

ALBERT LE GRAND ET LE CONCEPT DE VALEUR par SYLVAIN PIRON

(...)

Conditions de réception de l'Éthique

La réception médiévale des thèses aristotéliennes marque un écart conceptuel qui tient à l'introduction d'un concept de valeur, dans le lieu même où Aristote tentait de conjurer son apparition. Cette introduction entérine un déplacement du contenu de la mesure qui ne constitue plus une « mesure dans l'échange » mais bien une « mesure abstraite des biens échangés ». C'est désormais à partir de cette abstraction de la valeur que devient pensable une justice des échanges. Il n'y a pas à minimiser l'importance qu'a revêtue la lecture d'Aristote au treizième siècle dans le renouvellement des problématiques, y compris sur ce terrain. Mais dans le cas présent, il a fourni un matériel que ses commentateurs ont mis en forme à partir de leur propre compréhension des liens sociaux. L'*Éthique* est lue dans des *studia* et des universités installés au cœur des villes médiévales, en fonction d'un horizon social dans lequel la médiation monétaire tient une place qu'elle n'avait pas dans la cité grecque.

Il est indispensable de suivre ici dans le détail les aléas de la transmission du texte. Les trois premiers livres de l'*Éthique* étaient connus du monde latin dès avant 1200. Robert Grosseteste, alors évêque de Lincoln, en publia en 1247 une traduction complète, accompagnée d'un corpus de commentaires grecs et d'importantes notes. Sa traduction, scrupuleusement littérale, visait à faire apparaître et rendre lisible le texte grec originel à travers son décalque latin. La littéralité produisait quelques étrangetés syntaxiques et une certaine obscurité que ses propres gloses permettaient de dissiper par endroits. Or, dans le passage qui nous intéresse, Grosseteste se permet une subtilité qui déroge à sa règle d'équivalence sémantique, en traduisant à trois reprises de façon ambiguë le besoin d'Aristote (*chrèia*, plus fréquemment /143/ traduit, dans le reste du texte, par *necessitas*) par le terme *opus*. Ce mot signifie effectivement le manque et le besoin, mais un homonyme plus courant désigne le travail concret achevé. Il sert précisément, dans le même passage, à traduire le grec *ergon*. L'ambiguïté n'est levée que par des gloses qui précisent en quel sens doit s'entendre le mot : *id est, necessitas et indigentia* ou *indigentia mutua*. Ce choix de traduction, sélectivement appliqué aux seules phrases qui définissent le besoin comme mesure, cherche évidemment à jouer de l'homophonie des deux notions qui servent à construire la justice dans l'échange.

Cette subtilité de traducteur aurait pu rester sans conséquences, une révision anonyme de la traduction, produite avant 1260 et très tôt largement diffusée, ayant corrigée les trois occurrences équivoques par *indigentia*. Mais c'était sans compter avec la réception précoce de

la version originelle par Albert le Grand. Ce dernier avait été chargé d'organiser un centre d'études avancées au *studium* dominicain de Cologne. Accompagné du jeune Thomas d'Aquin qui lui servit d'assistant pendant trois ans, il mit en œuvre un programme d'enseignement inédit, en commentant en théologien l'ensemble du corpus du pseudo-Denys et lisant en philosophe les écrits d'Aristote alors disponibles. La première lecture complète sur l'*Éthique* produite dans ce cadre (ca. 1250) orienta de façon durable la compréhension du texte, sur ce thème comme sur bien d'autres. À ce titre, cette découverte de la totalité du texte aristotélien est l'un des événements intellectuels les plus marquants du XIIIe siècle. Une quinzaine d'années plus tard, Albert produisit un nouveau commentaire de l'*Éthique*, sous la forme d'une paraphrase, dans laquelle certaines erreurs d'interprétations étaient corrigées. /144/ O. Langholm et J. Kaye choisissent de lire ensemble ces deux commentaires, afin de présenter une synthèse de la pensée d'Albert le Grand, ce qui me semble être un manquement à la méthode historique particulièrement dommageable. En complétant et corrigeant un commentaire par l'autre, on perd de vue la fraîcheur et la vigueur de la lecture initiale de l'*Éthique* qui, de façon exceptionnelle, offre dans des conditions de laboratoire une rencontre pure entre un texte antique (doté de ses commentaires byzantins) et la culture de l'Occident latin. Les malentendus et les contresens abondent, mais ils font précisément tout l'intérêt historique de ce texte fondateur.

