



HAL
open science

**Simulacre et institution. Des Leçons sur la Volonté de
savoir de M. Foucault à La Monnaie vivante de P.**

Klossowski

Marie Cuillerai

► **To cite this version:**

Marie Cuillerai. Simulacre et institution. Des Leçons sur la Volonté de savoir de M. Foucault à La Monnaie vivante de P. Klossowski: M. Foucault Des Leçons sur la Volonté de savoir à La Monnaie vivante de P. Klossowski. Simulacre et institution.. 2011. halshs-00924845

HAL Id: halshs-00924845

<https://shs.hal.science/halshs-00924845>

Preprint submitted on 7 Jan 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Séminaire La souveraineté monétaire et la souveraineté politique en idées et en pratiques : identité, concurrence, corrélation ? ».

Bruno Théret (IRISSO, CNRS – Université Paris Dauphine)
avec la collaboration scientifique d'André Orléan (PSE – CNRS-EHESS)

Marie CUILLERAI Séance février, 2011

Simulacre et institution. Des *Leçons sur la Volonté de savoir* de M. Foucault à *La Monnaie vivante* de P. Klossowski

En 1970, M. Foucault s'installe au Collège de France et, selon une perspective consolidée par la suite dans son œuvre comme le noeud savoir-pouvoir, le philosophe analyse les institutions où se déployait la justice en Grèce archaïque. L'histoire de l'apparition de la mesure et de la monnaie lui donne l'occasion d'une problématisation nouvelle du fétichisme de la monnaie à partir de la notion religieuse de simulacre. Plus éloignée d'un équivalent général, la monnaie semble relever d'une institution souveraine liée à la socialisation des dettes.

According to a perspective strengthened afterward as knowledge-power, Foucault in his first lesson in Collège de France, 1970, focused on the institutions of justice in archaic Greece. News measure and new uses of currency in Corinth and Athens are the opportunity for a new consideration about Marxian theory of fetishism and money. The tyrant of Corinth, the legislator of Athens would they be the "inventors" of the monetary Sovereignty? Distant from a general equivalent, the archaic currency seems to be a matter of a sovereign institution connected with socialization of debts.

« La forme de la monnaie ne s'esquisse pas dans le ciel abstrait de la marchandise et de sa représentation, mais dans le jeu du sacrifice et de son simulacre ».

En 1970, M. Foucault s'installe au Collège de France et lance une vaste enquête sur les transformations que le savoir a connues pour devenir cette production de la raison que nous appelons connaissance. Selon une perspective consolidée par la suite dans son œuvre comme le noeud savoir-pouvoir, le philosophe analyse les institutions où se déployait le savoir en Grèce archaïque. Il se concentre en particulier sur les mutations sociales qu'ont connues les cités de Corinthe et d'Athènes. M. Foucault repère les transformations qui conduiront à « l'invention » de la démocratie, les liens entre des modifications des pratiques de la justice et apparition de la monnaie. Il rompt ainsi avec une conception instrumentale, déjà présente chez Aristote, qui situe l'origine de la monnaie dans le besoin de remédier aux difficultés des échanges par troc et plus généralement dans l'expansion commerciale des cités grecques de l'Antiquité.

Si M. Foucault fraye avec l'hypothèse de ce séminaire qui conçoit la monnaie comme un principe de socialisation, sa compréhension du rôle institutionnel de la monnaie fait porter l'accent sur la conflictualité inhérente au social. C'est en cela que la réflexion du philosophe manifeste un déplacement à l'égard, d'une part d'une pensée du symbolisme de la monnaie et d'autre part, d'une pensée du fétichisme. Ces cours sont une réflexion sur le simulacre comme forme monétaire alternative à ces deux conceptions pour lesquelles la monnaie est avant tout un signe.

La conception de la monnaie-signe recouvre les penseurs classiques depuis Smith et surtout Ricardo pour qui la monnaie est le signe de la valeur – n'importe quel objet peut être monnaie dès lors qu'il est conventionnellement élu et qu'il inspire comme tel une confiance partagée ; une telle pensée accentue le rôle de la valeur dans le procès d'échange et s'ouvre sur une double perspective. Une pensée du signe neutre et purement arbitraire. C'est alors la valeur qui dit le dernier mot de l'échange, et la monnaie n'a pas d'incidence sur des transactions dont la raison est strictement ordonnée à la réalité de la valeur des choses. Soit le signe est porteur d'une densité particulière, et la monnaie en tant que signe n'est pas qu'un voile. Elle s'abstrait du monde des marchandises qu'elle médiatise, et cette transcendance brouille le rapport aux valeurs. Cette pensée du signe est à l'œuvre chez Marx, et c'est en voulant la prolonger que Simmel par exemple, sera amené à voir dans la monnaie un symbole de la totalité sociale. Dotée d'une objectivité de fait social, la monnaie n'est plus seulement une convention, un signe arbitraire, mais son fonctionnement exige qu'elle soit rapportée à un ordre différent de celui de la seule logique économique. Pour Simmel comme pour Mauss, mais déjà avant chez Fichte, ce dehors de l'économique c'est la totalité sociale, ou l'État. Si la monnaie est un signe, celui-ci ne saurait être conçu sur le modèle d'un arbitraire contractuel. C'est l'individualisme porté par une logique du contrat qui se voit alors contesté dans cette conception du signe monétaire. La logique signifiante renvoie à autre chose qu'aux intérêts des contractants. Pour être en mesure de les exprimer, elle doit au contraire être dotée d'une stabilité plus forte que leur variabilité. Le signe porte alors en lui la force de l'adhésion, le mystère de la confiance ; et la monnaie endosse le rôle d'un symbole du lien social dont le caractère indéfectible garantit la prospérité de la communauté.

La question du fétichisme se joue dans ce rapport de la monnaie au signe et au symbole. Penser que la monnaie est un signe, quand bien même ce serait un signe de la valeur, revient à admettre la déconnexion possible entre une valeur intrinsèque de la monnaie et ce qui fonde sa validité, ou son acceptation. Dans ce rapport du signe à la valeur M. Foucault infléchit la problématique du fétichisme, pour dégager un nouveau concept, celui de simulacre. À la fois image représentant ou tenant lieu d'une réalité autre, un simulacre introduit entre des réalités différentes la possibilité d'une substitution et d'un escamotage : un jeu entre des conflits politiques et leurs manifestations dans un langage religieux du signe, ou dans un langage objectif de la valeur. En reprenant à nouveau frais la question du signe monétaire, ces cours attestent du dynamisme d'une époque polarisée par le structuralisme et qui a exporté sa force critiques dans toutes les sciences humaines y compris dans des réflexions sur la nature politique de la monnaie. Or si Foucault hérite de ces problématiques, c'est en cherchant à retrouver la trace d'une institution de la monnaie qui porte en elle sa conception singulière du politique.

