

Extrait du Revue du Mauss permanente

<http://www.journaldumauss.net>

Genèse de l'Etat et genèse de la monnaie : le modèle de la potentia multitudinis

- Supplément du MAUSS - Articles -

Date de mise en ligne : dimanche 29 avril 2007

Description :

Deux auteurs éminents de l'Ecole de la régulation mobilisent Spinoza pour éclairer la genèse conceptuelle, « logique », de la monnaie. Une étape dans la reconstruction des sciences sociales sous le signe de Spinoza que F. Lordon appelle de ses vœux.

Revue du Mauss permanente

Cet article sera publié aux Editions Amsterdam dans un ouvrage collectif dirigé par Yves Citon et Frédéric Lordon : Spinoza et les sciences sociales. D'une économie des affects à la puissance de la multitude, Yves Citon et Frédéric Lordon (dir.), Editions Amsterdam, coll. Cautes !, à paraître 2008. Nous remercions ses auteurs et les Editions Amsterdam de nous avoir autorisés à le publier.

INTRODUCTION

Quand, en décembre 1789, ils émettent les premiers assignats, les révolutionnaires n'ont pas d'autre intention que d'en faire les titres représentatifs d'avances sur les ventes futures des biens du clergé qui viennent d'être confisqués. Pourtant, très rapidement, les facilités, trop tentantes, de ces « bons de caisse » vont conduire à une sur-émission totalement déconnectée des actifs censés en être la contrepartie, et même à leur circulation, non plus comme titre financier, mais comme « véritable » monnaie, supposée permettre le paiement de n'importe quelle transaction. Emis par la bien nommée « Caisse de l'extraordinaire », ces assignats, forme d'époque de ce qu'on nommera plus tard la « planche à billets », viennent à point pour soulager les tensions financières auxquelles se trouve en proie le gouvernement révolutionnaire. Encore faut-il que les agents les acceptent pour en user dans leurs transactions courantes, c'est-à-dire qu'ils en reconnaissent le pouvoir libérateur et la « bonne tenue » monétaire. Mais celle-ci est trop évidemment menacée par la sur-émission patente, et au fur et à mesure que le volume des assignats en circulation enfle, ceux-ci sont exposés à un rejet croissant. Or le degré de liberté qu'ils offrent aux finances publiques est vital et le gouvernement s'acharne à les maintenir comme instrument de paiement. La coercition parcourra tous les degrés, depuis le cours forcé jusqu'à la menace de peine de mort pour quiconque refuserait un paiement en assignats ! Et pourtant rien n'y fera : emportés par un rejet quasi-unanime, les assignats enregistreront une dépréciation de 97%, jusqu'à ce que le gouvernement lui-même se décide à mettre fin à l'expérience.

Nul doute que s'il avait eu connaissance de cet épisode historique, Spinoza y aurait vu une illustration presque idéale, mais dans l'ordre monétaire, des forces dont il a montré le jeu dans l'ordre politique. Qu'est-ce que le rejet massif de l'assignat sinon une forme monétaire de la sédition, dont Spinoza examine sous quelles conditions elle peut, ailleurs, conduire à déposer le souverain et à transformer les institutions ? Entre le tyran et les sujets qu'il tente de maintenir sous son joug comme entre le despote économique et les agents à qui il veut à toute force imposer une monnaie fondante, s'instaure le même type de rapports de puissances et s'ouvre le même type de questions : de quel côté penchera la balance entre les efforts d'assujettissement des uns et la rétivité des autres ? Faire ces rapprochements est déjà assez pour indiquer l'intuition directrice de notre travail : les instruments de pensée que Spinoza fournit dans ses *Traité*s, et tout particulièrement dans le *Traité politique*, pour rendre compte de la genèse, mais aussi de la possible ruine, des institutions de la Cité, sont, par un parallèle frappant, très susceptibles d'être mis au travail sur cette autre construction institutionnelle qu'est la monnaie des sociétés marchandes. C'est donc la même grammaire de la puissance qui se décline dans l'ordre politique comme dans l'ordre monétaire.

Pour apercevoir la fécondité de ce parallèle, il faut toutefois disposer d'une conception de la monnaie qui n'est pas exactement celle de l'économie standard... Cette dernière ne veut y voir qu'un simple instrument, retenu ou rejeté pour ses seules propriétés fonctionnelles. Notre point de vue est tout autre. La monnaie nous semble un fait éminemment institutionnel. Bien davantage, dans la monnaie se joue un certain rapport des individus à la totalité sociale. Ici naît alors la possibilité d'une rencontre inattendue, et pourtant bien réelle, entre tout un courant d'études monétaires hétérodoxes [1] et le courant des études politiques spinozistes. Car d'une part le *Traité politique* propose en fait une vue de l'émergence et de la crise des institutions bien plus générale que le seul cas des institutions politiques de la Cité, généralité qui s'offre à redéploiement dans les ordres institutionnels les plus variés [2] celui de la monnaie notamment. Et d'autre part ce même *Traité politique* propose avec l'idée de « puissance de la multitude » une certaine figure des rapports des parties et du tout dans le monde social, où le fait monétaire comme fait communautaire trouve un éclairage particulièrement intéressant. Ainsi la théorie monétaire, par ce croisement imprévu avec la philosophie de Spinoza, indique-t-elle à sa manière la parfaite actualité analytique du spinozisme,

qui ne s'offre pas seulement à la reprise proprement philosophique de ses textes, mais également à la compréhension des objets les plus contemporains du monde social.

I. ÉTAT ET MONNAIE : ISOMORPHISME DES GENÈSES

Contrairement à ce que les non spécialistes pourraient être tentés de supposer, la monnaie n'occupe qu'une place tout à fait secondaire dans la théorie économique. Il en est ainsi parce qu'aux yeux des économistes [3], la monnaie n'est qu'un voile qu'il importe d'écartier pour accéder à ce qui constitue l'essentiel, à savoir la valeur des marchandises. Cette hypothèse selon laquelle la commensurabilité des biens trouve son origine dans un principe objectif, la valeur [4], dont l'intelligibilité peut être pensée sans référence à la monnaie, antérieurement à elle, est très profondément ancrée dans la pensée économique. Elle justifie la possibilité d'une analyse dite « réelle », par opposition à « monétaire », capable de déterminer les rapports d'échange ainsi que les quantités échangées, indépendamment de la monnaie. Autrement dit, quand l'économiste cherche à appréhender théoriquement l'économie marchande, c'est d'abord sous la forme d'une économie de troc qu'il la pense.

L'approche que nous allons présenter s'oppose radicalement à cette conception en ce qu'à nos yeux, le rapport monétaire est premier. Il est ce par quoi l'économie marchande accède à l'existence. Cette approche est si inhabituelle qu'il convient, avant même de la présenter dans toute sa rigueur analytique, d'en faire comprendre la logique d'ensemble. Pour ce faire, la manière la plus directe consiste à partir de la thèse qui est au fondement des approches classiques de la valeur : le prix monétaire est un voile qu'il faut écartier pour accéder à ce qui compte réellement, à la fois pour le théoricien et pour les acteurs de l'économie, à savoir les rapports réels auxquels s'échangent les marchandises. Autrement dit, si l'on écrit qu'un lit vaut 500 euros ou qu'une chaise vaut 100 euros, c'est pure convention ; ce qui est essentiel est le fait qu'un lit vaut 5 chaises. En conséquence, le théoricien doit toujours aller au-delà des prix sans se laisser tromper par « l'illusion monétaire. » C'est ce que dit Schumpeter : « *Non seulement on peut rejeter ce voile (monétaire) chaque fois que nous analysons les traits fondamentaux du processus économiques, mais il faut le faire, à l'instar d'un voile qui doit être ôté lorsqu'on veut voir le visage qu'il recouvre. C'est pourquoi les prix en monnaie doivent céder la place aux taux d'échange des marchandises entre elles qui sont vraiment la chose importante "derrière" les prix en monnaie* » [5].

Or, pour nous, la logique est exactement inverse. Au lieu de voir dans la monnaie, un instrument conventionnel permettant l'expression indirecte d'une valeur qui lui préexisterait, il faut *a contrario* considérer que monnaie et valeur constituent une seule et même réalité. La valeur est tout entière du côté de la monnaie et d'elle seule. Elle n'existe que dans la monnaie. En conséquence, dans notre perspective, dire que les marchandises valent quelque chose équivaut à dire qu'elles permettent d'obtenir de la monnaie dans l'échange. Paraphrasant Marx [6], nous pouvons écrire : « *Nous connaissons maintenant la substance de la valeur : c'est la monnaie. Nous connaissons maintenant la mesure de sa quantité : c'est la quantité de monnaie* ». Il ne s'agit donc plus de voir dans le prix monétaire un voile conventionnel qui demanderait à être écarté pour accéder à cette grandeur cachée qu'est la valeur des marchandises. Dans notre approche, tout au contraire, le prix est la réalité première au sens où la marchandise vaut exactement son prix, c'est-à-dire la quantité de monnaie à laquelle elle donne accès dans l'échange marchand.

Dire ainsi qu'il n'est pas de valeur substantielle qui commanderait la formation des prix monétaires et dont ceux-ci n'auraient qu'à être l'exact reflet, c'est donc rompre avec l'une des plus anciennes habitudes de pensée de la discipline économique, habitude connue sous le nom de « théorie(s) de la valeur » (comprendre : de la valeur *substantielle*), mais aussi, par-là même, retrouver l'une des trois grandes « dévalorisations » [7] opérées par Spinoza, dont Deleuze montre qu'elles sont constitutives de sa rupture radicale avec la morale classique : dévalorisation de la conscience, des passions tristes et des valeurs ! Cette conjonction inattendue d'une critique économique de la valeur et d'une critique philosophique de la morale est en réalité tout sauf fortuite, et il suffit pour s'en rendre compte de lire le scolie de (E, III, 9) [8], et surtout d'en apercevoir toute la généralité, c'est-à-dire la capacité à s'appliquer aussi bien aux formes matérielles qu'aux formes morales du « bien » : « *Nous ne nous*

efforçons pas vers quelque objet, nous ne le voulons, ne le poursuivons ni ne le désirons pas parce qu'il est un bien, mais au contraire nous ne jugeons qu'il est un bien que parce que nous nous efforçons vers lui, parce que nous le voulons, le poursuivons et le désirons » (E, III, 9, scolie).

C est bien en effet une subversion radicale qu'opère ce scolie en renversant le lien traditionnellement établi entre valeur et désir. Loin que le désir se règle sur des valeurs pré-établies, ce sont, au contraire, les investissements du désir qui sont instituteurs de la valeur. Ainsi (E, III, 9, scolie) donne peut-être l'une des illustrations les plus frappantes de ce qu'est la perspective spinoziste de l'immanence : il n'y a que le jeu des désirs (conatus) et leur pouvoir morphogénétique, et aucune transcendance qui les orienterait « d'en haut ». Il n'y a pas de valeur déjà donnée, il n'y a que des processus de valorisation. Dans l'ordre marchand, ce jeu des désirs dirigés vers l'acquisition d'objets matériels est organisé par le médium « monnaie ». C'est ce dont Spinoza a l'intuition en (E, IV, appendice, 28) lorsqu'il écrit : « *l'argent est devenu ce condensé (compendium) de tous les biens* ». Et, saisissant ce rapport intime du désir d'objet avec la monnaie, il ajoute : « *c'est pourquoi d'habitude son image occupe entièrement l'esprit du vulgaire, puisqu'on n'imagine plus guère aucune espèce de joie qui ne soit accompagnée de l'idée de l'argent comme cause* ». Ce qu'il convient donc de penser, c'est ce désir de monnaie qui traverse l'entière du corps social et offre, par ce fait même, une base commune de comparaison et d'évaluation à tous les désirs d'objets. C'est sur ce fait primordial que se construisent les échanges de marchandises. Il est au cœur de notre problématique.

En résumé, dans notre approche, ce qui est premier est le désir de monnaie, désir que partagent tous les acteurs marchands et qui fait que chacun d'entre eux est toujours prêt à échanger ce qu'il possède contre une certaine quantité de monnaie. Autrement dit, l'échange ne découle pas de « vraies » valeurs que possèderaient en propre les marchandises mais de la présence d'une monnaie que chacun veut posséder parce que chacun la vénère. Aussi, dans notre conception, la valeur est-elle tout entière du côté de la monnaie. Elle a pour fondement l'intense attraction que la monnaie exerce sur tous les esprits. Cette attraction collectivement éprouvée est, à nos yeux, le fait primordial, celui qu'il importe de penser pour saisir comment se constitue puis fonctionne une société marchande. C'est seulement parce que tous les individus partagent une même représentation monétaire de ce que « valoir » veut dire que l'économie marchande peut exister. Ce faisant, c'est la dimension communautaire du fait monétaire qui se trouve ici mise en avant : la monnaie n'est pas une marchandise ou un instrument facilitant les échanges mais l'institution qui donne sens collectivement aux activités d'échange en s'offrant comme le but commun des efforts acharnés de tous. On peut à ce point commencer à entrevoir le lien qu'entretient cette analyse avec la pensée politique de Spinoza. Il s'agit dans les deux cas de penser la constitution du groupe, qu'il soit marchand ou politique, comme résultant d'un « affect commun », conformément à la célèbre analyse que Spinoza présente au début de l'article 1 du chapitre 6 du *Traité politique* : « *Puisque les hommes [&] sont conduits par l'affect plus que par la raison, il s'ensuit que la multitude s'accorde naturellement et veut être conduite comme par une seule âme, sous la conduite non de la raison, mais de quelque affect commun* » (TP, VI, 1) [9]. C'est cet affect commun qui soude le groupe et, par ce fait, l'engendre et lui donne sa puissance spécifique, à la fois pour ce qui est de la cité politique et de la cité monétaire. Pour bien comprendre les similitudes des deux pensées, il importe néanmoins de présenter les deux modèles dans leur détail : la genèse de l'État, d'une part, et la genèse de la monnaie, d'autre part. Notons qu'une telle présentation rencontre un obstacle immédiat dans le fait que, comme on le sait, Spinoza n'a pas produit explicitement une telle analyse. Cependant, nous suivons Alexandre Matheron pour considérer qu'un tel modèle existe à l'état implicite et nous nous appuyons sur l'explicitation très précise et systématique qu'il en propose dans divers textes [10]. Désormais, lorsqu'il sera fait référence au « modèle spinoziste » de genèse de l'État, c'est cet ensemble de travaux qui sera considéré. Pour ce qui est de la genèse de la monnaie, nous nous appuyons sur le chapitre deux d'Aglietta et Orléan [11] (2002), intitulé « Marchandise et monnaie : l'hypothèse mimétique » (p. 35-96).

Une genèse conceptuelle

Un premier aspect rapproche fortement les deux analyses, qui a trait à la nature même de la modélisation utilisée pour penser l'État ou la monnaie, à savoir le recours à une « genèse conceptuelle » pour reprendre un terme de

Matheron (1988, p. 329). En effet, ce qui est proposé dans les deux modèles est une réflexion sur le passage de l'état de nature à l'état social qu'il soit état civil ou état monétaire. Il faut souligner, au moins pour ce qui concerne la monnaie, que cette approche a fait l'objet d'importants malentendus, à savoir essentiellement la confusion entre genèse conceptuelle et genèse historique. Pourtant, ce sont là deux notions tout à fait différentes. Dans notre modèle monétaire, il s'agit de penser la nécessité logique de la monnaie au sein du monde marchand. Nous ne cherchons pas à étudier l'apparition historique de la monnaie au sein de sociétés pré-marchandes qui en auraient été dépourvues. Pour le dire d'une autre manière, et pour ne prendre qu'un exemple parmi d'autres, l'apparition des premières monnaies métalliques frappées, en Lydie au début du VI^e siècle avant notre ère, répond à des processus fort éloignés de ceux dont il va être question dans ce qui suit. Il importe pour saisir pleinement ce qu'est la genèse conceptuelle de bien comprendre comment est défini l'état de nature à partir duquel la réflexion est menée. Sur ce point, on peut reprendre l'analyse de Matheron qui en propose une définition très claire : « *L'état de nature n'est rien d'autre & que l'état où nous nous trouvons, compte non tenu des institutions qui nous régissent* » [12].

Pour ce qui est du domaine politique qui intéresse Spinoza, cet état de nature se comprend comme un univers dépourvu de lois et d'institutions, dans lequel les rapports d'aide ou de conflit avec autrui ne rencontrent aucune entrave officielle qui viendrait en contraignant l'ampleur comme la définition. En cet état de nature, le conatus humain s'expose en ses formes les plus brutes et en ses impulsions les plus spontanées. Mouvement par lequel chaque chose « *s'efforce de persévérer dans son être* » (E, III, 6), le conatus est la manifestation d'une puissance active qui est l'essence de chaque chose dans la nature, il est un élan d'expansion et une force désirante. Jetés dans le plan de l'état de nature, les conatus agissent et interagissent non pas sous l'effet de délibérations autonomes mais sous l'effet de déterminations extérieures qui leur viennent de leurs rencontres et des affects que celles-ci leur produisent. Aux antipodes des métaphysiques de la conscience et de la subjectivité, Spinoza affirme l'hétéronomie passionnelle comme condition de l'action humaine : « *J'appelle Servitude l'impuissance humaine à diriger et à réprimer les affects ; soumis aux affects, en effet, l'homme ne relève pas de lui-même mais de la fortune* » (E, IV, Préface). Sous l'espèce du conatus, les hommes sont des automates passionnels dont les forces se rencontrent, se heurtent, s'opposent ou se composent selon les lois de la vie affective telles que Spinoza les expose dans les parties III et IV de l'Ethique. Ces lois sont uniformément à l'œuvre dans l'état de nature aussi bien que dans l'état civil et, plus encore, ce sont elles qui rendent compte entièrement de la transition du premier au second. On est donc au plus loin d'une institution contractualiste et délibérative de la société ! Pour Spinoza, la sortie de l'état de nature, lui-même caractérisé par ce fait que les conatus y sont *a priori* libres de s'adonner sans restriction à toutes leurs tendances, est le produit d'une genèse endogène sous l'effet des lois de la vie passionnelle telles qu'elles vont spontanément orienter les forces conatives, ex ante séparées, en direction d'une formation communautaire. Le point de départ de ce processus évolutif nous est donné par Alexandre Matheron qui en propose la description suivante : « *L'état de nature doit ressembler à une société féodale anarchique, où les rapports humains, reposant avant tout sur le prestige, seraient exclusivement des rapports directs et immédiats d'allégeance personnelle ou de guerre privée ; non pas, certes, à la société médiévale européenne telle qu'elle fut, mais à un modèle théorique qui ne retiendrait de celle-ci que ses aspects les plus individualistes, en éliminant les structures communautaires et les institutions de toutes sortes qui, en fait, régularisaient ses fluctuations* » [13].