La copie dont Albert disposait à Cologne semble n'avoir retenu qu'une faible part des gloses de Grosseteste. Au nombre des indications marginales manquantes figuraient les trois précisions qui nous importent. En l'absence de ces annotations, Albert ne perçoit pas le jeu entre les deux termes *opus* et comprend exclusivement tout au long du passage le mot au sens d'*ergon*. Loin de rendre plus opaque un texte déjà difficile, cette confusion lui permet plutôt de mettre en lumière une philosophie sociale qui n'a que peu à voir avec celle d'Aristote. Le contresens, comme on va s'en rendre compte, se révèle particulièrement stimulant.

Première lecture d'Albert le Grand

Dès l'exposition du problème, la thématique de l'égalité proportionnelle dans l'échange est présentée en termes d'égalisation de la valeur des ouvrages de chacun. La justice commutative ne consiste pas à échanger une chose contre une autre, mais des choses « d'égal / 144/ valeur ». La seule façon de proportionner les produits échangeables est de le faire *in pretio*, en leur attribuant des prix. L'échange a beau être présenté ici sous la forme du troc, il ne peut être équitable qu'en fonction d'une mesure préalable de la valeur des produits, qui deviennent, par là même, marchandises - non plus offerts au besoin d'autrui, mais disponibles à la vente, et exigeant d'être échangés pour leur valeur, selon une mesure sociale extérieure au seul face-à-face *Éthique*. Aristote construisait son fameux carré par une égalisa-

tion des diagonales (AD et BC), selon une mesure interne à l'échange. Albert, de manière tout à fait remarquable, transforme la signification du carré en adoptant un autre mode de construction. Pour parvenir à l'égalité, il s'agit d'abord de proportionner les côtés latéraux du carré (AC et BD), *secundum proportionem linae lateralis*, qui expriment le rapport de chacun à son propre ouvrage. Le geste est d'autant plus notable que la traduction de Grosseteste disait, sans ambiguïté, *secundum diametrum coniugatio*. En faisant volontairement l'impasse sur ces trois mots, Albert révèle qu'à ses yeux, la proposition n'a pas de sens, que le carré ne peut se construire qu'en proportionnant les objets. Le geste peut sembler anodin ; il est en fait symptomatique de la compréhension de l'échange selon la valeur. Pour que l'échange soit juste, ce ne sont pas les personnes qu'il faut ramener à l'égalité, mais les productions qui doivent être rendues égales. Elles doivent l'être, précise Albert, selon les « labours et dépenses » de chacun. Toute idée de besoin mutuel ayant disparu de ces pages, c'est la juste rémunération des activités productrices qui assure désormais la permanence de l'échange social, « car si le maçon ne /145/ recevait qu'une paire de chaussures en échange d'une maison, jamais il ne construirait de maison ».