Le thème d'une monnaie simulacre est au même moment utilisé par un ami de M. Foucault, l'essayiste P. Klossowski pour penser les mutations de l'économie de marché dans son livre atypique paru en 70, *La Monnaie vivante*. Les années 70 marquent l'irruption d'une exploitation tous azimuts de la critique marxiste du fétichisme de la marchandise où seront mêlées diatribes contre la société de consommation et refus de la société du spectacle. Dans ce vaste courant critique, le concept du simulacre a un rôle stratégique pour ces deux penseurs. Il permet de prolonger l'élan d'une critique de l'économie politique soucieuse de réinscrire l'économie dans la conflictualité du social, et d'introduire une analyse des modalités théoriques d'occultation de la réalité des rapports de domination. Le simulacre est en ce sens, une interprétation du fétichisme de

la monnaie et de la marchandise. Mais en outre, le simulacre, déterminé par nos auteurs comme une modalité singulière du social et de sa conflictualité, ouvre réflexion plus profonde sur l'institution et le rôle régulateur de la monnaie dans les sociétés contemporaines.

Des démarches convergentes par delà une différence d'approche.

L'essai provocateur de P. Klossowski, éminent traducteur de Nietzsche et lecteur de Sade et Fourier, trouve un de ses motifs dans la lecture des *18 Leçons sur la société industrielle* de R. Aron. Publiées dans un contexte international de tension entre blocs communiste et capitaliste, ces leçons interrogeaient l'essence de la société contemporaine, et retiennent l'attention de Klossowski qui en reprend de façon parodique l'ambition à son compte. Klossowski pousse à sa limite l'entreprise aronienne de légitimation théorique de la pensée libérale, qui reposait depuis le XIIIe sur une doctrine du bonheur social ramené à la moyenne d'une satisfaction collective des besoins individuels. Or, Aron remarquait que le besoin sexuel fait échec à la tentative « d'énumérer de façon rigoureuse les besoins des hommes ». Il en concluait que le libéralisme ne saurait se légitimer à partir d'une cohérence interne, comme doctrine économique pourvue d'une anthropologie suffisamment forte pour rendre compte, par l'échange marchand, des mécanismes économiques de régulation et de justice sociale. Il entendait alors montrer pourquoi l'économie de marché plus qu'aucune économie planifiée, garantit la liberté individuelle qui est son principe et sa finalité. Klossowski n'a pas le même objectif. Coupant au plus décisif, il se penche sur cette articulation problématique de la sexualité à l'économie marchande car elle révèle à ses yeux les contradictions morales des sociétés capitalistes où le monnayage du vivant a cours bien au delà du régime illégal de la sexualité marchande.

Une telle découpe de la question, ne tend plus comme pour Aron à légitimer un système de marché libéral contre un système de capitalisme d'Etat, au motif que l'infinité des besoins, et leur historicité -« propre » de l'homme prométhéen-, est le moteur d'une croissance indéfinie. Et certes, depuis Aristote l'infinité du désir compromet toute logique de totalisation ou de planification des moyens de produire les conditions de leur satisfaction. La limite d'une autorégulation, comme seule structure compatible avec la liberté fondamentale de *l'homo individualis*, fût la solution Moderne. Prendre la question de l'économie par le bout de la marchandisation des fantasmes vise dans le style provocateur de P. Klossowski, à analyser l'articulation entre le régime de reproduction des sociétés industrielles, et le régime de reproduction de l'espèce humaine. Qu'un fantasme trouve un prix sur un marché des fantasmes ; que la sexualité soit ainsi détournée de son implication dans la reproduction par une part grandissante de l'économie et de l'industrie pousse l'essayiste à s'interroger sur le rôle singulier que joue la forme équivalent général dans ce type d'échange marchand. Que le marché puisse structurer une économie libidinale, voilà de quoi s'interroger sur le mystère de la forme équivalent général. Là où Baudrillard par exemple, cherchera à articuler ces deux domaines en déconstruisant la catégorie de besoin pour l'articuler à la perspective lacanienne du symbolique ; Klossowski prend les choses à rebours. Il part de l'institution sociale qu'est le marché, en s'attachant à ce qui l'excède, la sexualité, pour analyser ce que les moyens d'échanges usuels, comme la monnaie, autorisent à vendre. La sexualité ramène ainsi par un chemin détourné à la question de la nature de la monnaie.

Klossowski repère d'abord un parallélisme entre la fonction monétaire dans le procès de l'échange marchand, et le rôle du fantasme dans le commerce des corps désirants. Il

s'attache à repérer comment la logique monétaire de l'équivalent général recule les frontières entre le marchand et le non marchand de sorte que les fondements de la subjectivité de l'homo oeconomicus s'en trouvent ébranlés. Il ne s'agit pas tant pour lui de considérer que le désir, bien plus que l'intérêt rationnel oriente les choix et les comportements de l'acteur économique, pour en tirer la conclusion que la représentation de *l'homo oeconomicus* est insuffisante. Il se demande si la logique de l'équivalent qui structure les échanges économiques (et place l'échange en position structurale fondatrice de l'unité du social), ne serait pas également à l'œuvre dans la structuration du désir. Ce qui revient à se placer dans une perspective structuraliste sur l'institution en général, et à voir en elle une modalité non pas tant de répression du désir que son mode d'actualisation. Pour Klossowski comme pour Foucault, la fonction simulacre va rendre compte de ce rôle institutionnel. Bien comprendre ce concept de monnaie-simulacre exige de repartir en amont, et remonter à la critique de la représentation qui structure la philosophie de M. Foucault. Car dans ce cours, la pointe de sa critique touche à la dimension sémiologique de la monnaie. Mais pour la dégager pleinement, il faut faire justice de la question du signe monétaire, et revenir au parallèle, canonique depuis Turgot, entre le langage et la monnaie.

Langage et valeur

Que la monnaie est comme un langage, Turgot l'avait clairement exprimé en posant le problème de l'articulation entre la diversité des langues et l'universalité du langage. Dans *Les Mots et les choses*, Foucault faisait de ce problème le nœud de l'identification de la monnaie à un signe et la marque propre d'une *épistémè* fondée sur la logique de la *représentation*. Pour Turgot, la diversité des langues ne dit pas la réalité du langage. Cette diversité phénoménale ne doit pas dissimuler la fonction du langage qui est de re-présenter des idées universelles et universellement pensées, quand bien même elles trouvent à s'exprimer différemment dans des langues particulières. Les idées universelles se déclinent en mots spécifiques selon les langues. Là réside un point de comparaison avec la monnaie. Des formes et des substances monétaires différentes ne doivent pas masquer le fait que partout la monnaie a pour fonction de *représenter* la valeur des objets. Le signe monétaire comme le mot dans la langue, devait être compris comme une création conventionnelle et arbitraire dans sa forme, mais rattachée nécessairement et de façon univoque aux choses, ou au réel, par sa fonction de représentation. La monnaie pouvait être conçue comme une sorte de langage, puisqu'elle aussi servait à exprimer par delà les différents systèmes monétaires, une même valeur réelle déposée dans les marchandises. La dimension sémiologique de la monnaie était ainsi conditionnée par la logique de la représentation qui réfère un signifiant à un signifié. Pour Turgot, la grammaire et l'économie décrivaient ainsi les lois nécessaires du rapport des signes aux signifiés. Les langues diffèrent, mais toutes représentent les mêmes choses, leur réalité objective, ou plutôt la même chose, leur identité, laquelle pour n'être pas toujours visible dans les choses mêmes, se révélait clairement dans leurs concepts, parce qu'il existe des idées vraies des choses et des lois de l'être, indépendantes du langage qui s'y réfère. La langue pour Turgot est un système de « dénomination référentielle directe » qui identifie le signifié et le référent. Ce régime d'identification se voit transformé pour Foucault dans l'épistémé de l'âge moderne.