La question de savoir si l'état de nature correspond à un état ayant existé historiquement est sans pertinence au regard d'une telle problématique [14]. En effet, le but de l'exercice est de montrer que, de manière endogène, s'engendrent nécessairement des forces sociales qui conduisent à la sortie de cet état de nature pour fonder l'état civil. Autrement dit, l'analyse ne porte pas sur l'état de nature en tant que tel puisque il « *n'est justement pas un état : ce n'est pas un status, une situation stable ayant ses caractères propres et dont il faudrait sortir pour passer à la société politique. L'état de nature, en réalité, dans la mesure où il se détruirait lui-même s'il existait, est la genèse même de la société politique, et non pas du tout ce à partir de quoi s'effectuerait cette genèse* » [15].

L'objet de l'analyse est la caractérisation des puissances qui concourent partout et toujours, *hic et nunc*, à la production de l'état civil. Tel est le but du modèle spinoziste : montrer comment tout groupe humain appelle nécessairement, par le jeu spontané et aveugle de la vie passionnelle interhumaine, à la constitution de l'État : « *Si l'état de nature existait, sa contradiction interne l'amènerait nécessairement à se dépasser lui-même ; de son*

fonctionnement naîtrait au bout d'un certain temps l'état civil. Ce dernier se déduit donc génétiquement de l'état de nature comme de sa cause prochaine. Genèse essentielle, à laquelle, parfois, une genèse historique peut correspondre » [16].

On excusera ces citations un peu longues mais elles ont pour but d'éclairer une modélisation qui pourrait sinon paraître bien énigmatique puisqu'il s'agit de réfléchir à une situation sociale dont, par ailleurs, on s'efforce de démontrer qu'elle ne peut pas exister puisque spontanément, en son sein, sont produites des forces qui conduisent nécessairement à son dépassement

[17]. Autrement dit, réfléchir à l'état de nature, c'est mettre au jour les énergies sociales qui dans les sociétés humaines poussent constamment et opiniâtrement à la constitution de l'État. C'est exactement cette même démarche qui est la nôtre pour penser la monnaie : partir d'un état de nature, à savoir une économie marchande sans monnaie, pour montrer qu'un tel état ne peut pas exister car la logique des intérêts individuels sous la forme de la lutte concurrentielle des conatus marchands y conduit spontanément à l'émergence de l'ordre monétaire. Comme dans la modélisation spinoziste, il s'agit de caractériser les forces économiques libérées dans l'état de nature et conduisant à l'institution endogène de la monnaie. Du fait que c'est la monnaie qui nous intéresse, l'état de nature que nous considérons est fort éloigné de celui dont part Spinoza, ce qui souligne à nouveau que l'état de nature n'est pas d'abord un état historique mais bien une abstraction construite en fonction d'une certaine finalité conceptuelle. Soulignons que notre état de nature correspond à un état social hypothétique qui manifeste déjà un important développement économique et politique puisqu'on y connaît, d'une part, une division du travail évoluée et, d'autre part, des normes sociales et juridiques interdisant la violence. Autrement dit, notre état de nature marchand suppose la présence d'un minimum d'institutionnalisation politique garantissant la paix civile. Seule manque la monnaie.

Avant de passer à l'analyse précise des processus qui poussent à son apparition, rappelons le motif central proposé par Spinoza pour rendre compte de l'« affect commun » qui fait en sorte que la société politique est « toujours déjà là ». Selon Alexandre Matheron, il faut trouver cette explication dans l'article 1 du chapitre 6 du *Traité politique* dont nous avons cité le début précédemment et qui se termine ainsi : « *Et comme la crainte de la solitude habite tous les hommes puisque personne dans la solitude n'est assez fort pour se défendre et se procurer tout ce qui est nécessaire à la vie il s'ensuit que les hommes aspirent par nature à la société civile, et ne peuvent jamais l'abolir complètement* » (TP, VI, 1). Dans ce pour les êtres humains puisqu'ils y risquent constamment leur vie non seulement à cause de l'agression possible des autres, mais également du fait des difficultés à se procurer les biens indispensables. La précarité de la vie est donc extrême dans cette situation où chacun ne peut compter que sur sa seule puissance : « *Puisque chacun, à l'état naturel, relève de son propre droit aussi longtemps seulement qu'il peut se garder contre l'oppression d'un autre, et puisque d'autre part un homme seul s'efforcera en vain de se garder contre tous ; alors, aussi longtemps que le droit naturel des hommes est déterminé par la puissance de chacun, aussi longtemps est-il nul, et plus imaginaire que réel, puisque on n'a aucune assurance d'en jouir (&) A quoi s'ajoute que les hommes ne peuvent guère se maintenir en vie ou cultiver leur âme sans le secours les uns des autres &* » (TP, II, 15). Matheron écrit pour sa part : « *dans l'état de nature, notre dépendance se trouve portée à son maximum et nos droits sont purement formels* » [18]. Il s'ensuit que, dans l'état de nature, domine la crainte et que chacun aspire à mettre fin à cet état de choses pour pouvoir enfin vivre en sécurité. Telle est la nature de la passion commune qui se trouve à l'origine de l'état civil.

On va retrouver cette même ligne argumentative dans notre modèle monétaire. Notre état de nature est dominé par l'incertitude des situations individuelles et par les risques que cette incertitude fait courir à chacun, ce qui va pousser les acteurs marchands à converger sur une conception commune de la monnaie. Pour cette raison, il est également possible de dire que la crainte est au cœur de la monnaie marchande. Cependant, cette explication générale à elle seule ne suffit pas, ni pour Spinoza, ni pour nous. Si elle explicite le motif global qui sous-tend la formation d'un affect commun sur lequel l'État et la monnaie vont pouvoir s'appuyer, elle ne nous dit pas comment sa genèse s'opère réellement. Il convient alors, dans un cas comme dans l'autre, de partir des rapports de force entre individus

passionnés dans l'état de nature pour expliciter les processus concrets qui conduisent, ici à l'État, là à la monnaie [19]. En particulier, l'un et l'autre modèles refusent de penser le pacte social comme découlant d'une analyse rationnelle partagée de la situation qui conduirait tous les acteurs à abandonner certains droits au profit du souverain. Loin de la fiction du contrat social, ces modélisations se proposent de penser l'État et la monnaie comme un produit endogène des intérêts individuels [20]. Nous allons montrer que, pour obtenir ce résultat, ces deux modèles avancent des analyses très proches, en particulier par le fait que toutes deux s'appuient sur les deux éléments centraux suivants : l'expérience de la « puissance de tous » et le mimétisme. Pour expliciter cela, il convient de présenter une description précise de notre état de nature et des forces qui le caractérisent. Cet état de nature, qu'on qualifiera de « marchand » pour le distinguer de celui considéré par Spinoza, peut donc, analogiquement, être défini génériquement comme une économie *compte non tenu de la monnaie*.

La « puissance de tous » dans l'état de nature

Le propre de l'économie marchande est la décentralisation de la production et de la circulation des biens, laissées à l'initiative de centres de décision privés, formellement indépendants, qu'on appellera les producteurs-échangistes. Dans une telle structure sociale, les produits prennent la forme de marchandises s'affrontant sur le marché pour faire reconnaître leur valeur d'échange. Notons à quel point la relation marchande ainsi définie est un lien social paradoxal dans la mesure où ce qui le caractérise le plus justement est plutôt l'absence de liens puisque on n'y connaît ni dépendance personnelle, ni engagement collectif qui viendraient restreindre l'autonomie des décisions privées. Tout au contraire, c'est l'extrême indépendance des producteurs-échangistes les uns à l'égard des autres, telle que garantie et codifiée par le droit de propriété, qui caractérise ce rapport. Ainsi n'y a-t-il échange des productions que pour autant que les échangistes en expriment conjointement la volonté explicite. Le terme de « séparation marchande » exprime bien cette situation étrange où chacun doit constamment affronter autrui pour susciter son intérêt s'il veut faire en sorte qu'il y ait transaction. Il s'ensuit que, dans une économie fondée sur la séparation, l'incertitude règne en maître : chacun dépend des autres et du groupe d'une manière totalement opaque puisque l'action collective s'y construit comme le résultat inintentionnel, non programmé ni encadré, de la totalité des choix individuels. C'est cette même idée fondamentale qu'on trouve chez Marx lorsqu'il parle d'« anarchie marchande » pour qualifier le fait que la production marchande est la conséquence imprévisible d'une multitude de décisions indépendantes.

L'état de nature marchand est donc un état ambivalent dans lequel un degré déjà assez avancé de progrès civilisationnel voisine avec une séparation radicale des individus. L'avancement civilisationnel s'y exprime par le fait qu'on a supposé un développement minimal d'institutions de pacification sociale, mais aussi par le fait que l'univers marchand s'est déjà constitué comme domaine spécifique d'actualisation des conatus : le dynamisme du conatus a rompu avec ses formes les plus brutes et les plus physiques pour se glisser dans des formes sublimées et symbolisées de la puissance [21]. L'univers marchand est ainsi un champ qui propose une telle reconstruction des pulsions du conatus et offre à son élan de puissance une mise en forme spécifique [22]. Mais en quoi consiste exactement la forme marchande de la puissance conative ? Elle est essentiellement *un effort de s'aménager le plus large accès possible aux objets par l'échange*. Le conatus marchand cherche alors le développement de la puissance de transaction, qui est la capacité de se porter contrepartie dans l'échange en tant, précisément, qu'elle conditionne la capacité d'acquisition. La puissance marchande est donc l'aptitude à faire reconnaître le plus largement possible ses propres biens comme contrepartie désirable, c'est-à-dire, dans notre état de nature ante-monnaire, à faire reconnaître par les autres échangistes ses propres biens comme *un moyen de paiement* acceptable. Cette forme particulière de la validation sociale des travaux privés est immédiatement l'enjeu de luttes concurrentielles, expressions spécifiques à l'ordre marchand des compétitions de puissance qui sont le propre des tendances agonistiques du conatus *ibid.*. Si le conatus marchand est puissance d'acquiescer, et que la capacité d'acquiescer est l'aptitude à faire accepter son propre bien dans l'échange, alors la « persévérance dans l'être marchand » est l'effort pour faire reconnaître son bien [23] comme désirable sur l'échelle la plus large afin d'en faire un moyen de payer-transacter acceptable par le plus grand nombre de partenaires possible. Poursuivi séparément par tous les conatus marchands, cet effort pour la reconnaissance « à l'échelle la plus large » débouche nécessairement sur une agonistique spécifique qui, dans l'univers économique, reçoit le nom de *concurrence*.

Le rapport concurrentiel est donc la forme que prend la lutte des conatus marchands lorsque le recours à la violence directe est interdit. Cette lutte a pour enjeu fondamental l'existence sociale de chaque producteur-échangiste en tant qu'acteur économique indépendant. *A contrario*, perdre dans la lutte concurrentielle signifie être absorbé par plus fort que soi [24]. L'état de nature marchand correspond à une situation de lutte concurrentielle généralisée de tous contre tous, sans monnaie, c'est-à-dire sans expression socialement admise de la valeur. C'est notre scène originelle : chacun cherche à y accroître sa puissance, y compris en essayant d'imposer sa propre conception de la valeur, c'est-à-dire son propre bien comme incarnation de la valeur. Or, cette scène originelle est typiquement dominée par l'expérience de ce que Alexandre Matheron, dans plusieurs textes, appelle « la puissance de tous », définie comme une dépendance fluctuante aux autres, c'est-à-dire mettant en jeu des personnes aux identités variables et imprévisibles : « *Chacun sera toujours sous la dépendance de tous : de tous, non pas collectivement, mais distributivement & [Chacun] dépendra de la volonté de quelques autres, même si ces derniers changent sans cesse & avec pour résultat global, la constitution d'un macro-pouvoir anonyme, chaotique, aveugle, imprévisible, auquel nul n'aura la moindre part et dont nul ne bénéficiera un seul instant* » [25].

Dans l'état de nature marchand, ce « macro-pouvoir aveugle » qu'affronte chaque producteur-échangiste a pour base les dépendances « techniques » qu'impose la division du travail. Plus celle-ci est développée, plus l'activité individuelle se trouve dépendre d'un grand nombre de producteurs anonymes, très au-delà même de l'horizon visible des acteurs. On le constate, par exemple, pour les biens de consommation dont la fabrication nécessite d'autant plus de produits intermédiaires qu'ils sont sophistiqués. Mais cela est vrai de tous les produits : chaque producteur dépend, en amont, de la livraison de nombreux inputs et, en aval, d'un vaste marché sur lequel écouler ses produits. Ainsi, dans le monde marchand développé, l'indépendance formelle du producteur va-t-elle de pair avec une dépendance matérielle aux autres sans égale dans l'histoire. Chaque producteur-échangiste ne peut exister que grâce à l'activité d'un nombre très élevé d'autres. Ces dépendances, au départ de nature purement technique, ne prennent toute leur dimension qu'une fois saisie par la concurrence des conatus producteur-échangiste éprouve la « puissance de tous ». Elle lui inspire à la fois crainte et espoir. Crainte de voir ses approvisionnements ou ses acheteurs disparaître ; espoir de gagner la reconnaissance de sa marchandise par de nouveaux clients ou de bénéficier d'innovations améliorant sa rentabilité.

Une stratégie pour faire face à ces incertitudes consiste à nouer des alliances sous la forme de contrats organisant la coopération entre plusieurs centres de production. Par ces contrats, chacun des partenaires cherche à stabiliser soit son approvisionnement en biens, soit l'écoulement de sa production. Deux faits viennent cependant en limiter fortement l'efficacité. D'une part, ces engagements contractuels sont fortement instables et cela d'autant plus que la société marchande est innovante, à savoir qu'elle produit de nouveaux biens qui peuvent se substituer avantageusement aux biens anciens, ou qu'elle connaît des évolutions techniques permettant à certains producteurs-échangistes de produire les biens anciens à des coûts moindres. Les forces concurrentielles ainsi stimulées signifient l'apparition de nouvelles puissances marchandes et, avec elle, de nouvelles possibilités d'alliances rendant caduques les anciennes. De ce point de vue aussi, l'état de nature marchand n'est pas différent de l'état de nature politique : les alliances ne valent que ce que valent les promesses, c'est-à-dire pas grand-chose [26] & D'autre part, il faut souligner que, de toutes manières, ces alliances ne sauraient couvrir, dans une société marchande développée, qu'une faible partie des besoins en marchandises, limitée à telles matières premières ou tels biens de production, alors que le nombre des objets y est quasiment infini. Il s'ensuit que, pour une très large part, le rapport au groupe marchand demeure nécessairement non couvert par le jeu des alliances. À la limite, une société qui réussirait à enserrer toute sa production dans un système complet d'alliances cesserait d'être une société marchande pour ressembler à une société de production communautaire.

Pour clore cette présentation succincte de l'état de nature marchand, remarquons que, dans le rapport à la puissance de tous, c'est l'affect de crainte qui l'emporte sur l'affect d'espoir, au moins dans le cas le plus général. Il en est ainsi en raison même de l'ampleur des risques qu'encourt l'individu marchand du fait de son état de dépendance extrême à l'égard des biens du groupe. Sous sa forme la plus radicale, c'est sa survie même qui peut en être l'enjeu et, comme on le sait, cela n'a rien d'une vue de l'esprit. En effet, faute d'avoir accès aux biens élémentaires, l'individu marchand peut mourir de faim ou de maladie. De manière plus générale, c'est la possibilité

de maintenir sa position dans le jeu social qui se trouve menacée. Il ne s'agit plus ici de risquer la mort physique, mais la mort sociale. On peut dire que la peur de l'exclusion est la forme paradigmatique de la crainte marchande. Cette crainte est d'autant plus forte que la société marchande pure telle que nous nous efforçons de la penser a fait table rase des liens de solidarité existant entre parents, voisins ou proches, grâce auxquels, dans les sociétés traditionnelles, chacun pouvait mobiliser l'assistance des autres en cas de mauvaise fortune. Dans le monde marchand pur, les individus sont entièrement à la merci de la rareté des biens, ce qui fait naître chez eux un intense besoin de sécurité, besoin qui va jouer un rôle central dans la quête monétaire.