En choisissant de construire le carré « selon la proportion des lignes latérales », Albert suggère que les productions (*artificiata*) des différents métiers (*artes*) qui constituent la cité (*civilitas*) peuvent se ramener à une mesure sociale unique. Le commentaire du texte lui donne l'occasion d'approfondir ce point. Pour comprendre *opus* comme cette unité commune qui remplace le besoin aristotélicien, il lui est nécessaire de donner un sens abstrait à un terme qui signifie à la fois une activité laborieuse et le résultat concret de cet effort. Une citation du commentaire d'Averroès sur la Métaphysique rappelle que la mesure doit être une unité de la chose mesurée ou plus précisément, le minimum de son genre. De la sorte, *opus* peut être saisi de deux façons comme le minimum des différentes espèces d'opera. Selon la raison, on peut le comprendre comme le principe de toute production (*ipsa ratio operis*). En le prenant comme une mesure selon l'être, il peut s'agir de l'être premier d'une activité, déclinée dans les différents arts par des accidents spécifiques, et définie par sa vocation sociale : *et hoc est opus civilis*. Il faut restituer toute sa portée à cette idée d'un « être du travail social », participé dans les différents métiers « selon la vérité de leur espèce ». Chaque ouvrage, en tant qu'il est ordonné à une finalité sociale, est compris comme prenant part au labeur collectif de la communauté (*ad operositatem communitatis*). Il est difficile de concevoir une expression plus forte du « chantier urbain », auquel contribue /146/ chaque membre de la communauté, selon ses capacités et dans la mesure de ses efforts. Ces formules, suggérées par le contresens initial, permettent à Albert d'introduire une nouvelle dimension absente du

texte d'Aristote, qui correspond à l'un des traits les plus spécifiques de la civilisation médiévale. Cette valorisation de l'effort était comme impliquée dans les potentialités mêmes de l'idée de valeur. La torsion imposée au texte aristotélicien, qui permet de thématiser l'une et l'autre notion ensemble n'en est que plus remarquable. Ces thèmes, il faut le préciser, ne sont en rien provoqués exclusivement par la confusion des deux *opus*. On en retrouve un écho dans un cycle de sermons donnés en vernaculaire à Augsburg une dizaine d'années plus tard. La cité y est définie comme l'union des citoyens qui « doivent être unis par la communication mutuelle de leurs biens ». Cette communication des œuvres de chacun exige à nouveau que soit récompensé le travail accompli, car « il n'est pas équitable que tu aies toujours de ma sueur, et que je n'ai rien de la tienne ». S'ils prolongent ainsi les analyses du commentaire de l'*Éthique*, ces sermons laissent apparaître un nouveau thème, qu'Albert rapporte de ses séjours en Italie. Une cité ordonnée réclame la présence d'un patriciat urbain suffisamment riche pour subvenir aux besoins de sa défense en cas de guerre, comme on le voit à Rome ou à Milan. Le travail fondateur ne suffit pas à défendre la /147/ cité contre ses agresseurs, cette dernière réclame aussi de puissants protecteurs.

L'importance accordée à l'effort collectif n'est pas le seul trait marquant introduit dans le commentaire d'Aristote. Cette mesure selon l'être désigne la cause finale des activités productrices, elle ne fournit pas l'instrument opératoire que requiert la justice commutative. Dès le début de ce chapitre, Albert avait signalé que l'unique façon de rendre commensurables des biens en vue de l'échange consistait à leur attribuer des prix. C'est cette fonction que remplit la mesure monétaire. Étant une chose artificielle parmi d'autres, la monnaie ne dit rien qui serait commun à l'être des différentes espèces de productions. Elle peut toutefois les mesurer selon un accident qui se reproduit en chacune. De la sorte, la monnaie fournit réellement une unité de mesure de ces choses, « d'après leur accident, qui est d'être appréciable, selon qu'elles viennent en usage et utilité pour la communauté ». La formule mérite qu'on s'y arrête. Il s'agit bien de la première formulation philosophique du concept de valeur ; non pas une « théorie de la valeur » au sens de la pensée économique moderne, mais une définition de la dimension dans laquelle les choses peuvent être saisies sous un certain angle, selon un « accident » pour reprendre la terminologie aristotélicienne. Comme l'indique la problématique construite ici, c'est un accident qui n'apparaît qu'en vue de l'échange : « être appréciable », c'est être susceptible de recevoir un prix au moment de l'échange. Plus précisément, il s'agit de reconnaître aux choses une capacité indéterminée à être évaluées, antérieurement à tout échange. Comme on le voit, c'est bien la notion mise en avant dans les discussions sur la simonie qui est ici employée.