La langue des Classiques n'est pas celle des Modernes. Elle ne représente plus un tableau de signes permettant de s'approprier la diversité chatoyante du monde ; c'est un système de signes qui s'horizontalise, car les signes n'y ont pas de sens en fonction de ce qu'ils représentent ou de ce à quoi ils se réfèrent, mais prennent leur sens à partir des

différences qui les marquent les uns par rapports aux autres. Cependant, les mots peuvent encore être comparés à des monnaies. L'analogie portera désormais sur le fait que monnaie et signe sont des éléments qui n'ont de valeur que dans leur mise en relation les uns avec les autres. Si le signe a une valeur, c'est par cette caractéristique que sa valeur naît de sa différenciation d'avec les autres signes. Le terme de valeur condense alors en lui toute l'évolution conceptuelle entre les deux conceptions. Valeur sans référent transcendant, sans corrélat ontologique, valeur relationnelle et relative. Le signifié d'un mot n'est plus rattaché référentiellement à un signifiant selon une norme extérieure à la langue, mais la valeur d'un mot provient de la place qu'il occupe dans le système différentiel qu'est une langue. Le signe est le rapport d'un signifiant à un signifié et non au réel. Ou pour le dire autrement, le rapport d'un signifiant à un signifié pour être d'expression, renvoie le signifié à la spécularité infinie des signifiants de signifiants. L'évolution de cette analogie si suggestive, tient en outre à la conception saussurienne particulière de l'immatérialité, ou du moins de la réalité spécifiquement incorporelle des signes. Tel est le second pas décisif franchi par Saussure. Cette mise à distance spéculaire du référent dans le système de la langue réservait ainsi pour l'économie une nouvelle forme de l'ancienne analogie monnaie-langue chère à Turgot.

La monnaie pouvait encore être comparée à une langue, si l'on comprenait qu'elle est un signe dans un système différentiel d'où émerge la valeur qui rend possible les évaluations des marchandises. Ce renversement que Turgot ne pouvait pas penser, attaché qu'il restait à considérer l'or comme la seule monnaie véritable ; ce renversement a lieu pour la langue et la monnaie : la monnaie-signe ne traduit, ni ne représente une valeur déposée dans la réalité des objets monnayés, mais au contraire la valeur de ces objets n'advient aux yeux des échangistes que par le système de signes qui les met en relations. Et la nature incorporelle du signe rend la monnaie disponible à sa dématérialisation.

Dès lors, dire que la monnaie est comme la langue un système de signes, revient à analyser l'origine de la valorisation, et par conséquent à s'exposer à la violence d'une indétermination tendancielle de la valeur comme du signifié. La violence du signe exprime ce report indéfini du signe au signe, d'un signifiant à un signifié, et finalement, à la dissolution de la valeur dans les signes censés la représenter. Un système de représentations dont le représenté n'est pas donné en dehors de lui ne peut plus être à proprement parler un système de re-présentations ; il devient un système de présentation de la valeur : un système de valorisation immanent aux acteurs qui s'en emparent.

En se reformulant, l'analogie monnaie-langue met en évidence les concepts avec lesquels s'énonçait une question classique pour l'économiste : savoir si c'est du côté du sujet (de la demande), ou du côté de l'objet (de l'offre), que réside la valeur numériquement exprimée et quantifiée. Elle fait ressortir à contrario, que l'objectivité de la valeur ne dit rien sur la contrainte d'une généralité partagée de l'évaluation monétaire. Elle montre que la valeur réside tout entière dans le processus de l'évaluation. Simmel l'avait remarqué lui aussi, lorsqu'il suggérait que la difficulté d'acquérir des objets n'est pas due au fait qu'ils ont de la valeur, mais qu'au contraire nous considérons qu'ils ont de la valeur parce que nous les désirons. Ce qui revenait à souligner dans le processus d'évaluation, une procédure productive ou créatrice des qualités de l'objet.

Le problème soulevé par la logique du signe n'en demeure pas moins le même dans les deux versions sommairement présentées ici de la monnaie-signe ; et il tient tout entier dans la question de la valeur. Pour Turgot et la conception classique du signe, l'arbitraire

du signifiant ne conduit pas tout droit à la Tour de Babel parce que la logique muette de l'être, les rapports des choses entre elles relèvent d'une réalité hétérogène au langage qui ne sert qu' à la révéler. Une monnaie, de même, exprimerait un rapport des choses qui lui préexiste : la valeur ; et elle ne l'exprimerait jamais mieux que lorsqu'elle a elle-même une valeur de marchandise, comme l'or peut en avoir une. La valeur alors est représentée par le signe, elle ne lui est pas coextensive.

Le pas franchi par Saussure à propos de la langue, permet de penser que le signe monétaire ne repose plus sur une qualité de l'objet, sa valeur, qu'elle soit mesurée par l'objectivité du temps de travail social contenue dans la marchandise, ou selon les marginalistes, sur l'objectivité du rapport des hommes aux choses déterminant leur utilité. Elle ne préexiste pas aux échanges, mais survient dans la confrontation des positions des échangistes. En ce sens la monnaie est signe institué, non par un contrat ou une convention arbitrairement décidée collectivement, mais parce que ce signe s'impose à tous. La circularité de cette définition ne doit pas cacher, mais au contraire révéler ce qui pour Saussure fait l'essence du signe : qu'il échappe à toute volonté, sociale ou individuelle. Dire de la monnaie qu'elle est une institution signifie donc qu'elle est un produit social d'une forme sociale, dont le contenu est entièrement social.

Lorsque M. Foucault déclare que « la forme de la monnaie ne s'esquisse pas dans le ciel abstrait de la marchandise et de sa représentation », la connotation marxienne de son propos ne doit pas nous faire oublier sa propre critique de la représentation qui s'énonce dans le propos général de ce cours de 70 comme un archéologie du savoir. *Les Mots et les choses* n'ont eu de cesse de montrer que ce n'est pas l'homme, ce « doublet empirico-transcendantal » qui se cache derrière le social comme une vérité unitaire vers laquelle tous les savoirs spéciaux, linguistique, économie, convergent. Mais au contraire que ces sciences humaines ont pour trait commun d'en effacer la figure en révélant qu'il est de part en part traversé et produit par des choses et des mots.

