larsen, Mogens, éd. *Power and propaganda*. (Mesopotamia ; 7). Copenhague : Akademisk forlag, 1979.
- Turgot, Anne-Robert-Jacques. *Écrits économiques*. Préface Bernard Cazes. Perspectives économiques, Les Fondateurs de l'économie. Paris : Calmann-Lévy, 1970.
- . *Œuvres*. Biographie et notes par Gustave Schelle. Paris : F. Alcan, 1913.

- Turner, Gerard. *Scientific instruments and experimental philosophy, 1550-1850*. Aldershot : Variorum, 1990.
- Vernant, J.-P. *Mythe et pensée chez les Grecs*. Maspero, 1974.
- . *Les origines de la pensée grecque*. Mythes et religions. Paris : Presses universitaires de France, 1969.
- Vernant, J.-P., éd. *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Civilisations et sociétés. Paris : École des hautes études en sciences sociales, 1985.
- Vernant, J.-P., et P. Vidal-Naquet. *La Grèce ancienne : Tome 2, L'espace et le temps*. Seuil, 1990.
- Veyne, Paul. *Le pain et le cirque : sociologie historique d'un pluralisme politique*. Points Histoire. Paris : Éd. du Seuil, 1995.
- Vico, Giambattista. *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations : 1744*. Édité par Alain Pons. L'Esprit de la cité. Paris : Fayard, 2001.
- Vidal-Naquet, Pierre. *Le chasseur noir : formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. Paris : La Découverte, 2004.
- Vidal-Naquet, Pierre, et Pierre Lévêque. *Clisthène l'Athénien: Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VIe siècle à la mort de Platon*. Les Belles lettres, 1964.
- Vigarello, Georges. *Histoire de la beauté : Le corps et l'art d'embellir de la Renaissance à nos jours*. Paris : Seuil, 2007.
- Vovelle, Michel. *La Mort et l'Occident*. Paris : Editions Gallimard, 2000.

- Walras, Léon, et Auguste Walras. *Œuvres économiques complètes*. Édité par Centre Auguste et Léon Walras. Paris : Economica, 1990.
- Walter, Christian. "Une histoire du concept d'efficience sur les marchés financiers." *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 51, no. 4 (1996): 873-905.
- Weber, Max. *Économie et société*. Traduit par Julien Freund. Recherches en sciences humaines. Paris : Plon, 1971.
- . *Économie et société dans l'Antiquité*. Traduit par Catherine Colliot-Thélène et Françoise Laroche. Présentation par Hinnerk Bruhns. Textes à l'appui. Histoire classique. Paris : Éd. de la Découverte, 1998.
- . *La bourse*. Traduit par Pierre Morin et Hans-Helmut Kotz. Paris : Transition, 1999.
- . *La ville*. Traduit par Philippe Fritsch. Champ urbain. Paris : Aubier, 1994.
- . *Le judaïsme antique*. Édité par Marianne Weber. Traduit par Freddy Raphaël. Paris : Pocket, 2007.
- . *Le Savant et le politique*. Trad. J. Freund. Préf. R. Aron. Paris : Plon, 1972.
- Weil, Éric. *Hegel et la Philosophie du droit*. 1er éd. Paris : Presses universitaires de France, 1979.
- . *Problèmes kantians*. Paris : J. Vrin, 1982.
- Wood, John Cunningham. *Léon Walras : Critical Assessments*. London : Routledge, 1993.
- Zarka, Yves Charles. *La décision métaphysique de Hobbes*. Vrin, 2000.

Table des matières

Sommaire	5
Introduction	9
I. Trois rapports à la production : volonté d'abondance, de constance, et de croissance	11
§ 1. Le problème du basculement de la volonté d'abondance à la volonté de croissance	12
§ 2. Volonté de croissance des sociétés modernes, volonté de constance des sociétés premières	16
§ 3. Rapports à la production et conscience historique	19
II. Valeurs, acte de valorisation, « Itinéraire de la Valeur »	23
§ 4. La valeur économique, et les valeurs	24
§ 5. Le temps, les valeurs et l'acte de valorisation	27
§ 6. Le projet de reconstituer l'itinéraire de la Valeur	30
Chapitre premier. Le premier mode de valorisation	37
I. Entrer dans l'itinéraire de la valeur	40
§ 7. Les sociétés premières	40
§ 8. Disparité des valeurs, singularité d'un mode de valorisation	44
§ 9. L'économie primitive	46

II. La question de la « production de valeur »	49
§ 10. Du consensus sur la catégorie de production	49
§ 11. Abondance, pauvreté	50
§ 12. De l'impossible usage de la catégorie de production à la société première	52
III. Le mode primordial de valorisation	57
§ 13. Subsistance et mode de valorisation	57
§ 14. La chefferie primitive	61
§ 15. Valeur initiale vs. valeurs	65
Chapitre II. Le mode hiérarchique de valorisation	73
I. Situation de la société hiérarchique	77
§ 16. La question de la subsistance dans la société hiérarchique	79
§ 17. Production ou pro-duction	85
§ 18. Conceptualisation du mode hiérarchique de valorisation	87
II. Politique de la hiérarchie	97
§ 19. La mise en ordre du monde	97
§ 20. L'efficacité symbolique de la religion dans la société hiérarchique	100
III. Le passage du mode primordial de valorisation au mode hiérarchique	104
§ 21. Traces de la société première dans la société hiérarchique	105
§ 22. La virtualité de la crise du mode primordial de valorisation	107
§ 23. La scène primitive de la société hiérarchique	112