L'usage et utilité ne désignent pas un fondement objectif de la valeur, mais ce en raison de quoi les choses entrent dans l'échange et /148/ ce par quoi elles sont appréciables. Mais c'est une dimension qui n'a de sens qu'en fonction d'un horizon social. Comme le signale le dernier terme de la définition, il s'agit là d'une utilité collective. D'autres énoncés le disent de façon plus ramassée : les choses sont appréciables en tant qu'elles servent la communauté. Il est possible que l'introduction de l'usage ait été confortée par un nouveau contresens fructueux (ou qu'elle l'ait provoquée). Pour insister sur l'aspect conventionnel de la monnaie, Aristote signalait qu'il est en notre pouvoir de la rendre inutile. Albert, en lisant le mot inutile comme in utile, comprend que la monnaie peut être employée « en toutes choses utiles, puisqu'elle est la mesure de toutes » et qu'elle les mesure précisément en tant qu'elles sont utiles. Cette notion d'utilité comme raison de l'échange ne contredit pas l'exigence de la juste rétribution des travaux. Au contraire, après avoir introduit ce thème, Albert complète la formule initiale des « labours et dépenses » pour y ajouter cette « utilité » des produits. Cette mise en série des trois termes ne propose aucune solution, elle souligne seulement les deux aspects du problème de la justice de l'échange. Celle-ci doit d'une part assurer la rémunération des coûts et du travail. Mais elle ne peut, de l'autre, exiger plus que ce que son utilité sociale peut accorder de valeur au produit. Un travail socialement inutile ne sera pas récompensé à la hauteur des efforts qu'il requiert. Si le menuisier n'est pas suffisamment rétribué pour son labeur, « il ne fera plus de lits, et ainsi sera détruit le métier qui consiste à produire des lits ».

Pour saisir toute l'ampleur du renversement effectué, il faut enfin noter la fonction cognitive inédite reconnue à l'instrument monétaire. La définition de la valeur comme accident présentée plus haut se poursuit de la sorte : « ainsi toutes choses peuvent avoir une mesure, laquelle est le prix le plus certain entre tous, car telle doit être la règle de la mesure ». /149/ Si la monnaie offre la meilleure mesure, c'est qu'elle est, parmi toutes les choses appréciables, celle dont le prix est le mieux défini et qui offre ainsi la plus grande certitude pour effectuer toute évaluation. La notion de « prix certain », reprise du droit romain des contrats, réclamait que toute vente soit conclue à un prix convenu, indiquant que l'accord sur le prix de la chose constitue le moment dans lequel se noue la vente. Transférée au plan des évaluations collectives, cette notion permet de distinguer la monnaie de toutes les autres marchandises et de la cerner comme le seul bien dont le prix s'impose à tous de façon évidente. La certitude qu'elle offre permet qu'elle soit légitimement choisie comme la mesure dans laquelle s'expriment les prix des autres biens. Ces prix sont encore compris par Albert comme un certain nombre de pièces d'un denier et non pas directement comme l'expression abstraite d'une unité de compte.