Monnaie-simulacre, la métathèse du pouvoir.

Si la monnaie garde du langage une dimension sémiologique coupée de tout rapport à la valeur des marchandise, c'est d'après M. Foucault parce qu'elle est une « métathèse du pouvoir ». Pouvoir qui n'est que nominalement uni dans cette expression, puisque le philosophe précisera, au long des développements ultérieurs de sa pensée, que le pouvoir n'est pas concentré dans *une* institution, qu'il n'est pas à considérer comme *une substance*, mais tient en un faisceau de relations « d'actions sur des actions » qui prennent corps dans des croyances, des savoirs, et des pratiques. Cette conception de la monnaie « métathèse du pouvoir » s'arrache sur l'hypothèse du caractère culturellement construit d'un lien qui unit savoir et vérité dans la rationalité occidentale. Ces leçons préparatoires au livre *La volonté de savoir*, étayent une critique plus générale, engagée par Foucault depuis ses premiers travaux, qui s'en prend au récit princeps de la philosophie comme œuvre de connaissance gagée sur un désir naturel du vrai.

La vérité que nous considérons le plus souvent comme le résultat ou le produit d'une procédure normée de la raison, se révèle à rebours de cette évidence, comme une place forte ayant subi une transformation majeure. L'historiographie de la Grèce archaïque démontre que la vérité fut d'abord l'enjeu de rapports de méfiance et de crainte ; qu'elle se donnait comme une vérité-défi, structurée par un savoir mantique détenu par des hérauts de la divination, et qu'elle fut à l'origine insérée dans les procédures de rendu de justice qui ne l'exprimaient qu'à l'occasion de conflits terribles mettant en jeu un affront à l'ordre des dieux. La vérité pour être présente, apparaissait sous les habits d'un verdict

opaque et sans appel, imperméable à la connaissance des mortels. Vérité d'une justice qui se déduit du défi que les mortels osent relever, devant les dieux, par exemple dans l'ordalie. Mais aussi vérité-pouvoir telle qu'elle s'exprimait dans les savoirs théogoniques et cosmologiques réservés aux fonctionnaires des royaumes d'Asie mineure et mis au service de la régénération du pouvoir royal dans le cadre de cérémonies religieuses ésotériques. Dans les deux cas, le savoir n'est pas lié au vrai sur le mode d'une rationalité partagée, réglée par des procédures démonstratives et non contradictoires. Loin de cette clarté logique, la vérité et le savoir se sont d'abord trouvés liés par l'opacité, le secret, la mémoire longue des initiés.

Cette vérité-défi de l'époque archaïque constitue pour Foucault un des deux sources qui présideront aux transformations grecques entre le début du VII^e et la fin du VI^e siècles av. J-C. La seconde, c'est ce savoir-pouvoir des royaumes d'Orient qui à travers l'Ionie vont métamorphoser « les rapports du discours de justice et du discours de savoir ; les rapports entre le juste, la mesure, l'ordre et le vrai ». Le fruit de cette mutation est la vérité-savoir que les institutions renouvelées de la justice vont progressivement déposer sur les espaces nouveaux de la cité-Etat. Vérité-savoir indispensable pour assurer la distribution des richesses, pour équilibrer les hiérarchies des places. Vérité-savoir qui trouvera à s'inscrire sur des supports visibles pour tous dans l'espace du *nomos*, et quittera cette région de la mémoire où jusqu'alors elle se donnait comme *a-lethéia*, absence d'oubli.

Pour Foucault, l'essentiel de l'apport ionien peut ainsi se résumer en deux mots- la tyrannie et la monnaie : les deux maux que Sparte, championne de l'isonomie refuse pour elle-même, mais qu'Athènes dans les heurts de son évolution au cours de ces deux siècles va marier, défaire et recomposer pour redéfinir son opposition à Sparte d'un point de vue idéologique, et surtout donner naissance à cet ensemble d'institutions que la dénomination du IV^e siècle appellera démocratie. Tyrannie et monnaie structurent respectivement une forme de pouvoir et une forme de savoir des mesures qui ont pu trouver comme une adhérence au tissu institutionnel de la Grèce archaïque.

Selon M. Foucault, le récit *Des travaux et des jours* d'Hésiode, est le codex de la transformation. Hésiode est contemporain d'une complexification du discours de la justice plus poreux à une laïcisation du vrai et à une horizontalisation du pouvoir. Deux tendances, historiquement engagées d'une part par la révolution hoplitique et l'acclimatation à l'égalité qu'elle engendre au sein des unités guerrières ; et d'autre part, par l'évolution des régimes de production consécutive aux crises agraires de cette période (le développement de l'artisanat en particulier) et par la sédimentation des épisodes de colonisation successifs. *Des travaux et des jours* exprime les transformations fondamentales des relations qui désormais vont tramer les nouveaux liens entre les immortels et les hommes, reconfigurer le pouvoir et l'autorité de la justice.

Hésiode lésé d'une part de son héritage adresserait, selon certaines versions, à son injuste frère Persès un plaidoyer contre les dégradations de l'ordre social qui auraient opposé le destin des deux frères ; Persé en étant un bénéficiaire, sinon un responsable. Contre ce qu'il vit comme injustice, la plaidoirie d'Hésiode légitime le travail qui se trouve pour la première fois associé à la richesse, alors qu'elle avait été jusqu'alors considérée comme le signe d'une faveur, la marque et l'attribut de la force, toujours liée à la bienveillance des dieux. Citant à plusieurs reprises l'invocation à Zeus du vers 10 au début du chant d'Hésiode « Que la justice règle tes arrêts, à Toi ! Moi, je vais à Persès [lui] faire entendre des vérités », Foucault en fait le marqueur d'une nouvelle conception de la justice, qui vient s'ajouter à la justice divine, et qui prendra des formes pratiques

dans les institutions de la Cité du VIIe siècle.

Hésiode en appelle à une forme de justice sociale. Or, celle-ci ne trouvera son inscription institutionnelle que plus tard, après s'être donnée dans l'organisation sociale des régimes tyranniques et par leur usage de la monnaie. Justice et monnaie vont connaître une mutation, qui est l'effet d'un double déplacement. Glissement de la forme homérique de la justice -la vérité de l'ordalie, *diké-*, vers les formes réglées du savoir contradictoire et objectivable d'une part ; et d'autre part, libération des connaissances théogoniques et cosmologiques jusqu'alors captives des finalités de renforcement de l'autorité royale, qui s'étendront désormais vers cette nouvelle justice, *dikaion*, justice des hommes, supplémentaire de la *diké*, traditionnelle des Dieux.