Mimétisme, richesse et monnaie

Au point de départ de notre raisonnement, comme dans le modèle de Matheron, se trouve donc l'expérience de « la puissance de tous ». Les producteurs-échangistes prennent conscience du fait que leur puissance marchande, à savoir leur capacité à contrôler les flux de marchandises, requiert absolument de leur part pour être conservée l'aptitude à réorienter brutalement leurs échanges au gré des imprévisibles mutations productives que connaît sans cesse l'économie marchande. Il faut alors pouvoir transacter avec des producteurs qui étaient jusqu'alors des inconnus. C'est de cette manière que la « puissance de tous » s'impose aux producteurs-échangistes individuels : de tous les points de l'horizon économique sont susceptibles de surgir de nouveaux acteurs et de nouveaux produits, devenus indispensables. Comment y faire face ? Comment être sûr que ces nouveaux partenaires accepteront notre marchandise en paiement des leurs puisque telle est la modalité de l'échange dans notre état de nature ante-monétaire ? Non seulement par quel moyen échanger une fois ces acteurs et ces produits découverts, mais surtout par quel moyen anticiper sur ces découvertes pour ne pas être pris de court ? Ce sont là des questions que chaque acteur marchand éprouve avec la plus grande intensité puisqu'il y va de sa puissance. C'est toute la question de l'incertitude propre à la société marchande et des stratégies pour s'en prémunir qui est ici en cause.

À ce point crucial de notre raisonnement, il est intéressant d'explicitier comment les économistes habituellement traitent cette question. Dans le modèle d'équilibre général à la Arrow-Debreu [27] qui sera ici notre référence en raison de son rôle central dans la pensée économique, le théoricien commence par spécifier de quoi le futur sera fait sous la forme de la liste exhaustive de tous les événements susceptibles de se produire demain. Par ailleurs, l'hypothèse est faite que l'ensemble des acteurs marchands connaît cette liste. Dans ces conditions, faire face au futur signifie que, pour chaque occurrence de cette liste, l'individu marchand détermine le panier spécifique de biens qui, en fonction de ses goûts particuliers et de sa situation économique, lui permet de s'adapter de manière optimale : s'il pleut, il achètera un parapluie ; s'il fait beau, un ventilateur ; etc. Du fait des hypothèses institutionnelles qui postulent l'existence de ce qu'on appelle des « marchés à terme contingents aux événements futurs », l'individu n'a pas besoin d'acheter à la date initiale tous ces biens pour les stocker. Il lui suffit de nouer des contrats à terme qui lui assurent que le jour donné, en fonction de l'événement qui se réalisera *ex post*, il pourra obtenir le bien qu'il désire. Cette construction est remarquable. Elle permet une gestion optimale de l'incertitude sans qu'il soit besoin de faire appel à la monnaie, mais seulement aux objets. Cependant, il est clair que cette présentation repose sur des hypothèses héroïques que nous ne pouvons pas accepter. La première d'entre elles, et la plus fondamentale, est celle qui suppose que le futur puisse faire l'objet d'une description *ex ante* ! Dans la réalité, non seulement on ne sait pas quel événement se produira demain, mais surtout on est incapable de faire la liste des événements susceptibles de se produire. C'est là un point central que Keynes, en son temps, avait parfaitement vu et souligné. Pour lui, l'incertitude économique est non probabilisable : « *en cette manière, il n'existe aucune base scientifique permettant de calculer une quelconque probabilité. Simplement nous ne savons pas* » [28]. Telle est bien la situation qu'il faut considérer. Dans ces conditions, si l'on veut continuer à raisonner uniquement en termes de marchandises, ce qui devient nécessaire, c'est un bien qui pourrait être dit « multifonctionnel », c'est-à-dire flexible et s'adaptant à toutes les circonstances imprévues, quelles qu'elles soient ! *Stricto sensu*, un tel bien n'existe pas. En fait, on va voir que la monnaie en constitue une bonne approximation au sens où sa détention permet de faire face à toutes les situations. Pour le comprendre, revenons à l'état de nature marchand et à la manière dont les acteurs économiques y affrontent l'incertitude.

Dans la réalité, la nécessité d'avoir à échanger dans un futur indéterminé avec des individus eux-mêmes indéterminés, se traduit, chez les acteurs marchands, par la recherche de « biens » particuliers dont ils peuvent penser que, plus que d'autres, ils sont susceptibles d'être acceptés en paiement par un individu au hasard. Autrement dit, il s'agit de rechercher les biens qui sont le plus largement acceptés au sein du groupe comme moyen de paiement. De cette manière, on accroît ses chances de pouvoir obtenir les nouveaux produits dont on a impérativement besoin parce que leurs propriétaires accepteront de les échanger contre ces biens. On donnera à ces biens susceptibles d'être acceptés par le plus grand nombre et recherchés en conséquence, le nom de « richesse ». Notons que, dans notre définition, la richesse ne renvoie pas à une substance déterminable *a priori* mais à ce qu'on peut appeler abstraitement la « liquidité », à savoir précisément la capacité à circuler largement au sein de la communauté marchande, c'est-à-dire à faire contrepartie le plus universellement. Dans l'état de nature que nous considérons, chaque producteur-échangiste se forme sa propre idée quant à la définition de l'objet « susceptible d'être accepté par pratiquement tout le monde en échange du produit de son industrie » [29] pour reprendre une citation d'Adam Smith. Ces idées n'ont a priori aucune raison de converger. Aussi, existera-t-il une pluralité de biens prétendant exprimer la richesse. De ce fait, il découle que chacun de ces biens aura un espace de circulation limité à ceux qui partagent cette même conception de la richesse. C'est là une source de difficultés. Ainsi l'individu adhérant à la définition A de la richesse ne pourra-t-il que difficilement transacter avec un individu qui considère que la richesse est représentée par B. Pour cette raison, l'espace marchand dans son état de nature est fractionné du fait de la multiplicité des conceptions rivales de la richesse. C'est là une caractéristique de notre scène originelle.

Comme on l'a vu, la quête de richesse est inscrite dans l'état de nature marchand en tant qu'elle conditionne la puissance de chacun en permettant d'élargir l'espace des échanges, d'accéder à un plus grand nombre de biens, et par suite de mieux couvrir les incertitudes. Il s'ensuit qu'il est dans l'intérêt de chacun de modifier sa conception de la richesse pour adhérer à celle qui obtient la majorité des suffrages puisque, de cette façon, on accroît sensiblement sa capacité à transacter, condition première de la puissance marchande. C'est peut-être en ce point que le modèle spinoziste de l'Etat et notre modèle de genèse de la monnaie font voir la similitude la plus frappante. L'un et l'autre en effet considèrent des agents confrontés à un problème d'« identification » de même structure formelle. Les agents de l'état de nature ante-monnaire doivent impérativement identifier la coalition porteuse de la conception majoritaire de la richesse et s'y rallier pour bénéficier de ses possibilités d'échange les plus étendues. Pareillement, les agents de l'état de nature ante-politique doivent faire face à l'incertitude liée à une violence omniprésente et à des conflits où ils peuvent se trouver impliqués par la dynamique des prises de parti. Cette dynamique, que Matheron expose de manière très détaillée [30], est une illustration-type des lois de la vie affective présentée dans la partie III de l'Ethique. Le mécanisme de l'imitation des affects (E, III, 27) [31] y joue un rôle central. Partagé entre des affects de compassion [32] (par imitation affective je suis triste de la tristesse d'autrui [33]), de gloire (je veux me faire aimer de lui [34]), d'ambition (je veux qu'il aime ce que j'aime [35]), d'envie (je désire ce qu'il désire [36]), de rivalité (je veux le priver de l'objet aimé si celui-ci est exclusif [37]), chaque individu Y peut potentiellement aimer et haïr n'importe quel autre, et parfois le même successivement. Face au conflit de X1 et X2, Y est tenté de prendre parti pour celui qu'il aime et contre celui qu'il hait. Mais son expérience passée lui a enseigné que les rôles peuvent s'inverser et que la personne aimée peut également devenir un agresseur et vice versa. Cette indifférenciation des sociétaires qui conduit chacun à craindre et à aimer à la fois tous les autres est au cœur de ce que l'on a nommé l'expérience de la puissance de tous. Comment y faire face ? « La solution, après quelques tâtonnements, finira par s'imposer : Y réglera son choix sur ce qu'il croit être le sentiment le plus répandu & (II) doit imaginer ce que la majorité approuve et blâme. C'est donc de cette vox populi supposée qu'il s'inspirera » [38]. Comme chacun en fait autant, un consensus finit par émerger : « Tous, unanimement, comme s'ils formaient ensemble un individu unique, punissent ceux qui défient l'opinion commune et protègent ceux qui la suivent » [39]. De cette manière s'imposent des normes communes. Dans l'ordre (pré)politique, le ralliement mimétique en direction de la coalition de plus grande puissance est donc la solution à l'incertitude d'indifférenciation des sociétaires, une solution dont la dynamique fait rapidement converger le processus de compétition des coalitions pour ne dégager qu'un groupe unifié autour du même corps de normes. C'est un processus en tous points semblables qui va lever dans l'ordre monétaire l'incertitude quant à l'identification du meilleur représentant de la richesse, comme il l'a levé dans l'ordre politique quant à l'identification du licite et de l'illicite. Dans un cas comme dans l'autre en effet il s'agit ici de suivre l'opinion majoritaire pour se mettre du côté de la puissance de tous. Chaque agent va chercher à se conformer à la vox populi monétaire,

c'est-à-dire à la définition la plus largement reconnue de la richesse.

Cependant, dans l'état de nature marchand, un intérêt spécifique se manifeste chez ceux qui se sentent la possibilité de promouvoir leur bien propre comme candidat à l'incarnation de la richesse. Il n'y a donc pas que des agents passifs-réactionnels cherchant à suivre au mieux le processus de sélection des biens-candidats. Certains agents s'activent à peser sur ce processus et à l'orienter en leur faveur, c'est-à-dire à faire élire leur propre bien. On les comprend : quel formidable pouvoir que d'être soi-même producteur/émetteur du bien susceptible de faire universellement contrepartie dans l'échange ! Être soi-même émetteur du bien élu, du bien-riche, c'est être potentiellement infiniment riche. C'est pourquoi la quête angoissée de tous pour sortir de l'incertitude marchande et enfin identifier le bien-riche a pour autre face la quête forcée de certains de lever cette incertitude à *leur profit* et de réaliser la convergence monétaire sur *leur bien*. La quête de l'unité monétaire est donc inséparablement cognitive et agonistique. Le signe de la richesse émerge dans un processus certes de convergence, mais intensément rivalitaire et conflictuel. Sous des hypothèses d'une grande généralité [40], on peut cependant démontrer qu'un objet unique finit bel et bien par émerger de ce processus concurrentiel et par s'imposer à tous. En effet les interactions mimétiques sont puissamment polarisantes et arbitrent en quelque sorte la concurrence des prétendants-richesses en amplifiant les petites différences d'extension de leur pouvoir libératoire qui les distinguaient initialement. Le processus imitatif produit dans le domaine monétaire un effet identique à la dynamique des « prises de parti » et des ralliements décrite par Matheron dans le domaine politique. Il est ici de l'intérêt de chacun d'adhérer à l'espace d'échange le plus vaste comme il était là de l'intérêt de chacun d'identifier la coalition la plus forte. Un tel processus est caractérisé par ce que les économistes nomment des « rendements croissants » puisque les avantages initiaux de certains concurrents vont se trouver irréversiblement amplifiés, la taille supérieure d'une coalition, monétaire ou politique, peu importe, étant le facteur déterminant de son accroissement ultérieur. Un même objet finit donc par recueillir l'assentiment de tous les producteurs-échangistes. Assentiment « contrarié » pour ceux qui dans la lutte de promotion de leur bien particulier comme bien universel ont eu le dessous, mais assentiment tout de même car les rendements croissants d'adoption sont les plus forts et découragent la sécession monétaire : les « vaincus » se rallieront car leur intérêt leur commande tout de même de rejoindre l'espace de circulation le plus large, celui qui leur donnera accès à la division du travail la plus profonde, à la gamme de biens la plus étendue. Au terme de la convergence, l'unanimité d'identification s'impose donc même à ceux qui ont d'abord tenté de la contester. Dès lors l'objet élu devient richesse absolue. On le nommera « monnaie ». Il est le « condensé de tous les biens » parce qu'il permet de tout obtenir, non pas en vertu d'une qualité intrinsèque, mais par la vertu de l'unanimité mimétique elle-même.

L'émergence d'une convergence unanime sur ce qui est la richesse modifie en profondeur l'économie marchande. En tant que désirable absolu, la monnaie s'impose comme la mesure de toute chose. On reconnaît là ce que la tradition économique appelle la fonction de mesure ou l'unité de compte. Désormais chaque producteur-échangiste évalue ses marchandises au prorata de la quantité de monnaie qu'elles permettent d'obtenir dans l'échange. Avec l'unité de compte, c'est un langage commun qui est créé permettant une coordination plus aisée des activités séparées. Dans la monnaie, c'est le corps social uni qui se trouve réalisé par delà les fractures passées de la concurrence des candidats-richesses et en attendant les fractures à venir des luttes d'acquisition de monnaie.

Le paradoxe de l'élection de la monnaie et son possible effondrement

Ce parallélisme des processus qui conduisent à la formation respectivement de l'État et de la monnaie n'est pas tout. Deux nouvelles similitudes se laissent observer, plus fondamentales peut-être, car elles ont trait à des éléments centraux dans la structure même de l'explication qui y est proposée. La première concerne l'idée d'autoréférentialité ou de « causalité circulaire » [41]. Elle est très présente dans la notion de richesse telle que nous l'avons définie. Pour ce faire, rappelons-en la problématique : il s'agit pour un individu de concevoir un bien pouvant être largement accepté par les autres acteurs et même, à la limite, accepté par tous. Une première manière d'aborder ce problème est de chercher du côté des marchandises utiles à tous ou au plus grand nombre. Or, il n'est pas difficile de montrer que l'utilité matérielle ou encore la valeur d'usage ne constitue pas, à elle seule, une base appropriée pour donner

sens à la richesse. Pour le voir, notons simplement que cette détermination conduit à une caractérisation qui serait trop dépendante des changements imprévus dans les goûts et les habitudes de consommation. Or, la richesse pour être conforme à son concept suppose d'être perçue par les acteurs comme fixe sinon immuable. En effet, le producteur-échangiste n'acceptera de la détenir que dans la mesure où il sera assuré de pouvoir l'échanger aisément à n'importe quel moment futur. Or, la seule détermination par la valeur d'usage ne lui permet pas d'obtenir cette assurance. Mais, dès lors qu'on repousse la détermination par les valeurs d'usage, qu'est-ce qui peut réunir un grand nombre de producteurs-échangistes et stabiliser leur demande ? Telle est la question centrale. Or, à cette question, il n'est pas d'autre réponse que : le désir de richesse lui-même. Chercher la richesse, c'est chercher ce que les autres considèrent qu'est la richesse, car la richesse est ce qui est recherchée par le plus grand nombre [42]. Cette circularité se retrouve dans le processus lui-même de concurrence des prétendants-richesses qui a pour particularité que, plus un bien est considéré comme richesse par le groupe, plus il le devient effectivement. Notons que cette dimension est bien connue des économistes. C'est ainsi que Samuelson écrit : « *Paradoxe : la monnaie est acceptée parce qu'elle est acceptée* » [43]. Par là, il faut comprendre que ce qui pousse les individus marchands à accepter un signe sans valeur intrinsèque comme la monnaie, c'est le fait qu'ils savent pouvoir l'échanger contre d'autres biens ; autrement dit, le fait que ce signe est accepté par les autres individus. Dans le langage de la modélisation, on parle d'un « effet *bootstrap* » : quelque chose vient à l'existence par le fait même que son existence est supposée.

On trouve cette même idée du côté de l'État. Matheron parle à ce propos de « causalité circulaire » qu'il définit comme suit : « *il est vrai que l'État est fort parce que nous lui obéissons, et il est vrai aussi que nous lui obéissons parce qu'il est fort* » [44]. Il s'agit bien là de la logique du bootstrap. Pourtant, comme y insiste à juste titre Matheron, les paradoxes se dissipent une fois les modèles proposés et leurs processus diachroniquement déployés : « *Il n'y a plus là de paradoxe : il ne s'agit plus de l'"abandon" d'une indépendance à laquelle nous renoncerions sous l'action d'une force que seul, pourtant, ce renoncement serait capable de créer* » [45]. En effet, l'état final perd son caractère mystérieux de *bootstrap* dès lors qu'on reconstitue l'enchaînement génétique séquentiel qui l'a fait émerger. Ainsi, par exemple, dans l'état de nature marchand, la quête de richesse est une force motrice présente dès le départ qui conduit les producteurs-échangistes à s'intéresser aux biens faisant l'objet d'une large acceptation parmi leurs fournisseurs ou clients [46]. En conséquence, dans cette première phase, coexiste une certaine diversité dans les définitions de la richesse. À partir de là, chacun étant intéressé à accroître son espace de circulation pour utiliser au mieux la puissance de tous ou s'en protéger, se développe un processus cumulatif dans lequel certaines richesses disparaissent parce leur espace de circulation est jugé trop étroit, ce qui conduit mécaniquement à faire que l'espace d'acceptation de celles qui demeurent s'étend. Ce processus se répète et, in fine, cette rivalité entre définitions distinctes de la richesse conduit à l'émergence d'une convergence unanime autour d'un même objet. Une fois cette convergence établie, l'objet élu apparaît aux yeux de tous comme l'expression adéquate de la richesse absolue par le fait même que tous l'acceptent. Comme on le constate, au cours de ce processus l'acceptation croît avec l'acceptation, sans qu'il y ait là un quelconque paradoxe mais simplement un renforcement naturel de la confiance au fur et à mesure que les biens-candidats sont plus largement acceptés. Ce que dit Matheron de ce processus, qu'il analyse dans l'ordre politique, est d'une généralité qui permet de l'appliquer tel quel au cas monétaire : « *Il s'agit de la réorientation d'une force collective qui, dès le début, existait à l'état diffus ; réorientation qui est le résultat spontané du jeu anarchique de cette force collective originelle, et qui, une fois réalisée, a pour effet de se reproduire en permanence* » [47].