Toutefois, la façon dont il présente la question anticipe sur la distinction entre espèces et unités de compte qui constitue le cœur de la révolution monétaire qui s'est jouée dans le demi-siècle suivant. Cette définition de la monnaie comme mesure certaine peut se comprendre en référence à une autre phrase de l'*Éthique* dans laquelle Aristote signale que « la monnaie n'est pas toujours égale ; elle tend toutefois à une plus grande stabilité ». La question des variations du référent monétaire, entendue dans le seul cas où l'autorité publique remplace l'ancien denier par un nouveau, pose alors un problème spécifique qu'Albert entrevoit en remarquant qu'il serait nécessaire de disposer d'un autre terme qui puisse à son tour mesurer les fluctuations de la monnaie. Ce qu'il réclame ainsi n'est autre chose qu'une mesure certaine et perpétuelle qui éviterait de ramener les procédures d'évaluation à la contingence matérielle d'une pièce particulière. Or c'est précisément dans ce sens que la révolution /150/ de l'abstraction monétaire a trouvé à se stabiliser dans les premières décennies du quatorzième siècle, que ce soit sous la forme d'une définition publique des monnaies fondées sur une unité de compte perpétuelle ou par la construction de systèmes de compte marchands concurrents. Pour n'être énoncée qu'en passant, sous la forme d'une réquisition intellectuelle à laquelle Albert n'a pas de réponse, cette proposition n'en revêt pas moins une portée remarquable. Elle signale de quelle façon la réflexion sur la catégorie de la valeur ouvre la voie à une nouvelle compréhension de la monnaie.

Face à pareil travail interprétatif, qui démontre une imagination théorique exceptionnelle, il faut se garder d'accorder un poids excessif à des formules isolées. C'est l'ensemble du parcours qui doit être considéré. La communauté consiste en différents métiers qui, participant d'un labeur collectif, se communiquent mutuellement leurs ouvrages. La justice commutative doit assurer la juste rétribution des efforts de chacun. Pour cela, il faut pouvoir proportionner les productions selon un accident qui les rend commensurables. Elles ne peuvent l'être, dans l'échange, qu'en fonction de la valeur sociale de ces produits qui exprime l'utilité qu'en a la communauté et à l'aide d'un instrument monétaire qui reçoit, quelle que soit la place sociale qu'il occupe effectivement, une fonction cognitive sans laquelle la valeur ne serait pas pensable. C'est par anachronisme que l'on a cherché à attribuer diverses « théories de la valeur » à Albert le Grand, comprises au sens de la recherche d'un fondement absolu de la valeur. Il s'est contenté ici de poser le problème et d'en montrer les implications sociales (l'équilibre entre les différents métiers constituant la communauté). Mais ce faisant, il a suggéré toutes les voies des discussions futures. /151/

Lectures ultérieures : Albert et Thomas

Ce premier commentaire de l'*Éthique* a exercé une influence considérable sur la tradition médiévale et moderne des lectures d'Aristote. Albert en a toutefois

rédigé un second commentaire au cours des années 1260. Il disposait alors d'une traduction révisée qui permettait de retrouver le sens du besoin (*chréia*) que la traduction par opus avait brouillé. Cette nouvelle lecture n'annule pourtant pas la précédente. Elle permet plutôt de la compléter en restituant le rôle du besoin mutuel comme cause de l'échange, mais sans pour autant produire de révision drastique du cadre d'interprétation mis en place. Il est ainsi notable que ce besoin soit systématiquement glosé comme « usage et utilité », ce qui permet de reconduire et d'amplifier la thématique de l'utilité collective. Le besoin n'offre la mesure de toutes choses qu'« en relation à l'usage, c'est à dire pour autant que l'usage permet de satisfaire aux besoins ». Cette résistance au sens retrouvé du texte originel doit se comprendre comme une implication du concept de valeur, qui ne s'y trouvait pas, mais à partir duquel Albert persiste à lire ce passage. Or celui-ci ne peut être logé du côté des individus, dans leur besoin d'autrui ; il doit l'être du côté des choses elles-mêmes, dans l'usage qu'elles procurent. En conservant de la sorte la définition de la valeur acquise dans le premier commentaire (être appréciable selon l'utilité collective), Albert démontre que le retour à l'idée du besoin aristotélicien n'est pas possible. La confusion entre les deux *opus* ayant été levée, le texte n'appelle plus les développements sur le labeur collectif comme mesure selon l'être des différents ouvrages. Cela ne signifie pas que l'idée en serait abandonnée, mais seulement qu'elle n'a plus sa place dans l'exposition du texte. Cette nouvelle lecture n'amoindrit pourtant pas l'inscription des échanges dans le cadre d'une communauté urbaine. Le besoin mutuel n'est pas celui que chacun a d'autrui, mais celui /152/ que la cité a de chacun de ses membres et des différents métiers qui s'y exercent. C'est ce que signale notamment l'expression très forte d'un « besoin de la ville », *urbanitatis indigentiam*.