Dikaion, concerne les contestations que des hommes formulent envers d'autres hommes, elle requiert des normes de mesures que la monnaie, introduite progressivement permettra. Car ces vérités qu'Hésiode veut convaincre Persés de reconnaître, concernent les conflits de legs, les dates des échéances, les manières légitimes de prospérer. Elles relèvent du savoir des moments propices, de la régularité des cycles de la nature, des astres, des corps des hommes et des bêtes. La justice que ces savoirs permettent d'assurer est la justice des échanges, des retours exacts au jour exact du prêté ; la justice de la mesure commune du prêté et du rendu, celle du consentement mutuel plutôt que celle du respect des procédures mémorisées selon une scrupuleuse orthodoxie. Ce n'est plus seulement la justice d'une règle dont la force s'impose dans des décrets divins requérant la mémoire des précédents, mais c'est une justice qui repose sur l'entente volontaire entre proches ; une justice qui s'accorde avec l'ordre du monde tel que les Dieux l'ont voulu, et que chacun peut voir dans les prescriptions quotidiennes du faste et du néfaste. Une justice de tous les jours, mise en œuvre par quiconque dans l'espace de ses travaux et le temps des jours qui lui sont échus.

« Par rapport à ces puissants aux sentences torses, [cette justice]-ci, allant du décret de Zeus à l'ordre du monde et de celui-là à la vigilance, à l'exactitude paysanne, au jeu de la bonne entente et de la dette restituée, cette justice hésiodique appelle tout un transfert de souveraineté. L'appelle mais ne la constate pas, car à l'époque des Travaux, la justice n'est institutionnalisée qu'entre les mains des rois de justice. Ce qu'Hésiode appelle dans son chant, c'est une justice qui s'articule sur un nouveau savoir (celui des calendriers et des chronologies naturelles) ; sur une nouvelle pratique de la mesure (la mesure de l'échange et de la restitution, quelque chose comme la monnaie) ; sur une nouvelle distribution de la souveraineté. La recherche d'un nouveau type d'autorité politique, d'une mesure monétaire et d'un savoir des choses et du temps se manifeste solidairement dans les textes d'Hésiode. ». (nous soulignons).

Pour que le constat ait lieu, il aura fallu plus d'un siècle d'emprunts culturels dispersés : la monnaie et la tyrannie. La monnaie telle qu'en Lydie elle servait à établir impôts et redevances. Et tyrannie, qui lui est si intimement liée qu'elle est pour Foucault, l'organe d'acculturation de la monnaie dans cet usage rétributif ; et qui n'impulsera que par la suite son adaptation à des usages commerciaux, qu'ils soient quotidiens, ou concernent les rapports entre Cités et colonies.

Dans le cadre relativement documenté de Corinthe, Foucault voit mise en œuvre la monnaie-simulacre. Exemple des transformations politiques du VIIe siècle, Corinthe est comme Chios, Sparte ou Athènes l'objet d'une lutte entre les nombreux et les riches, *oi polloi, oi ploutoi*. Ces nombreux, les plus pauvres que l'on commence à appeler démos ;

sont l'objet d'une convoitise nouvelle. Avec eux, « ces figures historico-légendaires de tyrans ou de nomothètes (...) ont pour un temps exercé le pouvoir, bousculé des traditions et bien souvent bouleversé les structures archaïques de la société grecque ». Le polémarque Cypsélos fut sans doute porté au pouvoir par ceux qui avaient été ses soldats dans une armée d'hoplites. Pour édifier son régime, Cypsélos confisquât une partie des terres de l'aristocratie la plus favorisée pour la redistribuer à d'autres aristocrates et aux paysans appauvris. Or, cette distribution ne réglait pas le problème de l'endettement antérieur des paysans. Dettes contractées envers ceux-là mêmes qui avaient fait l'objet des mesures de confiscation de terre. Cypsélos créa alors un impôt d'un dixième de leur fortune sur les revenus des plus riches, et introduisit simultanément pour le payer, des monnaies, récupérées sous formes de stocks de pièces, ou de métaux, et des objets qu'il mit en circulation.

L'historien E. Will, suppose que Cypsélos a procédé à une fonte d'objets précieux qui furent taxés pour remplir le Temple de Zeus et honorer sa promesse de lui rendre fortune s'il l'aidait dans sa conquête du pouvoir. Ces objets précieux étaient ainsi à la fois richesse taxée et objets de culte. Les prélèvements permirent une distribution directe de monnaie aux paysans appauvris, le financement de voies d'acheminement, des avances aux artisans et par conséquent, l'acquittement monétaire des dettes envers les anciens créanciers. Ces dettes antérieures avaient été créées par une situation de crise agraire qui avait contraint les paysans appauvris à emprunter aux riches, et à s'exposer ainsi à la confiscation de leur terre, et au déclin de leur pouvoir dans la cité. Des paysans incapables malgré tout de racheter leur terre, modifièrent ainsi leurs activités vers un artisanat plus homogénéisé qui favorisa le développement de la fabrication des poteries d'exportation à Corinthe.

Cette réforme créa ainsi finalement un impôt sur les plus riches, qui finança la redistribution des terres. En donnant aux plus pauvres les moyens de se désendetter, il construisit le mécanisme par lequel ils échapperaient désormais au cycle de l'endettement. Et ce faisant, il créa le circuit qui reverserait aux plus riches l'impôt qui leur avait été tout d'abord prélevé. Dans cette boucle d'un prélèvement restitué, la monnaie a servi d'intermédiaire car ce circuit de prélèvement – restitution n'aurait pu se faire en nature. La monnaie a donc fonctionné ici comme un substitut stable dans la distribution et la rétribution.

Ce qui intéresse Foucault concerne ce terme, de substitut. Il veut saisir le processus de mise en équivalence particulier qui s'y déroule car il y voit une rupture décisive vers les mœurs de l'Antiquité.

La monnaie de cet impôt a mis en équivalence des travaux, des biens et elle-même à partir d'un principe d'homogénéité qui tient de ramener ces trois termes à un sens religieux. Pris isolément ou ensemble, il s'agit de bienfaits pour la Cité. La monnaie joua un rôle économique d'instrument de distribution, de répartition et de correction sociale. Elle permit le bouclage du circuit, en reliant le temps de la saisie de l'impôt, le temps d'une redistribution aux pauvres, et le temps où, ayant fructifié en production agricole, l'impôt -transformé en marchandises, elles-mêmes transformables en argent-, sera disponible pour un reversement de richesses. Mais cette monnaie, qui fut bien une unité de compte, un moyen de paiement et une réserve de valeur, n'eut aucun rapport avec une valeur marchande des objets qu'elle représentait.