Une deuxième similitude, plus fondamentale, dans les approches considérées est à trouver dans le rôle central qu'elles font, toutes deux, jouer à la crise. Et cela de deux manières. D'une part, ces deux modèles pensent la nécessité de l'ordre social, civil ou monétaire, à partir de leur crise même ! Et il faudrait ajouter : pas n'importe quelle crise, mais la crise la plus extrême. Mais ce n'est pas tout. Car, d'autre part, l'analyse qui est faite du processus par lequel l'ordre social, civil ou monétaire, se construit révèle qu'il procède de mécanismes à l'œuvre dans le processus de crise lui-même. N'est-il pas d'ailleurs hautement significatif qu'Alexandre Matheron, constatant l'absence dans le *Traité politique* d'un modèle explicite de genèse de l'état civil, se charge de l'interpoler à partir d'un passage qui peint précisément le mécanisme de la crise (TP, III, 9) ? Sur cette ambivalence de processus capables d'engendrer aussi bien de l'ordre que du désordre, l'homologie entre cas politique et cas monétaire est de nouveau frappante.

Commençons par le modèle monétaire.

Comme on l'a vu, l'unanimité monétaire est une unanimité plus imposée que désirée. En tant qu'elle institue de fortes contraintes en matière de paiement et de solvabilité [48], la norme monétaire nourrit chez les acteurs individuels un mécontentement latent. Cependant, tant que les gains qu'elle engendre l'adhésion à l'ordre monétaire existant l'emportent sur le poids des contraintes, ces mécontentements restent limités au for intérieur de chacun et l'ordre n'en est nullement affecté. Les choses changent radicalement lorsque, du fait de la politique monétaire, les coûts et les difficultés associés à l'obtention de la monnaie connaissent une brusque augmentation jusqu'à faire naître un mouvement collectif de remise en cause de l'unanimité monétaire. Plus précisément, la crise débute lorsqu'un groupe d'individus déviants, insatisfaits par la monnaie existante, se tournent simultanément vers de nouvelles définitions de la richesse, ce qu'on peut appeler des « monnaies privées », plus conformes à leurs intérêts. On est alors face à ce qu'il faut appeler une « sédition monétaire ». Notons que cette sédition peut prendre des formes multiples. La plus simple consiste à recourir à une monnaie étrangère, par exemple le dollar [49], à la fois comme moyen d'évaluation des marchandises et comme moyen de thésaurisation, voire comme moyen d'échange. Mais il existe des formes plus subtiles de sédition monétaire, par exemple l'indexation des prix. En effet, le recours à l'indexation s'analyse, dans notre cadre théorique, comme le rejet de la monnaie nationale en tant qu'unité de compte et l'émergence d'une nouvelle unité, par exemple un indice de prix ou un taux de change. On parlera alors de « monnaie privée partielle » dans la mesure où le support de l'indexation n'est pas une monnaie complète puisqu'elle se limite à la fonction de compte, sans être nécessairement un instrument des échanges.

Ce qui est essentiel dans l'ensemble de ces processus, par-delà leur diversité, est la remise en cause du monopole de la monnaie centrale du fait de l'utilisation par certains groupes de nouvelles références monétaires dites « privées ». L'adhésion collective jusqu'alors tout entière focalisée sur une même définition de la richesse connaît une soudaine perte de puissance du fait de son fractionnement en une multiplicité de définitions rivales. Il faut ici parler d'une crise de l'affect commun. C'est en cela que le fractionnement est le concept adéquat pour penser la crise monétaire dans sa forme la plus générale : le courant unitaire qui donnait à l'adhésion toute sa force se voit éparpillé pour laisser place à une concurrence des prétendants monétaires. Cependant, le fractionnement est instable. Il suit une logique identique à celle mise en évidence lors de l'analyse du processus d'émergence de l'ordre monétaire, à savoir la formation cumulative d'un regroupement d'individus marchands pour constituer une communauté de circulation de la plus grande extension possible, autour d'une même définition de la richesse. Dans la situation de crise comme dans l'état de nature marchand, ce qui est en jeu est la polarisation mimétique des conceptions de la richesse sur un même objet qui, par ce fait même, acquiert une existence publique autonome. Lorsqu'on prend le point de vue de l'émergence de l'ordre, ce processus est saisi au moment de son triomphe, c'est-à-dire quand s'impose une nouvelle définition reconnue par tous. Lorsqu'on s'intéresse à la crise, ce processus est appréhendé comme processus de contestation de l'ordre monétaire au moment où des revendications monétaires partisans viennent s'agrèger pour contredire l'ancienne norme et affirmer l'ambition d'en former une nouvelle.

Lorsqu'il y a crise, deux scénarios sont alors possibles : soit l'autorité réagit et réussit à rétablir l'ordre monétaire antérieur, soit la destruction de l'ancienne monnaie est conduite à son terme et laisse le champ libre aux divers prétendants privés. Cette situation de crise extrême dans laquelle on assiste à une lutte directe entre incarnations rivales de la richesse est précisément ce que notre modèle de genèse a étudié. En considérant ce cas le plus défavorable et en démontrant qu'elle conduit nécessairement à la formation d'une nouvelle unanimité monétaire, notre modèle peut prétendre avoir pensé l'absolue nécessité de la monnaie. Tel est bien son intérêt. Cette lecture permet également de comprendre que ce modèle n'est en rien un modèle d'émergence historique, qui chercherait à analyser la naissance de la monnaie en Grèce ou ailleurs, mais bien un modèle qui cherche à rendre intelligibles les forces qui, aujourd'hui, à tout instant, dans nos sociétés, font en sorte que l'ordre monétaire se maintienne et surmonte ses crises, ce que l'on peut bien appeler le « *conatus* de la monnaie » puisque l'objet « monnaie » tend impérieusement à l'existence dans les sociétés marchandes et s'y maintient de même. C'est la puissance des énergies d'agrégation autour d'une même définition monétaire qui se trouve élucidée par ce modèle.

Si l'on se tourne maintenant vers l'ordre politique, l'analyse est identique. On y retrouve cette même ambivalence de l'ordre et du désordre. Pour Spinoza, la crise politique correspond à ce moment précis où l'état civil est changé en état de guerre parce que la crainte est changée en indignation. L'analyse qu'en propose Matheron est lumineuse. Par définition, nous dit-il, le tyran est celui qui gouverne essentiellement par la crainte. Cependant, si l'on en reste là, comme dans le cas monétaire du mécontentement individuel, cela ne débouche sur rien d'autre que le ressentiment intérieur. Chacun hait le tyran solitairement et aspire solitairement à se venger, sans que cela n'influe sur la situation réelle. Mais précisément, les choses ne restent pas toujours ainsi : à partir d'un certain seuil d'exaction, l'indignation apparaît et cela change tout. Pourquoi ? Parce qu'elle conduit à une expression publique qui est productrice d'agrégation mimétique : « *chacun, à partir du moment où il sait que d'autres que lui s'indignent du mal qui lui est fait, commence à s'apercevoir qu'il n'est pas seul en face du tyran, qu'il peut compter sur l'aide d'autrui et qu'une résistance collective est possible* » [50]. C'est de cette manière que la puissance du groupe se fait sentir. Matheron souligne abondamment que ce processus d'agrégation des puissances est celui-là même qu'on retrouve au fondement de l'état civil : « Il nous faut admettre que (la société politique) doit réapparaître par un processus analogue à celui par lequel elle s'est dissoute ; ce qui revient à dire que l'indignation engendre l'État de la même façon, exactement, qu'elle cause les révolutions » [51].

La cité monétaire partage donc pleinement avec la cité politique ce qu'on pourrait nommer son « paradoxe génétique » : on y entre par les mêmes mécanismes qui en font sortir. Ainsi, dans les deux modèles, on retrouve ce même jeu de l'imitation des affects au fondement du processus de constitution des puissances collectives, dans l'établissement de l'ordre comme dans sa mise en cause. Il s'ensuit un cadre d'analyse qui fait jouer à la crise extrême un rôle central. C'est à partir de celle-ci que se donne à penser la nécessité du lien social, pour l'état civil comme pour l'état monétaire. La similitude des analyses est saisissante.

En effet, analysant la crise telle qu'elle produit un fort mouvement d'indignation, Matheron poursuit en distinguant deux configurations : ou bien le tyran comprend le danger et il rétablit son pouvoir en accordant quelques concessions à ses sujets ; ou bien il s'obstine et l'insurrection est à l'ordre du jour. Or, note-t-il, cette situation de crise paroxystique est précisément ce que le modèle de genèse conceptuelle a considéré comme son état de départ. Comme pour la monnaie, le modèle spinoziste fournit une description des conjonctures de crise sous leur forme la plus aiguë. Aussi, permet-il de comprendre pourquoi, même dans le cas le plus défavorable, la société politique doit de toute façon surgir (ou re-surgir). Cité monétaire et cité politique manifestent l'une comme l'autre cette tendance à la persévérance. Ce qui conduit Matheron à la forte conclusion suivante : « *(Le rétablissement de l'état civil) ne manifeste au fond rien d'autre que le conatus même de la société politique : son effort obstiné et tenace pour persévérer envers et contre tout dans son être. Mais il devient alors évident que la genèse de la société politique, abstraction faite de toute question d'origine, n'est rien d'autre que le processus même par lequel elle se produit et se reproduit elle-même en permanence, tous les jours sous nos yeux, et qui est strictement identique à celui par lequel elle serait sortie d'un hypothétique état de nature si celui-ci avait existé* » [52].

La monnaie, expression de la totalité sociale

L'ensemble de ces réflexions construit un cadre théorique qui, loin de voir dans la monnaie une donnée secondaire et contingente de l'ordre marchand, la pense comme constituant son rapport premier, celui grâce auquel cet ordre social accède à l'existence complète. Ce rôle fondateur a pour base, non pas quelque qualité intrinsèque qu'il faudrait spécifier, mais l'accord unanime des sociétaires pour reconnaître en elle ce que les autres désirent absolument. Dans la monnaie, c'est l'unité objectivée du corps social qui se donne à voir. On ne saurait mieux exprimer la nature holiste de la monnaie, son statut de puissance collective. Son rôle de médiation s'en déduit : tous partageant une même vénération à son égard, les conatus marchands cessent d'être l'un face à l'autre dans un état d'absolue étrangeté et leur lutte peut se polariser sur sa seule possession. De cette façon, la monnaie s'impose à toutes les activités marchandes comme le tiers médiateur qui authentifie la valeur sociale. Telle est la signification spécifique de la monnaie : elle est l'institution qui donne réalité à la notion de valeur abstraite et par là même, elle est ce qui permet l'activité marchande définie comme activité tout entière tournée vers la valeur.

Bien que minoritaire en économie, cette conception de la monnaie n'est pas totalement isolée au sein des sciences sociales. Des penseurs comme Marcel Mauss, François Simiand ou Georg Simmel ont défendu des positions assez proches. C'est la notion de confiance qu'ils ont mise en avant pour rendre compte du mouvement généralisé d'adhésion qui constitue le fondement du rapport monétaire. Nous partageons cette position à condition de bien garder à l'esprit qu'une grande partie des acteurs économiques n'acceptent la définition officielle de la monnaie que résignés et contraints, faute de mieux. Autrement dit, il faut penser une confiance monétaire collective qui ne soit pas l'expression d'une adhésion spontanée de tous les sociétaires mais bien plutôt d'une adhésion forcée par l'effet irrésistible d'entraînement de l'accord des autres. C'est par ce processus que l'affect commun est produit et c'est par ce même processus qu'il peut être détruit. Le point théoriquement décisif est dans la rupture avec une approche naturalisée de la valeur, pensée hors de l'échange comme donnée objective, déjà là, intrinsèque aux marchandises. Tout au contraire, les approches hétérodoxes partagent l'idée que c'est la monnaie en tant qu'unité de compte qui donne sens et réalité à l'évaluation. La monnaie est ce par quoi les rapports marchands se trouvent pleinement institués comme rapports *nombrés*. Elle est l'institution du nombre marchand. Il est vain de chercher à penser le prix comme l'expression d'une grandeur qui lui préexisterait et dont il ne serait que l'expression. Il faut partir du désir unanime de monnaie et des formes sociales qui l'encadrent. En ce sens, la monnaie peut être dite « expression de la totalité sociale » à condition de bien souligner que totalité sociale (marchande) et monnaie se construisent simultanément en prenant appui l'une sur l'autre.

II. DERRIÈRE LE FAIT MONÉTAIRE, LA *POTENTIA MULTITUDINIS*

La caractéristique principale de cette approche de la monnaie, par quoi d'ailleurs elle se distingue le plus de la théorie économique standard, réside donc dans le fait que, loin d'être le produit d'un accord rationnel, d'un processus conventionnel ou contractuel, la monnaie nous reconduit au cSur du fait communautaire dont elle participe directement. Si la monnaie a ainsi à voir avec le communautaire en un sens très profond, on peut alors être spontanément tenté de former l'intuition qu'elle n'est pas sans quelques affinités avec le phénomène religieux. Pour être vraiment féconde et mériter d'être suivie, cette heuristique nécessite toutefois d'être élaborée. Il est bien évident en effet que seul un religieux considéré au-delà de sa dimension dogmatique et théologique peut être mis en connexion avec le communautaire monétaire avec quelque sens. Pour pouvoir faire jouer adéquatement la référence religieuse à l'intérieur de la problématique monétaire, il faut donc préalablement opérer une extension conceptuelle du domaine du religieux, c'est-à-dire en dépasser la définition par ses contenus substantiels originels dogmatiques.

Cette opération a précisément été au cSur du projet intellectuel de la sociologie française du début du siècle, celle de Durkheim, Mauss et Hubert. Dans la logique du détour et de l'hétérodoxie qu'illustreront plus tard, chacun à leur manière Lévi-Strauss ou Foucault, Durkheim ne va pas explorer les formes élémentaires de la vie religieuse dans les sociétés australiennes, ni Mauss les sociétés mélanésiennes, *pour elles-mêmes* mais pour mieux revenir à leur propre société. En l'espèce, Mauss et Durkheim ont pour projet de retrouver au cSur même des sociétés qu'on dit modernes la présence persistante du religieux, du sacré et de l'archaïque, contre les proclamations trop rapides de leur disparition. Ceux qui affirment l'évanouissement du religieux, en effet, ne jugent que superficiellement et d'après l'affaiblissement de ses seuls contenus substantiels. Ils ne perçoivent pas la permanence d'une forme, indication plus fondamentale du religieux, susceptible d'abandonner certains contenus anciens mais aussi d'en accueillir de nouveaux. Voici ce que disent Hubert et Mauss dans une des citations peut-être les plus représentatives de leur intention intellectuelle : « *Si les dieux chacun à leur heure sortent du temple et deviennent profanes, nous voyons par contre des choses humaines mais sociales, la patrie, la propriété, le travail, la personne humaine, y entrer l'une après l'autre* » [53]. Les idoles changent et se succèdent, nous disent donc Hubert et Mauss mais le temple reste ! Il y a donc quelque chose comme un religieux *formel*, indépendamment et antérieurement aux contenus variés qui peuvent s'y investir. On pourrait définir ce religieux formel comme l'ensemble des mécanismes de production de communautés cimentées par des croyances et des affects collectifs ou, inversement, comme l'ensemble des mécanismes de production de croyances et d'affects collectifs constitutifs de communautés. Cette forme générale du religieux ainsi définie est déclinable dans de nombreux domaines de manifestation du collectif : le théologique, l'État, les valeurs morales, et aussi telle est notre proposition le monétaire.

Or il se trouve que le *Traité politique* offre une ressource du plus haut intérêt pour penser ce religieux étendu au-delà du théologique, ce religieux généralisé, il s'agit du concept de *Potentia Multitudinis*. C'est pourquoi nous pouvons dès maintenant énoncer notre thèse : en tant qu'il est un fait d'essence fondamentalement communautaire, *le monétaire est un mode particulier d'expression de la puissance de la multitude*.

Conformément à l'idée d'un religieux formel auquel on l'a heuristiquement fait correspondre, la *potentia multitudinis* est une puissance générale, susceptible de se manifester à la fois dans différents domaines et sous différents régimes. Les domaines sont ceux-là mêmes qui viennent d'être indiqués : les règles juridiques de la cité, les commandements théologiques, les valeurs morales, la norme monétaire. En tous ces ordres, c'est la *potentia multitudinis* qui est à l'œuvre, par où d'ailleurs il est permis de remarquer que le concept de « puissance de la multitude » donne accès, entre autres, à une théorie générale des normes. Si la liste de ces domaines est parlante en soi, que faut-il entendre en revanche par « différents régimes » de la puissance de la multitude ? De nombreux commentateurs, Laurent Bove en particulier, ont fait remarquer que l'une des questions qui préoccupent le plus fondamentalement Spinoza, aussi bien dans l'*Ethique* que dans le *Traité politique* et l'on pourrait bien considérer qu'il s'agit même de la question directrice de toute l'*Œuvre*, concerne le degré auquel respectivement les corps humains et les corps sociaux sont séparés de leur puissance ou au contraire parviennent à se la réapproprier. La question des « régimes » de la *potentia multitudinis* est donc celle de la séparation ou de la pleine appropriation par la multitude de sa propre puissance. Or, pour être de plain-pied avec cette puissance actualisée au maximum, la multitude, comme l'homme, doit avoir atteint cet état que Spinoza nomme la « sagesse », celui-là dans lequel l'individu, humain ou collectif, est cause adéquate de ses propres actions. Mais Spinoza nous dit assez que c'est très rarement le cas, et que ce pourrait même ne jamais l'être tout à fait (E, IV, 4 et son corollaire). De fait nous constatons le plus souvent que la multitude vit sa propre puissance sous l'espèce de l'hétéronomie, et qu'elle entretient avec elle un rapport d'étrangeté et de méconnaissance.