Thomas d'Aquin avait été l'assistant d'Albert durant les trois premières années de son enseignement à Cologne. Il a longtemps gardé en haute estime ce premier commentaire de l'*Éthique*. Au moment de se préparer à rédiger la *Secunda Secundae* Pars de la Somme de théologie, vers 1270, il avait commencé à le mettre en fiches avec l'aide de ses secrétaires. L'entreprise fut abandonnée, au profit d'un nouveau commentaire littéral de l'*Éthique* qui fut ensuite très largement intégré dans la *Summa*. Cette *Sententia libri Ethicorum* est certainement plus proche de la lettre d'Aristote, mais on y repère encore l'empreinte de la première lecture d'Albert. Pour reprendre l'exemple significatif de la construction du carré de l'échange, Thomas se montre plus fidèle à la lettre du texte en la présentant « selon la conjonction des diagonales ». Toutefois, cet échange égal n'intervient que dans un second temps (*deinde fiat contrapassum*), seulement après que les produits ont été justement proportionnés selon les dépenses engagées dans chaque production. Le moment efficace de la

construction de l'égalité se tient entièrement dans ce premier temps, comme Albert l'avait dit plus clairement en trahissant le texte. Le pli de la première lecture est définitivement pris. Une fois proportionnés les côtés latéraux selon la valeur, il ne reste plus qu'à tracer les diagonales. Mais ce ne sont pas elles qui construisent le carré et elles ont désormais un sens différent de celui que leur donnait Aristote. Dans son *De usuris*, le dominicain Gilles de Lessines, /153/ qui fut également l'élève d'Albert le Grand, le démontre de manière plus évidente encore. S'il reprend l'exemple du carré, c'est uniquement comme moyen de calculer le rapport des biens entre eux et sans qu'il y ait même à mentionner les individus mis en rapport dans l'échange. Ces témoignages permettent de comprendre la portée du contresens initial. Ce lapsus a tout simplement rendu le texte d'Aristote compréhensible aux intellectuels du treizième siècle.

Thomas révèle également sa dépendance à l'égard d'Albert plus loin dans le texte. Lorsqu'il s'agit de définir le besoin comme mesure, celui-ci apparaît à nouveau sous la forme d'un « besoin en relation à l'usage » dans lequel le second terme tient en réalité une place prépondérante. Ce passage mérite de retenir l'attention, puisqu'il introduit une distinction qui sera constamment reprise par la suite. Les choses, dit Thomas, ne sont pas appréciables selon l'ordre de leurs dignités naturelles mais en fonction de leur usage par lequel elles suppléent aux besoins humains⁶². Cette distinction achève l'opération engagée par Albert en présentant la valeur au moyen d'une circonscription de la dimension dans laquelle il apparaît, qui n'est pas celle de l'être naturel mais celle du devenir social des choses. Prise sous cet angle, cette distinction se révèle comme une simple explicitation du champ dans lequel Albert avait choisi de lire l'*Éthique*. Le poids de cette première lecture se fait également sentir dans la reprise plus succincte de ce même passage dans la *Summa*, où l'idée de besoin disparaît totalement. /154/

(...)

Manuscrit auteur, publié dans « I Beni di questo mondo. Teorie etico-economica nel laboratorio dell'Europa medievale, R. Lambertini, L. Sileo (Ed.) (2010) 131-156 »

Publication partielle sans les notes.

[Texte complet ici.](#)