Sémiologie de la substitution monétaire

La monnaie ne permit cette circulation des biens que par ce qu'elle mit des réalités

hétérogènes sur un plan d'homogénéité. Elle seule rendit possible des métamorphoses de choses en autres choses, que seul un regard trop attaché à la fonction circulatoire de la monnaie considère comme des équivalents, quand au contraire, la monnaie permet aussi des différenciations, des comparaisons de différences qui ne disparaissent pas dans l'effet d'homogénéisation. La monnaie moderne pousse à identifier l'homogénéisation à l'équivalence, comme à sa cause unique. L'homogénéisation par la monnaie simulacre, instaure une sémiologie nouvelle, en ce qu'elle ramène des signifiés à d'autres signifiés : des biens, des terres et de la monnaie s'expriment les uns dans les autres, parce qu'en dernier ressort Cypsélos a placé sa réforme sous le sceau d'une promesse à Zeus. C'est dans les formes d'un rituel sacrificiel que les prélèvements ont été obtenus comme parts revenant au dieu ; c'est comme force de revigoration du corps social que le principe d'homogénéisation a pu faire jouer la monnaie à la fois comme impôt et objet de sacrifice, comme « part du temple ou du feu et contrainte ou rapine du pouvoir, revigoration magique du corps social et activité quotidienne des potiers à leur tour ».

Dans la figure de Cypsélos se condensent ainsi les traits d'une nouvelle souveraineté ; le pouvoir est détenu par le « métreur de la cité, le mesureur des terres, des choses, des richesses, des droits, des pouvoirs et des hommes ». Cet usage de monnaie fonde un régime sémiotique nouveau qui peut homogénéiser des réalités hétérogènes, et les mettre ainsi en position de substituts les unes aux autres, plutôt qu'en relations d'équivalence. La sémiotique de la régénération ouvre ainsi la monnaie à un usage redistributif, différent des usages de la monnaie ionienne, étranger à l'union spécifique de pouvoir et du savoir qui les caractérise.

Sous sa forme religieuse, le circuit de Cypsélos résout un conflit de classe. La monnaie ne sert pas un Empire solidement unifié, mais Cypsélos l'utilise pour contester dans une petite cité l'oligarchie d'une aristocratie marchande issue de vieilles lignées qu'il veut renverser, et contrer la croissance d'un artisanat manufacturier puissant. Il cherche à favoriser ses propres partisans, l'aristocratie paysanne appauvrie, contrainte à l'alliance avec de petits artisans, les plus pauvres ou les plus nombreux.

Si la monnaie est d'origine institutionnelle, l'institution qui la requiert n'est pas le marché ; elle n'est pas d'abord une mesure pour l'échange, mais elle est instaurée essentiellement comme un outil de correction sociale, de distribution et de répartition. Elle produit incontestablement un desserrement de la domination en faveur des plus nombreux, et apparaît dans la clarté de sa puissance de régulation politique dans la mesure où elle autorise des transferts de pouvoir, tandis qu'elle assure dans le même temps la consolidation des puissants. Cypsélos crée un circuit où l'impôt sur les plus riches et la distribution de monnaies aux pauvres créent les conditions d'éloignement d'un conflit ouvert, d'une *stasis* considérée comme le mal absolu, et dans le même temps intensifie de fait le régime des dettes et ramène ainsi l'argent aux plus riches. Cette dimension politique de l'usage des monnaies ouvre pour M. Foucault une fonction de la monnaie qui n'est qu'indirectement liée avec les formes marchandes de la richesse, et avec la sphère de la circulation.

« Ce qui s'inscrit dans la marque monétaire- dans ces figures qui sont à Corinthe le cheval, à Egine la tortue, et bientôt à Athènes la chouette- ce n'est pas en sa nature sémiologique, le signe, c'est une lutte pour et autour du pouvoir politique, c'est un déplacement, un maintien et un renforcement de ce pouvoir , une « métathèse du pouvoir » ».

Foucault considère que la monnaie n'a pas d'abord eu cette fonction de représentation de la richesse et des biens, que la vision mercantiliste a imposée. Will a montré sur l'exemple de Corinthe le rôle de la fiscalité publique dans la « naissance » des monnaies. Il soutient que la forme monétaire est liée à un dispositif de pouvoir qui fixe les territoires et les fonctions (fonctionnaires, guerriers, producteurs) aux fins de contrôler cette aristocratie marchande naissante. Celle-là même qui déséquilibrera la Cité d'Athènes, et dont Aristote et Platon un siècle plus tard, diront qu'elle exacerbe la division fondamentale de toute organisation sociale entre les nombreux et les riches. M. Foucault retient de l'historien de Corinthe la mise en place de cette sémiotique de la mesure, qui institue une forme de domination politique spécifique, la tyrannie de Cypsélos. La monnaie de la tyrannie qui se développera ultérieurement dans la logique de l'équivalent général.

Fétichisme et/ou Simulacre

La sémiotique de la substituabilité frappe d'insuffisance la définition de la monnaie comme signe « d'une marchandise absente ». Elle désigne tout un ensemble de pratiques d'estimation, de quantification, de proportionnalité dans des transferts où les objets d'échanges sont sacrés, et de ce fait singularisés dans l'attention qu'on leur porte, et dont la numération n'est pas indice quantitatif, mais renvoie à des nombres rituels.

« On peut soupçonner, écrit M. Foucault, que les calculs d'équivalence, quand bien même ils avaient pour but un échange de type marchand, prenaient pour modèle et fondement non plus l'estimation d'une valeur identique, mais la reconnaissance d'une substituabilité religieuse ».

Il y a dans ces lignes comme un embarras méthodologique à faire apparaître une fonction monétaire déliée de la logique d'équivalence, en reconstruisant son régime complexe de substitutions. Foucault applique en réalité ici, la méthode d'analyse qu'il avait définie en 1969 dans *l'Archéologie du savoir*. Dans les données historiques sur Cypsélos, il cherche à mettre au jour une « constellation discursive », qui se décline en pratiques différentes. En proposant de considérer qu'un régime de substituabilité a organisé une fonction monétaire, Foucault approfondit ainsi indirectement un dialogue avec la question du fétichisme, et replace la logique fétichiste dans sa perspective centrale du lien savoir-pouvoir.

Le fétichisme est l'enjeu d'une double appréciation contradictoire dans ces cours. D'un côté, il est versé au compte d'une méprise inhérente à la logique du signe ; l'erreur qui consiste à prendre le signe pour la chose, « une sorte d'erreur philosophique première et radicale » dont l'hypothèse ne satisfait pas Foucault. Mais le fétichisme est aussi l'objet d'une appréciation positive, lorsqu'il est nommément renvoyé à Marx. Foucault déclarant que la monnaie simulacre de Cypsélos relève bien de ce que Marx a pensé sous ce terme.