On peut nommer de façon oxymorique « transcendance immanente » cette apparente extériorité à la multitude de ses propres productions. Ce paradoxe d'une production immanente et pourtant devenue extérieure et comme étrangère, caractéristique observable en tous les domaines où se manifeste la puissance de la multitude, est l'une des questions, mais pas la seule, qui suggère d'élaborer quelque chose comme un modèle général de la *potentia multitudinis*, base commune à partir de laquelle penser ensuite ses différentes déclinaisons spécifiques, en particulier dans l'ordre monétaire.

Esquisse d'un modèle général de la *potentia multitudinis*

Comment la production collective peut-elle à ce point devenir étrangère à ses producteurs ? Telle est bien la question que pose la *potentia multitudinis* sous le régime de la transcendance immanente. Y répondre suppose d'entrer dans le détail des mécanismes de formation de la puissance de la multitude. Or, à ce sujet, Spinoza nous donne au moins deux indications. La première est fournie dans le cadre spécifique de l'ordre politique, mais il est permis de penser qu'elle est d'une portée beaucoup plus générale : « *La multitude s'accorde naturellement sous la conduite de quelque affect commun* » (TP, VI, 1). L'affect commun est donc producteur de la multitude ; mais comment est-il lui-même produit ? C'est l'*Ethique*, on l'a vu, qui en indique le mécanisme principal, à savoir l'imitation interindividuelle des affects (E, III, 27). Mais l'imitation des affects suffit-elle à elle seule à rendre compte de l'effet de transcendance immanente ? Oui si l'on n'omet pas de mentionner un détail en apparence insignifiant, et même trivial, à savoir que les sociétés sont des réunions d'hommes nombreux. Ce détail anodin est en fait décisif, car il implique que par le jeu de la contagion de proche en proche, la dynamique de l'émulation des affects peut se propager bien au-delà du rayon d'action et d'interaction de chaque agent, et lui revenir avec une force accrue qui lui semble étrangère puisqu'elle s'est accumulée hors sa vue. On peut ainsi former la conjecture que dans une communauté de petite taille, ou « petit » se définit ici précisément par le fait que toutes les interactions sont visibles à tous, il n'y a pas d'étrangeté de la production affective collective à ses producteurs. Dans une communauté nombreuse au contraire, les individus sont exposés à recevoir des affects collectifs qui ont déjà atteint un haut degré de composition, à proportion du nombre de ceux qui les ont déjà éprouvés et répercutés. (E, III, 31) donne une

première idée de ces lois de composition des affects : « Si nous imaginons qu'un autre aime ou désire ou hait ce que nous-mêmes aimons désirons ou haïssons, par là-même nous aimerons, désirerons ou haïrons l'objet avec plus de constance ». La démonstration précise : « *Du seul fait que nous imaginons que quelqu'un aime quelque objet, nous aimons cet objet (par la prop. 27). Or nous supposons que nous l'aimons sans cela ; il s'ajoute donc à l'amour une nouvelle cause qui le renforce* » [54]. Et le corollaire de citer ce mot du poète : « *Amants nous espérons et ensemble nous craignons / Il est de fer celui qui aime avec le consentement de l'autre* ». Que dire alors de celui qui aime avec le consentement d'un grand nombre d'autres ?...

Les communautés nombreuses peuvent donc être parcourues par des courants d'affects collectifs que chacun à la fois reçoit et renforce, et par rapport auxquels chacun se sent dans la même hétéronomie que face à une vague formée au large alors même que chacun contribue à ce qui apparaîtra comme le large pour d'autres qui sont à distance de lui. Cette composition-autonomisation d'un affect collectif par des effets de résonance [55] et de propagation a été clairement perçue par Durkheim dont certains passages ont des échos étrangement spinozistes : « *Parce que [les manières d'agir en société] sont élaborées en commun, la vivacité avec laquelle elles sont pensées par chaque esprit particulier retentit dans tous les autres et réciproquement. Les représentations qui les expriment en chacun de nous ont donc une intensité à laquelle des états de conscience purement privés ne sauraient atteindre : car elles sont fortes des innombrables représentations individuelles qui ont servi à former chacune d'elles* » [56]. Durkheim, anthropologue des manifestations d'effervescence collective de la vie religieuse des sociétés australiennes, observe pour ainsi dire in situ l'opération du mécanisme spinoziste d'imitation des affects (E, III, 27) : « *Pour raffermir les sentiments qui abandonnés à eux-mêmes s'étioleraient, il suffit de rapprocher et de mettre en relation plus étroites et plus actives ceux qui les éprouvent* » [57]. C'est ce que Spinoza saisit d'un seul mot qui concentre, mais a contrario, toutes ces intuitions, et ce mot c'est « solitude » : « *Une Cité (&) où la paix est un effet d'inertie des sujets conduits comme un troupeau, et formés uniquement à la servitude, mérite le nom de solitude plutôt que celui de Cité* » [58] (TP, V, 4). Si la dictature vise la forme « solitude », c'est pour maintenir les sujets dans un isolement monadique, seul capable d'empêcher les contacts et les communications d'affects, donc de tuer dans l'Etat toute formation de puissance de la multitude.

On comprend que le tyran veuille se garder de la *potentia multitudinis*, car assurément c'est une très grande puissance. Elle peut d'ailleurs affecter ceux sur qui elle s'abat pour le meilleur ou pour le pire. Elle décuple les forces de l'homme charismatique qui en est le point focal. Voici ce qu'en dit Durkheim : « *Ce surcroît de force est bien réel. Il lui vient du groupe même auquel il s'adresse. Les sentiments qu'il provoque par sa parole reviennent vers lui mais, grossis, amplifiés, ils renforcent d'autant son sentiment propre. Les énergies passionnelles qu'il soulève retentissent en lui et relèvent son ton vital. Ce n'est plus un individu qui parle, c'est un groupe incarné et personnifié* » [59]. La même puissance de la multitude qui exalte les individus peut aussi les tuer. Dans un texte stupéfiant intitulé *Des effets physiques chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité*, Mauss montre de quelle façon, dans les sociétés maoris, la transgression, même involontaire, d'un tabou réputé mortel par un individu peut polariser contre lui un affect de désapprobation du groupe entier si puissant qu'il peut en résulter jusqu'à la mort effective du sujet. De manière sans doute moins spectaculaire, mais tout aussi significative, Spinoza suggère en (TP, VIII, 48) que ceux qui doivent prêter serment auront à jurer, non pas devant Dieu, mais sur le salut de la patrie et sur l'assemblée suprême : « *Qui jure devant Dieu met en jeu son bien propre dont il est le seul juge ; qui jure par la liberté et le salut de la patrie met en jeu le bien commun dont il n'est pas le juge, et s'il se parjure, il se déclare lui-même ennemi de la Patrie* ». Mais que vise cette procédure, sinon de remettre le jureur au contact le plus direct de la multitude et de lui faire ré-éprouver avec tremblement sa puissance ?

Destructrice ou constructrice, la puissance de la multitude est à la recherche d'occasions de se manifester. Cette formulation, d'un caractère d'hypostase en toute rigueur inapproprié, veut simplement suggérer que la configuration d'affects polarisés est un attracteur très puissant de la dynamique collective, car chacun a pu faire l'expérience des émotions très spécifiques et très intenses de l'*unisson*, et persister dans le désir de la reproduire sitôt que l'opportunité s'en présentera. On pourrait peut-être même parler de méta-affect à propos de cette expérience générique de l'*intensité*, intensité de la polarisation collective qui se sur-ajoute à tous les affects particuliers. Ainsi, la puissance de la multitude saisit toutes les occasions d'effusions collectives qui se présentent à elle pour ainsi dire

elle se trouve des paratonnerres. L'homme charismatique, par exemple, en fait typiquement office. Il est le réceptacle d'énergies qui ne sont pas les siennes : « *L'homme qui s'adresse à la foule sent en lui comme une pléthore anormale de force qui le débordent et qui tendent à se répandre hors de lui ; il a même parfois l'impression qu'il est dominé par une puissance morale qui le dépasse et dont il n'est que l'interprète* » [60]. Durkheim n'est-il pas là incroyablement spinoziste ? Cette « puissance morale » qui « déborde, dépasse et domine » l'orateur, qu'est-elle, sinon la *potentia multitudinis* même ?

Parfois la puissance de la multitude se trouve des paratonnerres, parfois on les lui donne. Dans le chapitre V du *Traité théologico-politique (TTP)*, Spinoza évoque les rites et les cérémonies comme des occasions instituées où typiquement se recrée l'émotion intense de l'unisson. À ce propos, Spinoza use d'une expression très significative. Quelle est la fonction des cérémonies, demande-t-il ? Réponse : « Elles ne concernent pas la loi divine et ne sont pas utiles à la béatitude et à la vertu. Elles regardent la seule félicité temporelle du corps » [61]. *Corporis temporanea felicitas* : voilà l'affect très agréable dont la multitude se gratifie elle-même par l'intermédiaire et par le détour des cérémonies. Car même si Spinoza ne le précise pas, il n'est pas illégitime de supposer que ce corps félicité est bien le corps collectif. Spinoza ne dit-il pas d'ailleurs explicitement, peu avant, que les cérémonies ne peuvent « être célébrées que par la société tout entière et non par chacun individuellement » [62], et peu après que « les cérémonies servaient à maintenir et à conserver l'État des Juifs » [63] ? Il apparaît donc sans ambiguïté que les cérémonies ont pour objet de refaire communauté par la reviviscence d'un affect commun. C'est précisément la fonction que Durkheim voit remplie par le totem, chose offerte au regard de tous, précipitant un affect commun et par laquelle le groupe prend une plus vive conscience de lui-même. Dans l'entrecroisement des regards polarisés sur un seul et même objet, la communauté s'éprouve à nouveau comme telle, *c'est-à-dire comme réunion d'individus pareillement affectés*. Spinoza identifie parfaitement cette fonction de précipitation des affects et des énergies collectifs que remplit le totem. Tel est bien le rôle qu'il reconnaît à l'arche d'alliance, portée par les Hébreux au milieu de leurs troupes pour galvaniser leur force en allant au combat (TTP, chapitre XVII, § 13).

Circulations de la *potentia multitudinis*

Il est donc permis de voir en la *potentia multitudinis* le mode d'être générique du collectif. Laurent Bove en dit très logiquement, et plus précisément, qu'elle est le conatus du corps social [64]. Or ce conatus est susceptible de s'actualiser dans une grande variété de registres, bien au-delà du seul ordre politique où Spinoza, conformément à l'objet qu'il se donne dans le TP, nous en fait voir le jeu. Peut-être faut-il alors envisager de se défaire des particularités qui sont en fait attachées au terrain d'où Spinoza a primitivement dégagé le concept de puissance de la multitude, terrain dont les caractéristiques spécifiques ne devraient pas en toute rigueur entrer dans le concept sous sa forme la plus générale. Pour être sans doute le plus spécifiquement caractéristique des origines « politiques » de la formation du concept de « puissance de la multitude », l'idée de « transfert » – transfert des « droits naturels » des individus au souverain, par lequel se réalise la transition de l'état de nature à l'état civil – est concernée au premier chef par cette opération de montée en généralité.

Spinoza nomme « droit naturel » cet intéressement forcené d'une existence à soi qui est le propre du conatus, et dont les tendances les plus brutes et les plus sauvages sont précisément à l'œuvre dans l'état de nature. Par droit naturel, il faut donc entendre cette « légitimité » que chacun s'accorde à soi-même, et sans autre justification que soi-même, de pouvoir impérieusement à ce qu'il estime être les réquisits de sa propre persévérance. Mais le droit naturel est en fait un concept à deux faces : il désigne simultanément la tendance profonde d'un conatus à vivre selon ses inclinations et la capacité concrète de se tenir à cet idéal. Le droit naturel est donc la mesure de la puissance : « *le droit naturel [et] de chaque individu s'étend aussi loin que s'étend sa puissance* » (TP, II, 4) résume lapidairement Spinoza. Désir de vivre souverainement à la hauteur des possibilités de sa propre puissance : on comprend que le droit naturel soit potentiellement, tel quel, une force antisociale et que son entrée dans un régime de régulation soit l'enjeu même du passage à l'état civil. Cette entrée consiste-t-elle à proprement parler en un *transfert* des droits naturels des individus au souverain ? Assurément, la catégorie de « transfert » ne laisse pas d'être aporétique. On sait qu'elle a fondamentalement partie liée avec les conceptions contractualistes de la

formation de l'État. Or la position de Spinoza a varié en cette matière. Le chapitre XVI du *Traité théologico-politique* participe à beaucoup d'égards de cette tradition contractualiste. On sait aussi quelle sensible inflexion opère Spinoza du *TTP* au *TP* [65] quoiqu'on pourrait penser que le virage est en fait déjà amorcé au sein même du *TTP*, et plus précisément entre les chapitres XVI et XVII [66]. Ne serait-il pas logique, prenant cette tendance au sérieux, de la prolonger et de voir dans la rémanence de la catégorie de « transfert » au sein du *TP* une scorie dont le destin devrait être l'abandon définitif ? On peut en être tenté en particulier au vu des difficultés que cette catégorie ne laisse pas de poser, à commencer par celle qui consiste à assimiler de fait le droit naturel à une chose déplaçable, qui pourrait être cédée, et puis reprise. Le concept de droit naturel ne prend-il pas là une tonalité beaucoup plus juridique que ne le voudrait sa signification véritable, en apparaissant en quelque sorte comme un attribut détachable de son attributaire, comme un titre séparé de son porteur ? Comment, par exemple, penser le recouvrement de leur droit naturel par les sujets ? Serait-ce le souverain qui « rétrocède » ? Évidemment non on ne verrait pas par quel mouvement de bonté. Est-ce alors le sujet qui « récupère » ? Mais on a du mal à se former une image satisfaisante de cette récupération. Ces difficultés ne sont-elles pas l'indice d'un fonctionnement trop juridique du concept de droit naturel, à l'encontre de la vision anthropologique, et même énergétique, dont fondamentalement il procède ? L'idée de droit naturel n'étant pas autre chose que l'expression politique du conatus, elle a pour intérêt de faire voir qu'il y a une fondamentale aspiration à la souveraineté individuelle, à vivre *sui juris*, selon sa pente et sa complexion *ex suo ingenio* (*TP*, II, 9). Or, retrouver ainsi sous le droit naturel son référent premier du conatus comme puissance individuée est utile si l'on veut se donner de la *potentia multitudinis* l'image non seulement, bien sûr, d'une composition de puissances individuelles, mais aussi d'une circulation de puissance composée.

Conformément aux effets de transcendance immanente, la composition des puissances, passé le seuil quantitatif critique des « communautés nombreuses », entraîne *ipso facto* l'autonomisation de la puissance composée en surplomb de ses propres composantes. Mais l'essentiel de cette perspective réside dans le fait de substituer un modèle de la *circulation* au modèle du *transfert*. Idéalement il faudrait trouver à combiner deux images pour évoquer ce processus particulier de formation de la *potentia multitudinis*. Une image météorologique d'abord, qui enchaînerait les trois moments évaporation/condensation/précipitation mais précipitation sous la forme concentrée de l'orage. Une image fluviale, en second lieu, où les ruissellements de puissances individuées convergent en un flux central et massif charriant toute la *potentia multitudinis*. L'image météorologique a pour avantage de saisir le double mouvement ascendant/descendant qui est le propre de la transcendance immanente. Par comparaison l'image fluviale est d'une certaine manière trop « plane ». À défaut de bien restituer l'effet de verticalité immanente, elle a en revanche pour intérêt de figurer les phénomènes de confluence, de circulation du grand courant central de puissance composé et de son éventuel fractionnement en différents bras. Car, en effet, la puissance de la multitude n'est pas en permanence à son maximum de composition, et elle connaît des degrés. C'est bien ce que suggère (*TP*, III, 9) à propos des mouvements d'indignation : « *Puisque le droit de la Cité se définit par la puissance commune de la multitude, il est certain que la puissance et le droit de la Cité sont amoindris dans la mesure exacte où elle offre elle-même à un plus grand nombre de sujets des raisons de se liquer* ». Cette ligue d'une partie des citoyens indignés, qu'est-elle sinon un bras qui se détache du courant principal et, cessant de lui apporter son flux de puissance, s'apprête à entrer en confrontation en créant une circulation secondaire adverse ? La puissance collective perd alors son unité de confluence pour entrer dans un régime de compositions séparées et antagonistes. Le courant unique de *potentia multitudinis* s'est divisé en flux opposés, et cette sorte d'hydraulique de la puissance tombant elle aussi, évidemment, sous le coup du quantitativisme universel [67], ce conflit de fractionnement a pour résolution la domination du courant le plus intense.