Chapitre III. Athènes, Jérusalem, Rome	121
§ 24. Récapitulation	123
I. Le commerce des valeurs dans les sociétés hiérarchiques	135
§ 25. Le commerce hiérarchique	136
§ 26. Le problème de l'existence d'un commerce entre les sociétés hiérarchiques	141
§ 27. Le peuple commerçant, nécessité impérieuse du commerce impérial	145
II. La Grèce ou l'impossible empire	148
§ 28. Problèmes grecs	148
§ 29. La politique en tant que problème	156
§ 30. L'impasse de la démocratie des anciens	163
III. Le royaume juif	171
§ 31. Monothéisme et efficacité symbolique	173
§ 32. Le Dieu-roi, le peuple-prêtre	175
§ 33. La Loi majuscule	177
IV. Rome, et la dynamique de la puissance	180
§ 34. Une aptitude exceptionnelle à l'englobement	180
§ 35. Conditions de la réflexivité hiérarchique Romaine	184
§ 36. Droit romain, dynamique et puissance	188
 Chapitre IV. Crise Axiale et émergence de la production	 197
I. La dialectique de la force et de la Valeur	203
§ 37. L'homme et la question du monde	203
§ 38. De la force comme reproduction à la force comme pro-duction	214
§ 39. Le schème de la Crise Axiale	222

II. Le bouleversement à Rome de la force de production en force de production	229
§ 40. L'usage romain de la force ; l'en-puissance	231
§ 41. Du pouvoir exercé en fonction d'une autorité, à la conquête du pouvoir comme effet de la puissance	234
§ 42. Vers un modèle nouveau de la force : la production	244
III. Auguste, Jésus de Nazareth, deux réponses formulées à la Crise Axiale	252
§ 43. La valeur dépassée par la force, la Crise Axiale	252
§ 44. Auguste et la réponse par la fin de la puissance	255
§ 45. Jésus de Nazareth et la réponse par le Christianisme	263
Chapitre V. Essor et épuisement du schème axiologique de la Fin	279
I. Formulations initiales, crise, et reformulations du schème de la Fin	283
§ 46. Formulations initiales de la fin en tant que Valeur assignée à la force de production	283
§ 47. De la fin comme borne de la puissance à la fin comme enceinte des forces de production	296
§ 48. De l'attente proche à l'attente lointaine : reformulation de la fin dans le Christianisme	308
II. Le faux-semblant des « valeurs » modernes	313
§ 49. Vertus et vices de la toute-puissance	313
§ 50. Convergence des deux schèmes de la fin dans l'État	321
§ 51. Produire la loi : le problème de la délibération sur la fin	325
III. Épuisement de la fin et crise des valeurs	339
§ 52. La fin de l'histoire : ultime reformulation du schème de la Fin	344
§ 53. L'économie moderne et la Fin	355
§ 54. Épuisement de la Fin et volonté de croissance	364

Conclusion	379
I. Le problème de la « constitution du monde »	384
§ 55. Le « sens fort » et l'affirmation symbolique	387
§ 56. Le topos de la valeur et la référence axiologique	393
§ 57. Dialectique de la puissance et de la Valeur	395
II. La seconde Crise Axiale	398
§ 58. Mondialité de la Crise Axiale	399
§ 59. La volonté de croissance	401
§ 60. Crise Axiale et crise de la conscience du temps	405
III. Enjeux et perspectives de recherches futures	411
§ 61. Essor et crise de la « valeur » économique en tant que théorie générale de la valeur	411
§ 62. Axes de la recherche ultérieure	421
Bibliographie générale	431
Table des matières	461

Si la valeur semble être un souci constant des sociétés humaines, toutes n'ont pas envisagé le problème dans les mêmes termes. La thèse s'efforce de proposer une compréhension de la spécificité du problème moderne de la valeur en l'éclairant par la reconstitution structurale d'un itinéraire : il s'agit de comprendre l'originalité de la configuration moderne au miroir de l'itinéraire fort long qui l'a précédée.

Il semble que l'on n'accède à la compréhension du concept que lorsqu'on pense la valeur en regard de la force. Confronté au problème du monde, l'homme y donne sens sous la forme d'une prédication sur la force : le premier sens donné par l'homme au monde est un sens fort. L'environnement symbolique dérive de cette première prédication. La question de la valeur se pose à un second niveau, lorsque l'homme se soucie de situer ce qui pourrait donner une mesure à la force.

On peut identifier à l'échelle de l'itinéraire humain au moins trois prédications sur la force – et partant, trois environnements symboliques – : la reproduction, où la force est conçue comme reformation du monde ; la pro-duction, où la force est pensée comme information du monde ; enfin, la production, où la force est envisagée comme transformation du monde. C'est en fonction de l'émergence, fort récente à l'échelle de l'itinéraire humain, de la représentation de la force comme production, que se pose le problème moderne de la valeur.

Mots-clés : force, valeur, valorisation, puissance, autorité, pouvoir, fins, acte, axiologie, symbolique, production.

*

Titre anglais : The Itinerary of Value, A Contribution to the Genealogy of the Modern Concept of Value

Although value seems to be a constant concern of human societies, they have not all approached the problem with the same terms. This thesis endeavours to propose an understanding of the specificity of the modern problem of value by informing it with the structural reconstruction of an itinerary: in this manner, the originality of the modern configuration is to be analysed through the long itinerary that preceded it.

It seems that one can only reach a comprehension of the concept if it is contemplated in relation to force. Confronted with the problem of the world, man gives it its first meaning through a predication on force: the first meaning given by man to the world is a forceful one. The symbolic environment stems from this first predication. The question of value arises at a second level, when man endeavours to situate what could give force measure.

At least three predications on force – and therefore three symbolic environments – can be identified on the level of human itinerary: reproduction, in which force is thought of as that which reforms the world; pro-duction, in which force is viewed as that which gives form to the world; and production, in which force is contemplated as transforming the world. The modern problem of value depends directly on the very recent emergence, in proportion with the human itinerary, of force as production.