M. Foucault semble donc faire fond de la dualité entre deux conceptions différentes du fétichisme, présentes toutes deux chez Marx, sans toutefois pour sa part approfondir la question de leur compatibilité. D'un côté, il admet que « ce fétichisme qui consiste à prendre le signe pour la chose » peut rendre compte d'usages précoces de la monnaie-signe en Lydie ou Phénicie. Mais il faut aller plus près de Cypsélos, puisque Foucault admet que sa monnaie servît à des échanges de « types marchands ». Il faut alors comprendre que c'est le fétichisme de la valeur substantielle qui est visé ici. Foucault va ainsi s'appuyer sur une la pensée marxienne du fétichisme, pour préciser sa conception de la monnaie simulacre.

D'un côté, le fétichisme de la marchandise tient au fait que la forme marchande ramène des objets différents à une valeur comme si elle était une substance commune aux différents objets qui les rend commensurables entre eux. Le fétichisme consiste dans cette illusion d'une substance commune, siège de la valeur, alors que la valeur est la relativité des choses, ou l'expression d'une chose en une autre.

Cependant d'un autre côté, si l'explication du fétichisme de la monnaie est liée à une logique du signe, celle-ci n'étant pas inhérente à l'usage marchand des monnaies, il s'avère illogique de placer sous la responsabilité unique de la monnaie comme signe de la valeur, les errements fétichistes d'usages monétaires non strictement marchands. Ceux-ci sont bien plutôt liés à une conception substantialiste de la valeur. Il faut donc distinguer fétichisme du signe et fétichisme de la valeur. Un certain fétichisme du signe a lieu à travers l'usage de la monnaie de Cypsélos. Ce fétichisme est ainsi requalifié par Foucault dans une logique du simulacre et de son régime de substitutions. Là peut s'éclairer une autre dimension institutionnelle de la monnaie.

Dans le fétichisme tel que Marx en conçoit la logique générale, ce qui est décisif n'est pas que le rapport de la monnaie à la valeur disparaît, mais comme l'explique A. Artous, ce qui apparaît clairement, c'est le fait que la valeur n'est pas une substance des choses, elle est une forme sociale. Ou pour le dire autrement, parce que le concept marxien de fétichisme est tributaire d'une pensée de la représentation normée par une référentialité conçue sur un modèle chosiste, le fétichisme de la marchandise (site ultime de la valeur aliénée) est la forme d'apparaître dans la quelle se donne le travail social. La logique de la représentation rend glissante la conception du travail social. La définition de la monnaie comme simulacre contourne ce dérapage possible vers une identification substantielle de la valeur, et autorise à penser un échange qui remet en question le rapport entre signe et valeur parce qu'il déconnecte l'échange monétaire de la sphère de circulation des marchandises pour le maintenir au plan de la circulation des rapports sociaux. Le simulacre peut alors se comprendre comme un élément constitué dans l'immanence des rapports sociaux, étranger à toute notion substantielle de la valeur, et présentant le fétichisme qui s'y rapporte comme ce qu'E. Balibar appelle « une interprétation générale de la forme des relations sociales ».

Il s'ensuit que la référence à Marx dans ce texte, n'est pas tant le marqueur d'une époque, ni une stratégie d'auteur, que fondamentalement la mise en oeuvre d'une approche matérialiste des représentations sociales comme « moment structurant de l'objectivité du social ».

Le débat qui a lieu ici concerne la question du fétichisme du signe. Formulée dans les termes de P. Maniglier : pourquoi le signe « usurpe »-t-il la place de ce qu'il signifie ? Le fétichisme de la valeur marchande masque la réalité des rapports d'exploitation en ce que le signe monétaire dans sa circulation se donne comme lié à la valeur absente qu'il représente, en vertu de sa nature. L'erreur fondamentale dont parle Foucault -celle qu'il ne cherche pas à rectifier, se situe donc bien dans l'appréciation de la consistance de la valeur monétaire, c'est-à-dire dans le rapport d'équivalence qui unit un signe monétaire à une valeur marchande de l'objet. L'analyse marxienne du fétichisme dénonce l'idée fautive que ce rapport repose sur une valeur substantielle des marchandises alors qu'il n'a pas de corrélat substantiel dans les choses, mais siège dans les superstructures qu'instituent les rapports marchands. Mais pour autant, chez Marx aussi, le travail rapporté au temps n'est pas qu'une mesure. Une ample littérature sur le *Capital*, montre que le travail social est la substance de la valeur. Faire du travail social le référent de la valeur c'est ainsi déplacer le

contenu de la valeur, mais garder la forme de son rapport direct au signe. C'est admettre que cet être social parce qu'il est abstrait, idéal, a besoin d'une matérialité, celle du signe pour apparaître, et faire de l'apparaître fétichiste une condition de manifestation nécessaire du social.

C'est en ce point que se disjoignent l'analyse du fétichisme de Marx et celle du simulacre de M. Foucault. Comme le terme fétiche, celui de simulacre, permet de marquer le régime de l'apparaître où se joue la monnaie signe. Mais il le détache de la logique représentative. À la différence de Marx, Foucault ne cherche pas à analyser les conditions de possibilité d'une dimension de « représentation occultante » de la monnaie, car la monnaie simulacre de Cypsélos ne la connaît pas. La perspective critique est alors renversée. Foucault analyse une forme monétaire, le simulacre de la monnaie, qui lui semble moins occulter que, sinon révéler, du moins inscrire -et non pas représenter dans le social, les rapports de force dont elle est à la fois comme une grammaire et une circonstance. La monnaie de Cypsélos n'occulte pas une division sociale derrière des faux concepts, comme celui de valeur, ou de forme valeur, qui sont sources d'illusion. Sa « lucidité », tient au fait qu'elle n'est pas liée à une problématique de la représentation (d'un équivalent dans l'échange). Elle n'est pas le signe de l'équivalence entre marchandises dont il faudrait retrouver derrière sa falsification, le vrai substrat commun (travail social ou travail moyen chez Marx), pour assumer une équivalence considérée comme nécessaire aux fins d'établir un autre rapport des hommes aux choses correspondant à une idée d'égalité dans le rapport des hommes entre eux. Car le procès d'évaluation rectifié en son erreur première, dès lors qu'il ramène un signe à un processus conflictuel de partage, et non aux choses, ne se trouve élucidé chez Marx, qu'au prix d'un resserrement du nœud qui unit savoir et pouvoir. Or, c'est bien ce registre d'explication d'une raison qui s'illusionne d'elle-même sur la naturalité de son désir de savoir, au point de devenir critique d'elle-même, auquel Foucault ne cessera de se confronter, et qui trouve dans ce cadre ses limites.