Inscrit dans le modèle général de la circulation, un épisode de cette nature a aussi pour vertu de mettre en évidence une autre caractéristique majeure de la *potentia multitudinis*, plus spécialement observable dans l'ordre politique, à savoir que la circulation de puissance peut faire l'objet de captures. Les hommes en tout cas certains d'entre eux ont, même confusément, conscience de la force charriée par les grands courants de *potentia multitudinis*, et par là de l'incommensurable surplus de puissance « extérieure » qu'ils pourraient ajouter à leur puissance propre. Si il arrive que la circulation passe par un agent qui l'a attirée à lui, mais inintentionnellement, par ses propriétés singulières par exemple et l'effet de saillance qui en résulte, il est d'autres agents, en revanche, qui cherchent délibérément à la faire passer par eux, à s'y intercaler, à se placer dans son courant pour en récupérer la puissance.

Spinoza en donne maints exemples, notamment dans le *TTP* où rien n'est caché de l'effort des rois de se faire passer pour divins, c'est-à-dire de mobiliser à leur profit la *potentia multitudinis* en l'une de ses manifestations les plus spontanées, à savoir sous la forme de la croyance théologico-superstitieuse : « *Les rois qui avaient jadis usurpé la souveraineté se sont efforcés, pour assurer leur sécurité, de faire croire que leur race était issue des dieux immortels. Car ils pensaient que, du moment que leurs sujets et tous les autres hommes ne les regarderaient pas comme des égaux mais les croiraient des dieux, ils supporteraient plus volontiers leur gouvernement* » [68]. Les plus lucides des puissants ont donc hautement conscience de l'immensité de la force charriée par le grand courant de la croyance superstitieuse, et des profits qu'ils peuvent tirer de se placer dans son flux : « *Alexandre voulut être salué comme fils de Jupiter ; il semble l'avoir fait, non par orgueil, mais en homme avisé* » (*TTP*, XVII, §6). Et Spinoza de citer Quinte-Curce rapportant le propos d'Alexandre : « *[Jupiter] m'a offert le titre de fils ; l'accepter ne fut pas nuisible à l'exécution de nos entreprises* » & Quand bien même et peut-être parce qu'elle se dit sur le mode de la litote, l'utilité n'en est que plus transparente : la *potentia multitudinis* est une ressource disponible à qui saura la capter. Mais c'est bien là le genre d'aveu qui doit rester entre initiés, c'est-à-dire entre habitués de l'instrumentation des grandes forces qui gravitent autour des lieux de pouvoir. Car, dans ce cas précis des usages politiques de la croyance religieuse, il est d'une stratégique importance que la multitude demeure dans la méconnaissance, et séparée de sa propre puissance : « *celui qui cherche les vraies causes des miracles et s'efforce de comprendre les choses naturelles en savant [&] est souvent considéré et désigné comme hérétique et impie par ceux-là que le vulgaire adore comme interprète de la Nature et des Dieux. Car ils savent que, l'ignorance supprimée, disparaît aussi cet étonnement stupide, c'est-à-dire leur unique argument et l'unique moyen qu'ils aient de défendre leur autorité* » (*E*, I, App.). Ainsi la *potentia multitudinis* fait-elle l'objet de luttes de captation et de récupération, entreprises qui donnent d'ailleurs lieu à l'élaboration d'un véritable savoir pratique — une phronesis et une mêtis de la manipulation symbolique, dont le *TTP* est peut-être l'un des premiers textes à dévoiler aussi cliniquement les ressorts. C'est bien ainsi que trouve à se clarifier la distinction de la puissance et du pouvoir : « *Le pouvoir politique, dit Alexandre Matheron, est la confiscation par les dirigeants de la puissance collective de leurs sujets* » [69] ; et, dans l'ordre politique, cette confiscation est solidifiée par le fait spécifique de l'*institutionnalisation* qui fige la *potentia multitudinis* en un appareil de pouvoir séparé, coupant davantage encore la multitude de sa propre puissance.

Captures et structures de la *potentia multitudinis* monétaire

Mais alors qu'en est-il des circulations et des éventuelles captations de la *potentia multitudinis* dans l'ordre monétaire ? Comprendre le fait monétaire exige d'abord de redire qu'en toute généralité il n'est nul besoin de capture effective et d'institutionnalisation pour que la multitude soit dominée par sa propre puissance. L'ordre politique lui-même, qu'on retiendrait pourtant spontanément comme paradigme de l'ordre institutionnalisé et appareillé, en donne la confirmation. Car il est permis de considérer comme l'une de ses strates, certes les plus profondes, les coutumes et les mSurs, dont Laurent Bove rappelle qu'ils sont comme l'habitus du corps social [70], et qui, produits typiques de la *potentia multitudinis*, préexistent à l'État. Cette antériorité n'est-elle pas manifeste quand Bove observe que le génie politique de Moïse consiste précisément « *à ne prescrire que ce qui n'entre pas en contradiction avec les habitudes des Hébreux* » [71] ? L'État n'est pas le tout premier produit de la *potentia multitudinis*, il s'est déjà formé quelque chose avant sa constitution en appareil et avec quoi cet État doit compter. C'est bien ce que rappelle pour sa part Alexandre Matheron dont le modèle de genèse de l'État procède en deux étapes distinctes : la première réalise la convergence affective sur des normes du licite et du prohibé, et consiste en fait en une genèse des mSurs auxquelles la seconde étape donne une inscription sous l'espèce de la loi et une institutionnalisation en un appareil séparé par où passe concrètement la « confiscation » de puissance.

Faire ces distinctions n'est pas inutile car, *mutatis mutandis*, il en va de manière assez semblable avec la constitution de la communauté monétaire, dont nous avons montré qu'elle est d'abord communauté d'identification du bien *compendium* de tous les autres biens. Or on peut très bien concevoir *en principe* que cette convergence d'identification s'opère par le seul mécanisme des interactions mimétiques, la puissance de la multitude imposant ici à chacun la norme monétaire sur le même mode qu'ailleurs elle impose la norme des mSurs. Pour autant, il se trouve que, *historiquement*, la genèse de la monnaie est presque toujours vouée à rencontrer l'État sur son chemin. Et, de fait, le processus de convergence monétaire n'a, *en pratique*, ni la pureté ni l'isonomie d'une atomistique

indifférenciée. Des puissances privées, on l'a vu, s'efforcent sans cesse d'y intervenir avec le projet délibéré d'orienter la convergence en leur faveur. Dans cette *dynamique mimétique perturbée* par la concurrence de puissances monétaires privées inégales qui tentent chacune de proposer/imposer leur propre bien comme le bien-*compendium*, l'État jouit alors d'un avantage compétitif stratégique évident. D'abord parce que sa capacité de proposition/imposition est supérieure à celle de tous les autres concurrents. Ensuite parce qu'il a un intérêt immédiat à unifier l'espace monétaire sous sa houlette : celui de l'homogénéisation des moyens du règlement fiscal et de la dépense publique sur lesquels reposent toute son économie matérielle [72]. Enfin, et surtout, parce qu'il est lui-même en quelque sorte un réservoir d'affects communs préconstitués auquel il est facile d'adosser un affect commun monétaire : nous sommes d'autant plus enclins à converger monétairement vers l'objet frappé à l'effigie du souverain qu'autour de cette figure nous faisons déjà communauté. Ainsi, de même que le souverain mobilise à son profit un affect commun théologico-superstitieux pour mieux récupérer cette circulation déjà établie de *potentia multitudinis*, de même la norme monétaire trouve le plus souvent à s'adosser aux affects communs préexistants dont l'État est à la fois l'objet et le siège.

Le principe de la communauté monétaire n'est donc pas *logiquement* lié à celui de la communauté politique, mais il se trouve qu'*historiquement* il est le plus souvent dans son orbite. On peut donc en *principe* très bien concevoir une déconnexion de ces deux communautés [73], quoiqu'*en pratique* leur coïncidence constitue la configuration la plus souvent réalisée. La norme monétaire s'établit alors sur une base politique-nationale, évidente ressource en affects collectifs aisément transposables ; et dans ces conditions, l'État, une fois de plus, réussit à s'intercaler dans la circulation de *potentia multitudinis* et à en capter le flux sous l'espèce d'un avantage spécifique, monétaire, qu'on nomme le seigneurage [74]. La communauté de la monnaie offre donc, au moins autant que la communauté politique, une image saisissante de ce mouvement des produits de l'immanence, échappant à leurs producteurs, leur revenant comme une force étrangère, et dans le cas présent sous la forme d'une autorité singulière qui en a réussi la récupération. Une fois de plus donc, par cette capture de circulation, la *potentia multitudinis*, au terme de son mouvement ascendant, est figée en un pouvoir, ici un pouvoir monétaire, qui redescend sur les sujets pour *faire valoir* sa norme.

Les modes de la norme monétaire

Mais quelle est la modalité exacte de ce « faire valoir » ? La norme monétaire prévaut-elle par les mêmes mécanismes que la norme politico-juridique ? Est-il possible de dire que l'État impose sa monnaie comme il impose son droit ? S'interroger de la sorte c'est poser dans l'ordre monétaire les questions que posent le *TP* dans l'ordre politique, à savoir les questions inverses et complémentaires de l'*enforcement* de la norme et de la sédition, autrement dit les questions de la norme « en régime » ou en crise. Or, sur fond de mécanismes communs tout à fait généraux ceux de la *potentia multitudinis*, les diverses sortes de normes répondent à des modalités d'*enforcement* qui peuvent être sensiblement différentes. Ainsi, par exemple, la norme de la loi appelle un appareil de force, donc une institution séparée. À l'inverse, la norme morale se passe de toute institutionnalisation. Par une forme particulière d'*enforcement* qu'on pourrait qualifier d'a-centrique, les individus sont ramenés à la norme par le jeu d'affects dont le groupe tout entier est la source : affects de gloire ou de honte (*E*, III, 29, scolie) respectivement liés à la joie ou à la tristesse d'avoir accompli ce que nous imaginons approuvé ou tenu en aversion par les autres hommes ; et cette capacité du groupe de produire un affect composé dirigé vers l'un de ses membres est bien une manifestation typique de *potentia multitudinis*. Qu'en est-il alors de la norme monétaire sous ce rapport ? Sans se confondre ni avec l'un ni avec l'autre, il apparaît que l'ordre monétaire emprunte certains de leurs caractères à l'ordre politique du droit et à celui de la morale, dont il constitue une hybridation originale.

Le trait le plus profond que l'ordre monétaire partage avec l'ordre des *mSurs* tient sans doute à ce que sa norme ne saurait être imposée coercitivement. L'épisode historique des assignats en donne une illustration tout à fait frappante, puisque même la menace suprême celle de la peine de mort ne peut forcer les sujets à adopter une norme monétaire qu'ils estiment leur disconvenir. On imagine sans peine à quel point cette disconvenance doit être jugée intolérable pour qu'elle aille jusqu'à faire prendre le risque de la peine capitale & Mais c'est que, dans une

économie où le travail a été divisé au point de rendre impossible la reproduction autarcique, la monnaie, en tant qu'abrégié de tous les biens, est le seul accès aux objets permettant de satisfaire la forme à la fois la plus élémentaire et la plus impérieuse de la persévérance dans l'être, à savoir la reproduction matérielle et même la survie biologique. Il y a donc, certes, des affects de crainte derrière la monnaie, mais ce ne sont pas ceux d'une autorité centrale qui contraindrait à l'usage et sanctionnerait le refus. Ce sont des affects liés à l'éventuelle détérioration de l'accès aux biens qui est l'utilité spécifique attendue de la monnaie. Il apparaît donc que, si la norme juridique fonctionne en dernière instance à la force et la norme morale à l'ostracisme, la norme monétaire fonctionne, elle à la commodité et à l'utilité pratique *en premier lieu*. Insister sur cette clause « de premier lieu » a bien sûr pour intention de signifier qu'on ne saurait s'en tenir là, mais aussi de souligner les aspects fonctionnels de la monnaie sans se contenter d'une théorie de la monnaie qui serait fonctionnaliste. Car en effet la performance instrumentale de la monnaie est l'expression des caractéristiques structurelles de l'ordre monétaire *en son entier*. Et c'est à ce moment d'ailleurs que le fonctionnement de la norme monétaire se rapproche de celui de la norme politique.

Car l'un et l'autre ordres présentent cette structure à deux niveaux qui les rend si comparables. Deux niveaux, à l'image des deux étapes de la genèse de l'État restituée par Alexandre Matheron. La Cité se constitue d'abord comme communauté de *mSurs*, communauté « inorganique » nous dit Matheron [75], qui doit impérativement s'institutionnaliser si elle veut se maintenir. Et de fait, l'existence de ce principe communautaire, indépendamment et peut-être même antérieurement à l'institutionnalisation étatique, est attestée à plusieurs reprises par Spinoza dans les traités. Spinoza en effet n'hésite pas à envisager quelque chose comme l'*ingenium* la complexion d'un peuple, et Pierre-François Moreau [76] rappelle l'exemple, donné par le *TTP*, des Juifs qui continuent de se reconnaître comme communauté en dépit de la dispersion diasporique, et celui des Chinois aussi, qui s'identifient toujours comme Nation alors même qu'ils vivent sous un État qui n'est pas le leur (l'État Mandchou) [77]. La communauté se passe donc parfois d'État propre, puisqu'elle peut ne pas avoir d'État du tout ou relever d'un État qui n'est pas le sien, et n'en persévère pas moins dans son être, cela notamment au travers de *signes* la circoncision pour les Juifs, la natte pour les Chinois [78], foyers de fixations d'affects communs d'appartenance et soutiens d'un imaginaire collectif [79]. François Zourabichvili [80] également aperçoit ce mode d'être ante-étatique de la communauté en la « multitude libre » que le peuple Hébreu constitue à sa sortie d'Égypte et dont Spinoza dit qu'elle précède la formation de l'État juif [81]. La multitude libre est donc cette phase métastable du collectif, *substratum* d'affects communs qui peut (dans certaines conditions particulières) se passer d'État mais dont l'État ne peut se passer et sur lequel d'ailleurs, la plupart du temps, elle débouche. Il faut donc, dans un deuxième temps, le procès d'institutionnalisation pour faire passer la communauté de *mSurs* à l'état de communauté proprement politique, et ce faisant produire une « multitude structurée ». Et c'est par le travail des institutions que sont alors accommodés tous les conflits résiduels, c'est-à-dire tous les conflits dont il est implicitement acquis qu'ils seront réglés dans le cadre de cet être-ensemble circonscrit, sans le remettre en cause.

Il en va identiquement pour la structure de l'ordre monétaire. Car cet ordre est d'abord assis sur une communauté fondamentale, en l'espèce une communauté d'identification puisqu'elle consiste en une convergence unanime pour reconnaître tel bien particulier comme « abrégié » de tous les autres biens. Mais, comme la communauté de *mSurs*, cette communauté monétaire fondamentale doit s'institutionnaliser pour élaborer *in concreto* les dispositifs et les compromis pratiques de la vie monétaire collective, c'est-à-dire pour instituer et faire fonctionner la « règle monétaire ». Par « règle monétaire », il faut entendre l'ensemble des principes et des conditions gouvernant l'émission de monnaie elle est généralement instrumentée par une banque centrale. C'est donc au niveau de la règle monétaire que se ré-exprime toute une conflictualité spécifique, une conflictualité pour ainsi dire de « second rang » puisqu'elle n'est plus liée aux luttes primaires d'imposition/identification du bien-compendium mais à l'accommodation des tensions résiduelles propres au fonctionnement de l'équivalent général en régime. Or ces tensions résiduelles existent bel et bien, ne serait-ce que parce que les différents groupes sociaux sont inégalement situés par rapport à la règle monétaire, celle-ci pouvant alternativement favoriser dans l'accès à la monnaie les créanciers ou les débiteurs, les salariés ou les rentiers, le capital industriel ou le capital financier, etc. En régime, la règle monétaire est donc soutenue par l'affect commun fondamental, constitutif de la communauté formée par la reconnaissance unanime du bien-*compendium*, et par les affects « pratiques » liés à la stabilité perçue (et anticipée) de l'accès aux

biens ordinaires via le medium monétaire.

Mais la conflictualité secondaire accommodée par la règle monétaire peut toujours dégénérer à divers degrés, susceptibles de déstabiliser l'ordre monétaire plus ou moins profondément, et parfois jusqu'à la résurgence du conflit primaire, donc au risque de la destruction complète de la structure d'ensemble. Le spectre des pathologies monétaires est si largement ouvert qu'il est exclu d'en donner un tableau complet. Mais il est possible d'en retenir quelques schémas-types, les plus importants, qui tous posent en quelque sorte la question de la réactivation des droits naturels monétaires – c'est-à-dire de la renaissance de tendances monétaires locales centrifuges.

Droits naturels et séditions monétaires

C'est peut-être ici que la lecture du *Traité politique* se révèle le plus utile à l'analyse de l'ordre monétaire et surtout de ses crises. Car le concept de droit naturel, dont Spinoza fait le pivot des rapports des sujets au souverain, s'offre à une immédiate déclinaison monétaire. On sait que le droit naturel est la marque même du conatus, l'expression d'une aspiration fondamentale à vivre selon son inclination. Il est surtout, pour reprendre la formule de Balibar, une « *liberté incompressible* » [82], et par suite, non seulement une force d'affirmation de soi, mais également de résistance [83]. C'est bien là que prend naissance l'écart entre Hobbes et Spinoza, pour qui jamais les sujets n'aliènent totalement et irréversiblement leur souveraineté conative à l'État : « *Vous me demandez quelle différence il y a entre Hobbes et moi quant à la politique : cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel et que je n'accorde dans une cité quelconque le droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où, par la puissance, il l'emporte sur eux : c'est la continuation de l'état de nature* » [84]. Rien ne saurait désarmer définitivement le conatus – qui est « *l'essence actuelle de l'homme* » (E, III, 7). C'est pourquoi, confronté à cette potentielle, mais irréductible résistance, le souverain ne peut prétendre soumettre ses sujets que s'il « l'emporte par la puissance ». Et c'est pourquoi également, il est toujours exposé dans l'exercice de sa domination au risque de l'excès, risque de l'asservissement de trop qui fait franchir le seuil critique de « l'indignation » et basculer les sujets de la résignation dans la rébellion. La rébellion est donc par excellence la manifestation de cette « résistance incompressible » et de ce que le conatus-droit naturel, par là d'ailleurs tout à la continuité de son effort de persévérance, juge que ses intérêts fondamentaux sont désormais en danger – et par conséquent se décide à « faire mouvement ». Pour frapper les esprits Spinoza dit en termes extrêmes les frontières de l'insupportable – et corrélativement les limites de l'oppression : « *Toutes les actions auxquelles nul ne peut être incité ni par promesses ni par menaces sont en dehors des voies de la Cité* » (TP, III, 8) ; ainsi, par exemple, « *de tout ce dont la nature humaine a horreur à ce point qu'il le juge pire que tous les maux : qu'un homme porte témoignage contre lui-même, se mette lui-même au supplice, tue son père et sa mère, ne s'efforce pas d'éviter la mort, et autres choses semblables auxquelles ni promesses ni menaces ne peuvent amener personne* » (ibid.). Le souverain ne passera donc pas ces seuils sans grand danger pour lui-même, car « *mettre à mort les sujets, les dépouiller, user de violence contre les vierges, et autres choses semblables, c'est changer la crainte en indignation* » (TP, IV, 4). Le droit naturel, c'est la possibilité constante de la fuite séditeuse. Et c'est la rétivité du conatus, son refus de transiger à propos de ses intérêts vitaux, qui font la crise.

Tout comme l'ordre politique, l'ordre monétaire y est exposé. Ainsi, par exemple, une politique monétaire trop restrictive entraîne une raréfaction des moyens de paiement qui gêne le bon déroulement des transactions. Passé un certain seuil, les agents développent des stratégies de fuite et reconstituent des communautés locales de paiement autour de monnaies privées parallèles [85] permettant de contourner la norme monétaire centrale exagérément pénurique. Ces tendances monétaires locales centrifuges sont typiquement à l'œuvre par exemple dans le cas russe des années quatre-vingt dix [86] où, faute d'accès satisfaisant à la liquidité par le crédit, les entreprises s'assemblent en communautés de « troc » organisées pour permettre à chacun de leurs membres d'utiliser sa propre marchandise comme moyen de paiement. Telle est la forme spécifique qu'y prend le fractionnement de l'espace monétaire. Il est assurément permis de voir dans ces mouvements la manifestation de droits naturels monétaires exagérément lésés par une règle centrale qui entrave l'effort de persévérance et les détermine par là à s'orienter dans une direction alternative. La réactivation du droit naturel monétaire consiste donc en cet élan de rupture qui fait refuser la norme

commune quand celle-ci met en péril la persévérance dans l'être marchand, voire même dans l'être matériel-biologique. On imagine sans peine combien la menace qui pèse sur les données de la survie économique doit être intense pour décider les agents à sortir de l'ordre monétaire normal et à explorer des solutions d'organisation monétaire alternatives quand on sait la somme de problèmes de coordination et d'institutionnalisation dont l'ordre normal propose pour ainsi dire la solution « clé en mains ». Les situations de fractionnement monétaire, dans lesquelles les agents, luttant pour reconquérir leur survie économique, tentent de se re-coordonner autour de moyens de paiement parallèles, attestent pourtant la possibilité que les tensions monétaires atteignent ces seuils critiques où les conatus économiques sont déterminés à entreprendre les efforts les plus inhabituels pour persévérer dans leur être.

Il ne faut pourtant pas se tromper sur la nature véritable de cette première forme de crise qui pourrait sans doute être le plus justement qualifiée de *sécession monétaire forcée*. En effet, dans cette forme spécifique de fractionnement, les agents ne cessent pas de reconnaître la monnaie officielle. Seule sa rareté les contraint à se tourner vers d'autres moyens de paiement. Pepita Ould-Ahmed montre ainsi combien, dans la Russie des années quatre-vingt dix, le rouble ne fait l'objet d'aucun rejet propre, y compris au sein des communautés de « troc » : bien au contraire, la possibilité même de ces communautés dépend crucialement du maintien du rouble comme clé de voûte de l'ordre monétaire russe, et notamment de sa persistance dans la fonction d'*unité de compte* [87]. Si les agents font sécession, c'est parce qu'ils se trouvent exclus *de fait* d'une communauté monétaire « officielle » à laquelle ils voudraient bien continuer d'appartenir, et ce par le jeu d'une règle d'émission qui leur est devenue insoutenablement adverse. La réactivation de leur droit naturel monétaire n'est donc pas tant une sédition ouverte à l'encontre de la monnaie officielle qu'une stratégie contrainte de survie matérielle.

Tout autre est le cas inverse d'une règle monétaire trop lâche. En situation d'inflation, c'est l'unité de compte elle-même qui se trouve au centre de la contestation monétaire. Se développent alors des pratiques d'indexation par le jeu desquelles chaque groupe social s'efforce de maintenir la valeur de ses revenus et de ses patrimoines. Cette émergence d'unités de compte spécifiques est la forme centrale que prend le fractionnement en situation d'inflation. Faute d'une réaction appropriée du pouvoir monétaire, la crise inflationniste peut se faire plus aiguë et dégénérer en une dynamique hyperinflationniste. C'est le cas lorsque le rejet de la monnaie centrale s'accroît encore allant jusqu'à son refus pur et simple dans l'échange et à la mise en circulation de monnaies privées indexées. Le fractionnement prend ici une forme extrême puisqu'on assiste à la circulation de monnaies privées complètes, et non pas simplement limitées à telle ou telle fonction. Dans ces situations de rejet unanime de la monnaie, on assiste à la renaissance du conflit monétaire fondamental, puisque, la monnaie officielle ayant été volatilisée, un nouveau bien-*compendium* est à redéfinir. Le rejet de la monnaie hyperinflationniste n'est donc plus l'expression d'une sécession monétaire forcée, comme dans le cas précédent, mais d'une sédition ouverte et généralisée qui conduit à la ruine totale de la communauté monétaire, et ramène à ce qu'on a défini comme l'état de nature marchand, caractérisé par une incertitude radicale quant à l'identification du « véritable » représentant de la richesse. Il s'ensuit une formidable instabilité des valorisations et sur fond de ce chaos, l'expression totalement anarchique des droits naturels monétaires, chacun, devant l'effondrement de la communauté, affirmant à nouveau son désir de vivre *sui pecuniarius juris* [88] en tentant de faire valoir sa monnaie privée ou sa marchandise comme le prochain équivalent général. Paradoxalement, ces situations de crise extrême contiennent en elles-mêmes leur possibilité de résolution dans la mesure où l'unité du corps social s'y reconstruit dans le rejet partagé de la monnaie antérieure comme dans le désir unanime d'une nouvelle norme permettant à nouveau d'échanger. Ainsi s'explique un fait empirique qui serait sinon difficile à penser, à savoir que le passage de l'hyperinflation la plus débridée à la stabilité monétaire se produit en un temps extrêmement court. Dans le cas de l'hyperinflation allemande, en novembre 1923, la stabilisation du Rentenmark a été obtenue en moins d'une semaine [89]. Ce fait que la théorie conventionnelle a le plus grand mal à comprendre trouve une explication directe dans notre cadre théorique : il y a crise extrême parce qu'il y a rejet unanime mais, en tant qu'expression de la *potentia multitudinis*, cette unanimité possède un pouvoir extrême de refondation à qui sait la capter. C'est là une illustration exemplaire de la proximité étroite existant entre ordre et désordre.

CONCLUSION : UN LABORATOIRE MONETAIRE POUR LE SPINOZISME

On ne peut qu'être frappé, et à plusieurs titres, des ressemblances qui s'établissent entre l'ordre politique tel qu'il est pensé dans le *Traité politique*, et l'ordre monétaire quand il est analysé comme fait communautaire, ainsi que l'ont proposé toute une série de travaux récents [90]. Et sans doute d'abord par l'opération dans les deux cas du même principe fondamental de production des faits collectifs : la puissance de la multitude. Les condensations et les circulations ascendantes/descendantes de la *potentia multitudinis* permettent donc de penser le pouvoir surplombant des compositions collectives comme le produit de processus pourtant intégralement immanents. C'est donc, *en principe*, de ce plan d'immanence que naît la verticalité, au terme de quoi la multitude se trouve séparée des productions de sa propre puissance [91] et le plus souvent asservie par elles. Pour être les captateurs, parfois avisés, de cette circulation autonomisée, les médiateurs – hommes « de pouvoir » ou institutions – sont des *incarnations* de la séparation, mais ils n'en sont pas les auteurs. C'est pourquoi rien ne garantit à la multitude de coïncider à nouveau avec sa propre puissance, et notamment pas de se débarrasser simplement des médiateurs : ceux-ci ne sont pas des démiurges de la servitude, ils ne sont que les symptômes de la séparation, et finalement des *opportunistes*. La norme morale, par exemple, se passe de toute institutionnalisation – même si elle ne se porte que mieux d'être soutenue par des prêtres et des églises de toutes sortes –, et elle ne s'en impose pas moins aux esprits inconscients de l'avoir produite collectivement. La diversité de ses cas d'application suggère donc que le modèle formel de circulation de la *potentia multitudinis* pourrait, adéquatément développé, offrir l'instrument transversal qui lui conviendrait à une *théorie générale de l'autorité des normes*. Si le capital symbolique ou la force des normes morales en sont justiciables, c'est bien de cela qu'il a été question également dans le parallèle du politique et du monétaire, et tout comme la *potentia multitudinis* condensée et redescendante est, en dernière analyse, au principe de l'autorité politique, elle l'est également de l'autorité du signe monétaire, par quoi, filant le parallélisme jusqu'au bout, les auteurs auxquels on a fait référence, ont pu dire que la monnaie était *souveraine* [92].

Mais l'isomorphisme du politique et du monétaire va plus loin encore – et ce ne devrait maintenant plus être une surprise si l'on accorde sa transversalité au modèle de la *potentia multitudinis*. En tous points comparables à celle que Matheron restitue dans sa lecture de la genèse spinoziste de la Cité, la divergence des droits naturels monétaires dans « l'état originel », c'est-à-dire la tendance de chacun à vouloir vivre et faire vivre les autres sous son propre régime monétaire, par l'imposition de sa propre marchandise comme bien-*compendium*, est réduite par un processus qu'on pourrait qualifier de « convergence mimétique asymétrique ». L'élection d'un représentant unique et unanimement reconnu de la richesse ne surgit pas en effet d'une scène originelle où tous les aspirants à la souveraineté monétaire seraient égaux en puissance. Les inégalités initiales s'amplifient par le jeu des rendements croissants de ralliement, et les interactions mimétiques sont largement prédéterminées par ce processus de différenciation qu'elles suivent autant qu'elles le renforcent. Dans une dynamique de cette nature où la taille des pôles de souveraineté monétaire en lutte est une donnée décisive, il va sans dire que l'État jouit d'un pouvoir de proposition/imposition qui lui confère un avantage compétitif difficilement égalable. Comme dans l'ordre politique, les prétentions à vivre *sui juris* sont donc réduites à une norme commune, d'ailleurs mutuellement avantageuse. Spinoza ne rappelle-t-il pas que cette prétention du droit naturel est *en pratique* vide de tout contenu à l'état de nature, c'est-à-dire dans le chaos violent qui règne lorsque chacun s'y adonne ? Et comme dans l'ordre politique encore, le délitement de la norme monétaire commune signe la réactivation des droits naturels lesquels conformément au message de la Lettre 50 à Jelles n'ont jamais été « abandonnés », et dont la puissance peut à tout instant être redirigée.

Une chose est sûre, cette « réactivation » des droits naturels monétaires, soudainement détournés de la monnaie officielle à laquelle ils procuraient jusqu'ici son soutien, plonge la société dans un état d'anarchie profonde. Les scènes extraordinaires qui se dégagent d'épisodes de ce type, comme l'hyperinflation allemande de 1923, composent un tableau doublement saisissant, d'une part comme un cas d'école pour une lecture monétaire du *Traité politique*, et d'autre part en soi, comme panorama d'un chaos réel, très proche dans le temps – et qu'on pressent très susceptible de renaître. Et c'est d'ailleurs peut-être là l'un des arguments les plus susceptibles de convaincre la recherche spinoziste de s'intéresser à la monnaie. Spinoza, en effet, met à nu les mécanismes fondamentaux de la genèse et de la ruine des États, et il le fait si bien qu'on ne peut s'empêcher de vouloir du spectacle. Mais l'histoire, sous ce rapport, est bien chiche en cas pratiques ; et Spinoza lui-même doit remonter à l'État Hébreu. Las, la documentation sur le sujet est bien incertaine et les données statistiques plutôt médiocres. Spinoza a d'ailleurs

parfaitement conscience de la rareté des épisodes de crise politique ultime, ceux-là mêmes qui seraient pourtant les plus susceptibles de faire voir à nouveau les mécanismes fondamentaux de (ré)génération d'un État. Il est impossible, dit-il, que la société se défasse tout à fait et revienne jusqu'à l'état de nature, il reste toujours quelque chose de l'ordre politique ancien, à partir de quoi s'opère la reconstruction : « *Les discordes donc et les séditions qui éclatent dans la Cité n'ont jamais pour effet la dissolution de la Cité (&) mais le passage d'une forme à une autre* » (TP, VI, 2). L'observation in situ des forces élémentaires du politique restera donc une chimère. L'histoire, en revanche, est autrement profuse en matière de catastrophes et de tables rases monétaires et même une histoire très récente et très documentée. L'ordre monétaire n'est pas le jumeau exact de l'ordre politique, mais les mécanismes fondamentaux ceux de la *potentia multitudinis*, ceux des affects communs, ceux du droit naturel et de la ligue séditeuse sont bel et bien les mêmes, et la possibilité de la ruine totale y demeure dramatiquement d'actualité. Il se pourrait ainsi que l'histoire *monétaire* offre aux spinozistes un laboratoire grandeur nature dont Spinoza lui-même n'aurait jamais osé rêver.

André Orléan [Contact](#) [Site personnel](#)

Frédéric Lordon [Contact](#) [Site personnel](#)

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Aglietta M., et Orléan A. (1982), *La violence de la monnaie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Économie en Liberté ».

Aglietta M., et Orléan A. (2002), *La monnaie entre violence et confiance*, Paris, Odile Jacob.

Aglietta M., et Orléan A. (eds) (1998), *La monnaie souveraine*, Paris, Odile Jacob.

Balibar B. (1997), « Spinoza, l'anti-Orwell », in *La crainte des masses*, Paris, Galilée.

Blanc J. (2001), *Les monnaies parallèles. Unité et diversité du fait monétaire*, Paris, L'Harmattan.

Bove L. (1996), *Les stratégies du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin.

Bove L. (2002), « De la prudence des corps. Du physique au politique », *Introduction au Traité politique*, Le Livre de poche.

Citton Y. (2006), *L'envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Editions Amsterdam.

Deleuze G. (1981), *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit.

Durkheim E. (1990), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige ».

Hubert H., Mauss M. (1997), « Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux », in Marcel Mauss, *Ruvres, t. 1, Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Éditions de Minuit.

Keynes J. M. (1937), « The general theory of employment », *Quarterly Journal of Economics*, vol. 51, n 2.

Lordon F. (2002), *La politique du capital*, Paris, Odile Jacob.

Lordon F. (2006), « La légitimité n existe pas. Eléments pour une théorie des institutions », [document de travail Régulation](#)

Lordon F. (2006), *L Intérêt souverain. Essai d anthropologie économique spinoziste*, Paris, La Découverte.

Matheron A. (1969), *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1969 (2ème édition 1988).

Matheron A. (1986), « Spinoza et le pouvoir » in *Anthropologie et politique au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1986, 103-122

Matheron A. (1990), « Le problème de l évolution de Spinoza du Traité théologico-politique au Traité politique », in Edwin Curley et Pierre-François Moreau (eds), *Spinoza. Issues and directions*, E. J. Brill, 1990.

Matheron A. (1992), « Passions et institutions selon Spinoza » in Christian Lazzeri et Dominique Reynié (éds.), *La raison d état : politique et rationalité*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Recherches Politiques », 1992, 141-170.

Matheron A. (1994), « L indignation et le conatus de l état spinoziste » in Myriam Revault d Allones et Hadi Rizk (éds.), *Spinoza : puissance et ontologie*, Paris, Éditions Kimé, 1994, 153-165.

Moreau P. F. (1994) *Spinoza. L expérience et l éternité*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Epiméthée ».

Moreau P. F. (1999), « Les deux genèses de l État dans le Traité théologico-politique », in Laurent Bove (dir.), *La recta ratio. Criticiste et spinoziste ? Hommage en l honneur de Bertrand Rousset*, Groupe de Recherches Spinozistes, Paris, Presses de l Université de Paris-Sorbonne.

Moreau P. F. (2001), « Spinoza et la duperie de soi », in Augustin Giovannoni (éd.), *Figures de la duperie de soi*, Paris, Éditions Kimé.

Orléan A. (1985), « Monnaie et spéculation mimétique » in Dumouchel Paul (éd.), *Violence et vérité*, Paris, Grasset, , p. 147-158.

Orléan A. (2006), « Crise de la souveraineté et crise de la monnaie : l hyperinflation allemande des années 1920 » in Théret B. (éd.), *La monnaie dévoilée par ses crises*, Paris, Éditions de l EHESS, à paraître.

Ould-Ahmed P. (2002), « Logiques économiques de la fragmentation monétaire. L expérience de la Russie post-socialiste », *Journal des Anthropologues*, décembre, 2002

Ould-Ahmed P. (2006), « Le troc en Russie dans les années 1990. Une crise des institutions monétaires sans perte de légitimité de la monnaie », in Théret B. (éd.), *La monnaie dévoilée par ses crises*, Paris, Éditions de l EHESS,

2006, à paraître.

Ramond C. (1995), *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, *Philosophie d'aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

Samuelson P. (1976) *Economics*, New York, McGraw-Hill, 10ème édition.

Schumpeter J., (1983) *Histoire de l'analyse économique*, vol. 1, Paris, Gallimard.

Smith A. (1995), *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Pratiques Théoriques ».

Spinoza (1990), *Ethique*, traduction de R. Misrahi, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophies d'aujourd'hui ».

Spinoza (1999), *Traité théologico-politique*, chapitre V, §1, p. 209, traduction Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, *Ruvres*,

Spinoza (2005), *Traité politique*, traduction de Charles Ramond, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Epiméthée ».

Théret B. (1992), *Régimes économiques de l'ordre politique*, Paris, Presses Universitaires de France.

Théret B. (ed) (2006), *La monnaie dévoilée par ses crises*, Paris, Éditions de l'EHESS, à paraître.

Zourabichvili F. (2002), *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Pratiques théoriques ».

[1] Dont les textes de références sont : Michel Aglietta et André Orléan (1982), *La violence de la monnaie*, PUF ; Michel Aglietta et André Orléan (éds.) (1998), *La monnaie souveraine*, Odile Jacob ; Michel Aglietta et André Orléan (2002), *La monnaie entre violence et confiance*, Odile Jacob ; Bruno Théret (éd.) (2006), *La monnaie dévoilée par ses crises*, Paris, Éditions de l'EHESS, à paraître

[2] A propos de cet argument de la portée institutionnaliste générale du *Traité politique*, voir Frédéric Lordon (2006), « La légitimité n'existe pas. Eléments pour une théorie des institutions », [document de travail Régulation](#)

[3] Faire référence aux « économistes » est évidemment une manière de parler tout à fait approximative. Cependant, il nous semble qu'on peut définir sans ambiguïté une manière « orthodoxe » de penser l'économie qui aujourd'hui domine la discipline et la structure. C'est à elle qu'il est ici fait référence.

[4] La manière dont les économistes ont conçu la valeur s'est modifiée au cours du temps. À l'origine, domine l'idée selon laquelle c'est le travail qui est au fondement de la valeur des biens (Smith, Ricardo, Marx). Aujourd'hui, et cela depuis la révolution marginaliste, c'est la notion d'utilité des biens qui prévaut

[5] Joseph Schumpeter, *Histoire de l'analyse économique*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1983, p. 389.

[6] Marx écrit : « Nous connaissons maintenant la substance de la valeur : c'est le travail. Nous connaissons maintenant la mesure de sa quantité : c'est la durée du travail », (*Le Capital*, Livre I, sections I à IV, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1985, p. 45).

[7] Gilles Deleuze (1981), *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit.

[8] Soit *Ethique*, partie III, proposition 9, ici dans la traduction de Robert Misrahi, PUF, (1990).

[9] *Traité politique*, traduction de Charles Ramond, Epiméthée, PUF (2005).

[10] Quatre textes nous serviront ici d'appui : *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1969 (2ème édition 1988) et, tout particulièrement, son chapitre 8 intitulé « De l'état de nature à la société politique » ; « Spinoza et le pouvoir » in *Anthropologie et politique au X^e siècle*, Paris, Vrin, 1986, p. 103-122 ; « Passions et institutions selon Spinoza » in Christian Lazzeri et Dominique Reynié (éds.), *La raison d'état : politique et rationalité*, Paris, PUF, coll. « Recherches Politiques », 1992, p. 141-170 ; « L'indignation et le conatus de l'état spinoziste » in Myriam Revault d'Allones et Hadi Rizk (éds.), *Spinoza : puissance et ontologie*, Paris, Éditions Kimé, 1994, p. 153-165.

[11] Op. cit.

[12] Matheron (1988), op. cit., p. 300. Il ajoute : « *L'état de nature est une abstraction ; mais une abstraction nécessaire à l'intelligence de la société politique et qui, à l'intérieur de celle-ci, existe concrètement à titre de moment dépassé et conservé* » (ibid., p. 301). Dans un autre texte, Matheron décrit l'état de nature de la manière suivante : « *(des) individus entièrement dépourvus d'expérience politique et soumis uniquement au jeu aveugle de leurs passions, incapables du moindre usage, même instrumental, de leur raison* » (op. cit., 1994, p. 159).

[13] *Ibid.*, 1988, p. 301.

[14] « *L'état de nature a-t-il existé historiquement ? La question, pour Spinoza, n'a pas plus d'importance que pour Hobbes : même si les hommes ne s'étaient jamais trouvés dans une telle situation, le concept d'état de nature n'en resterait pas moins indispensable à la compréhension et (ce qui revient au même) à la justification de l'état civil* » (Matheron, *Ibid.*, 1988, p. 306).

[15] Matheron, op. cit., 1988, p. 160-161.

[16] *Ibid.*, p. 307.

[17] À ce propos, Matheron écrit : « *ce qui ressort de l'explication même que Spinoza nous a suggéré, c'est que l'état de nature, au sens strict, ne peut pas exister, et que par conséquent il n'y a pas, en réalité, de genèse de la société politique à partir de cet état* » (op. cit., 1994, p. 160).

[18] Op. cit., 1988, p. 319.

[19] « *Spinoza nous dit bien, à l'article 7 du chapitre 1, que "les causes et fondements naturels de l'État doivent être déduits, non des enseignements de la raison, mais de la nature ou condition commune des hommes" c'est-à-dire, très évidemment, de la condition des hommes passionnés* » (Matheron, op. cit., 1994, p. 153). Ou encore Matheron écrit à propos du passage de l'état de nature à l'état civil : « *Passage non recherché au départ, qui ne correspond à aucune intention, mais qui découle quasi-mécaniquement de l'interaction aveugle des désirs et des pouvoirs individuels* » (op. cit., 1988, p. 327).

[20] C'est là un point qui retient grandement l'attention de Matheron dans sa volonté de distinguer les analyses du *Traité Théologico-Politique* et celles du *Traité Politique*. Il écrit, par exemple : « *L'élimination de la Raison le dispense de recourir, même à titre d'hypothèse, au mythe du serment collectif originel* » (op. cit., 1988, p. 316).

[21] Pour éviter de retomber dans des débats réglés depuis longtemps, on se contentera de faire remarquer que le progrès de la pacification, l'abaissement du niveau de la violence physique et la sublimation des pulsions du conatus fournissent à l'idée « d'avancement civilisationnel » ses seuls critères, des critères généraux, dont il est visible qu'ils sont dès lors compatibles avec une multiplicité de trajectoires historiques et de « formes de société », ceci bien sûr afin de ne donner aux formes « modernes-marchandes » aucun privilège ou aucune exclusivité en la matière.

[22] Voir à ce sujet Frédéric Lordon, *L'Intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, La Découverte, 2006.

[23] Il en est ainsi parce que l'état de nature que nous considérons ne connaît, par définition, que des biens. Dans la réalité des économies marchandes développées, c'est l'aptitude à faire accepter ses propres dettes dans l'échange qui constitue l'enjeu principal des luttes entre les producteurs-échangistes.

[24] Frédéric Lordon dans *La politique du capital* (Odile Jacob, 2002) a décrit, dans les économies contemporaines aux structures plus complexes, l'âpreté des luttes capitalistes en mobilisant l'hypothèse d'un conatus du capital à propos des OPA bancaires croisées entre la BNP et la Société Générale.

[25] Op. cit., 1986, p. 116.

[26] « Qui en effet, a le pouvoir de rompre l'engagement qu'il a pris, ne s'est point dessaisi de son droit, mais a seulement donné des paroles [dans la promesse, NdA]. Si donc celui qui est par droit de nature son propre juge, a jugé droitement ou fausement (il est d'un homme en effet de se tromper) que l'engagement pris aura pour lui des conséquences plus nuisibles qu'utiles et qu'il considère en son âme qu'il a intérêt à rompre l'engagement, il le rompra par droit de nature » (TP, II, 12) (ici dans la traduction de Charles Appuhn, Garnier-Flammarion)

[27] On en trouvera une présentation synthétique dans Gérard Debreu, *Théorie de la valeur. Analyse axiomatique de l'équilibre économique*, Paris, Dunod, coll. « Monographies de Recherche Opérationnelle », 1966.

[28] John Maynard Keynes, « The general theory of employment », *Quarterly Journal of Economics*, vol. 51, n 2, février 1937, p. 214

[29] Adam Smith, *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Pratiques Théoriques », 1995, p. 25

[30] Matheron, *op. cit.*, 1988, p. 322-3.

[31] (E, III, 27) : « Du seul fait que nous imaginons qu'un objet semblable à nous et pour lequel nous n'éprouvons aucun affect, est quant à lui affecté d'un certain affect, nous sommes par là même affectés d'un affect semblable ».

[32] D'une manière générale, Spinoza ré-engendre conceptuellement les affects, des plus simples (affects primitifs) aux plus complexes, en leur donnant à chaque fois un nom qui ne correspond pas toujours au sens commun : « Je sais bien que ces noms ont une autre signification dans l'usage courant. Mais mon dessein est d'expliquer non pas le sens des mots mais la nature des choses, et de désigner celles-ci par des termes dont la signification d'usage ne s'oppose pas entièrement au sens où je veux les employer ; qu'il suffise d'en être averti une seule fois » (E, III, Définition des affects, XX)

[33] (E, III, 27, scolie).

[34] (E, III, 30, scolie).

[35] (E, III, 31, scolie).

[36] (E, III, 31).

[37] (E, III, 32).

[38] Matheron, *op. cit.*, 1988, p. 322-3.

[39] *Ibid.*, p. 323.

[40] Pour plus de précision, on peut se reporter à André Orléan, « Monnaie et spéculation mimétique » in Dumouchel P. (éd.), *Violence et vérité*, Paris, Grasset, 1985, p. 147-158.

[41] Matheron, *op. cit.*, 1988, p. 327.

[42] Certes l'or est une marchandise mais elle n'acquiert sa qualité monétaire que parce qu'elle cesse d'être considérée comme une marchandise profane. C'est sa demande *en tant que monnaie* qui en a stabilisé le cours.

[43] Paul A. Samuelson, *Economics*, New York, McGraw-Hill, 10^{ème} édition, 1976, p. 276.

[44] Matheron, *op. cit.*, 1988, p. 327.

[45] *Ibid.*, p. 327.

[46] À la limite, cela peut être les questions d'utilité qui dominent dans cette première étape.

[47] *Ibid.*, p. 327.

[48] Contrainte de se procurer les quantités de monnaie nécessaires au paiement des achats désirés, et plus généralement d'assurer des flux de recettes monétaires permettant de couvrir dans le temps tous les débours.

[49] Rappelons que, du point de vue des institutions monétaires nationales, le dollar doit être considéré comme une « monnaie privée ».

[50] Matheron, *op. cit.*, 1994, p. 156.

[51] *Ibid.*, p. 157.

[52] *Ibid.*, p. 161.

[53] Henri Hubert et Marcel Mauss, « Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux », in Mauss Marcel, *Ruvres, t. 1, Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Éditions de Minuit, 1997.

[54] C est nous qui soulignons.

[55] Pour le développement des thématiques de la résonance dans le spinozisme, voir Yves Citton, *L'envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Éditions Amsterdam, 2006.

[56] Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 1990, p. 297.

[57] Durkheim, *ibid.*, p. 300.

[58] *Traité politique*, Traduction Charles Appuhn, Garnier-Flammarion.

[59] Durkheim, *op. cit.*, p. 301.

[60] *Ibid.*, p. 300.

[61] *Traité théologico-politique*, chapitre V, § 1, p. 209, traduction Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Ruvres, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Epiméthée », 1999 ; c est nous qui soulignons.

[62] *Id*, chapitre 5, §1, p. 209.

[63] *Ibid.*, chapitre 5, §1, p. 211

[64] Laurent Bove, « De la prudence des corps. Du physique au politique », Introduction au *Traité politique*, Le Livre de poche, 2002

[65] Voir Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.* ; ainsi que « Le problème de l'évolution de Spinoza du Traité théologico-politique au Traité politique », in Edwin Curley et Pierre-François Moreau (éds.), *Spinoza. Issues and directions*, E. J. Brill, 1990.

[66] Pierre-François Moreau repère ainsi deux modèles de genèse de l'État dans le *TTP*, l'un contractualiste et situé dans le chapitre XVI, l'autre préfigurant les analyses du *TP*, situé dans les chapitres V et XVII : « Les deux genèses de l'État dans le Traité théologico-politique », in Laurent Bove (éd.), *La recta ratio. Criticiste et spinoziste ? Hommage en l'honneur de Bertrand Rousset*, Groupe de Recherches Spinozistes, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999.

[67] A propos du quantitativisme de Spinoza, voir Charles Ramond, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1995.

[68] *TTP*, *op. cit.*, chap. XVII, p. 543.

[69] Matheron, *op.cit.*, 1988, p. XX, c est nous qui soulignons.

[70] Laurent Bove (2002), *op. cit.*

[71] *Id.*, p. 53.

[72] A propos de « l'économie du politique », c'est-à-dire de la reproduction matérielle des instruments pratiques de la puissance souveraine, voir Bruno Théret, *Régimes économiques de l'ordre politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

[73] La communauté monétaire d'adoption du dollar déborde ainsi très largement la communauté politique américaine qui en est le socle.

[74] Originellement, le seigneurage consiste en l'impôt que devaient acquitter les agents économiques lorsqu'ils voulaient transformer leur or-métal en or-monnaie, à savoir en une pièce frappée au sceau de l'autorité souveraine. Plus généralement, le seigneurage désigne tous les transferts de revenu liés au privilège d'émission. On peut en noter deux sources principales, d'une part le fait qu'avec la monnaie créée, la banque centrale peut acquérir des titres portant intérêt, d'autre part, en cas d'inflation, le fait que les encaisses monétaires perdent de leur valeur, ce qui implique une diminution de la « dette » de la banque centrale.

[75] Matheron, *op. cit.*, 1992, p. 146

[76] Pierre-François Moreau, « Spinoza et la duperie de soi », in Augustin Giovannoni (dir.), *Figures de la duperie de soi*, Paris, Éditions Kimé, 2001, p. 69 ; voir aussi : *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Epiméthée », 1994, p. 463.

[77] *TTP*, chap. III, §12, p. 177-178.

[78] « Quant au signe de la circoncision, je l'estime d'une telle importance dans ce domaine que je me persuade qu'à lui seul, il peut conserver cette nation pour l'éternité [&] [Les Chinois] eux aussi conservent avec le soin le plus religieux cette natte qu'ils ont sur la tête, qui les sépare de tous les autres ; et, ainsi séparés, ils se sont conservés durant tant de millions d'années » (TTP, Chap. III, § 12).

[79] TTP, *id.* ; Moreau, 2001, *op. cit.*

[80] François Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Pratiques théoriques », 2002.

[81] TTP, chap. V et XVII

[82] Etienne Balibar, « Spinoza, l'anti-Orwell », in *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997.

[83] Sur cette dualité affirmative et résistante du conatus, voir Laurent Bove, *Les stratégies du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, 1996.

[84] Lettre 50 à Jelles, *Lettres*, Garnier-Flammarion, traduction Charles Appuhn.

[85] Voir Jérôme Blanc, *Les monnaies parallèles. Unité et diversité du fait monétaire*, Paris, L'Harmattan, 2001

[86] Pepita Ould-Ahmed, « Logiques économiques de la fragmentation monétaire. L'expérience de la Russie post-socialiste », *Journal des Anthropologues*, décembre, 2002 ; « Le troc en Russie dans les années 1990. Une crise des institutions monétaires sans perte de légitimité de la monnaie », in Thérèse Bruno (éd.), *La monnaie dévoilée par ses crises*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2006, à paraître.

[87] En sorte que les échanges, quand bien même ils sont soldés par la marchandise-moyen de paiement, demeurent réglés sur des évaluations faites dans l'unité de compte rouble (Ould-Ahmed, 2006, *op. cit.*).

[88] En (TP, II, 15) et (TP, III, 6) Spinoza caractérise l'état de nature comme configuration où chacun pense pouvoir continuer de ne « relever que de son propre droit » *sui juris maneat*.

[89] Sur ce point, lire André Orléan, « Crise de la souveraineté et crise de la monnaie : l'hyperinflation allemande des années 1920 » in Bruno Thérèse (éd.), *La monnaie dévoilée par ses crises*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2006, à paraître.

[90] Voir références en note 1, *supra*.

[91] *En principe*, car hors des « scènes originelles », les nouvelles verticalités s'engendrent le plus souvent en s'appuyant sur des verticalités déjà constituées. Leur production demeure immanente *en principe*, mais médiatement en pratique.

[92] Aglietta et Orléan (1998), *op. cit.*