C'est pourquoi cette monnaie ne *représente* pas ou ne signifie pas dans *une* chose, *une unité* de temps social, à la manière d'un fétiche qui symbolise l'être d'une unité sociale qui serait par ailleurs, irreprésentable. La monnaie simulacre révèle bien plutôt que cette unité ne peut faire l'objet que d'un simulacre, une forme circonstanciée, ni illusoire ni nécessaire. Comme dans sa version anti-platonicienne, un simulacre n'est pas une copie, un leurre, ni une image-reflet. Ce fut d'abord comme le rappellera Klossowski un objet d'art créé par les hommes en hommage à l'ingéniosité créatrice des Dieux. La monnaie simulacre est une richesse matérielle concrète. Elle est la médiatisation par laquelle sont redistribués des rapports sociaux, des places et des fonctions sans rapport avec celles qui organisent dans le capitalisme la création de valeur. La monnaie moderne, quant à elle, n'est pas une richesse matérielle, mais n'est que le signe d'une quantité, la valeur, absente parce qu'abstraite.

M. Foucault situe cette expérience monétaire à mi chemin entre une monnaie signe de la valeur et une monnaie symbole du principe de pouvoir. Cet entre deux peut-être compris sur le mode d'une évolution, et certaines hésitations de Foucault autorisent cette interprétation d'une monnaie simulacre qui évoluerait vers la monnaie signe. Mais il paraît plus pertinent de comprendre que Foucault veut faire saisir ici un fonctionnement méconnu qu'il doit éclairer par du plus connu. Lorsqu'il fait appel au symbolique, Foucault désigne des symboles qui comme le sceptre par exemple, circulaient entre les mains de celui qui prenait la parole publiquement et qui manifestait le pouvoir

symboliquement. La force du symbole réside dans une double opération qu'il nous faut distinguer : d'une part le symbole représente quelque chose d'absent, d'abstrait ou d'immatériel ; d'autre part, dans cette représentation symbolique du pouvoir par le sceptre tout se passe comme si sa manifestation exigeait de l'autorité qu'elle soit une comme est un l'objet symbolique qui en tient lieu. Avec le simulacre, ce mouvement centrifuge du symbole n'a pas lieu.

B. Karsenti a montré comment chez Mauss, le symbole n'a pas pour fonction de représenter une unité du social irréprésentable par elle-même, parce qu'elle serait multiple, dispersée et disparate, approximativement captée parce qu'évanescence. Le symbolique en ce sens ne vient pas représenter le social mais il rend possible que le social apparaisse dans un vécu commun à travers des symboles qui ne l'expriment que pour autant qu'ils le constituent. Cette problématique de la constitution du social chez Mauss est proche de la façon dont Simmel a posé lui-même la question du lien social en terme symbolique. Tous deux partagent les prémisses d'une individualité qui est d'emblée socialisée. C'est pourquoi l'individu ne connaît pas seulement l'autre sur le régime d'une identité, mais passe par une expérience commune, qui est à la fois la mise en œuvre de la symbolisation et ce que le symbole exprime. Cette fonction symbolique, à la fois d'expression et de constitution est précisément ce que Simmel voit à l'œuvre dans l'argent comme durée et dureté ou solidité d'un lien social. Simmel est moins attaché à la matérialité qu'au formalisme du symbole monétaire. À rebours de Durkheim, l'analogie rectrice de son propos entre l'argent et le droit repose sur une conception du symbolique qu'on peut qualifier de désubstantialisée. L'argent possède cette double qualité contraire, d'être à la fois une force d'individualisation des intérêts définis en toute autonomie par le sujet marchand, et puissance de totalisation des relations de dépendance économique réelle, en raison de sa nature de forme sociale symbolique, non représentative mais constituante. L'argent pour Simmel est essentiellement lien social en raison de sa circulation. Selon qu'on insiste sur l'une ou l'autre dimension, c'est le signe individualisant ou le symbole totalisant qui sont accentués. L'argent comme médiation impersonnelle d'échanges ne représente pas tant la totalité sociale qu'il est cette totalité sociale se perpétuant par les réseaux des interdépendances qu'il rend acceptables en les opacifiant.

Lorsque Foucault définit l'expérience de Cypsélos dans cet entre deux signe-symbole, il atteste d'une insatisfaction conceptuelle. On peut émettre l'hypothèse que la conception simmélienne du symbole monétaire lui conviendrait mieux. Le symbolique chez Simmel, insiste sur la dimension circulatoire de la monnaie pour faire apparaître que le processus de symbolisation qu'elle véhicule est immanent au cercle des échanges où elle se meut. De ce fait, il ouvre une possibilité de penser la crise de confiance monétaire sur le mode d'une rupture dans le symbolique, et non d'une rupture symbolique. La monnaie mi signe-mi symbole qu'est la monnaie-simulacre est ainsi bien repérée comme une monnaie de crise. Cette crise qui conduisit Cypsélos aux commandes des destinées de Corinthe. La monnaie-simulacre supporte des pouvoirs différenciés, elle est labile par rapport à une symbolique renégociée au gré de ces conflits de pouvoir. Elle ne dissimule pas la pluralité sociale sous la forme unifiée d'un symbole transcendant la représentation des conflits sociaux. La monnaie-simulacre est à la mesure d'une conception dynamique, protéiforme et instable des pouvoirs dont elle émane.

Et c'est là aussi que se reformule le rapport au signe de la monnaie-simulacre. Conçue

comme simulacre, la monnaie pour n'être pas le signe d'une substance de la valeur, n'est pas non plus représentation symbolique des forces déjà instituées. Ou plus encore, elle impose de repenser le processus de l'institution comme tel. Cette monnaie institutionnelle distord la force invariante, l'identité fixée que le terme d'institution véhicule. Elle est instituante plus qu'institution. Elle ne représente pas la machinerie d'un appareil de pouvoir, elle en est la « métathèse » : non pas une part de ces pouvoirs au sens d'une appropriation de biens réels ou symboliques, mais partie prenante de ces pouvoirs, elle en est leur prolongement et en même temps la condition de leur déplacement. M. Foucault précise : elle n'est pas

« un symbole qui effectue, pas encore un signe représentatif. Elle effectue une substitution religieuse [qui] permet un prélèvement et une distribution ; elle effectue une substitution économique [de la] fortune [à] l'investissement ; elle effectue une substitution politique : d'une groupe social à un autre ; elle effectue enfin un autre substitution : au bouleversement social cherché, elle substitue un léger déplacement de pouvoir...C'est cela le simulacre : opération réelles, séries indéfinies – créant la fixation (non la représentation). Alors que le signe représente, le simulacre substitue une substitution à une autre substitution. C'est sa réalité de simulacre qui a permis à la monnaie de rester longtemps non seulement un instrument économique mais une chose qui émane du pouvoir et qui y revient, par une sorte de charge et de force interne : un objet religieusement protégé qu'il serait impie, sacrilège d'adultérer... Et peut-être peut on aller plus loin, c'est comme simulacre qu'elle est signe, sa mise en circulation comme signe dans une économie marchande est un avatar de son histoire réelle de simulacre. Simulacre d'une nature des choses, d'une valeur qui leur appartiendrait en propre, simulacre d'une équivalence réelle. Ce que Marx a appelé le fétichisme».

Équivalence versus substitut

Là où une des explications du fétichisme ne parvient pas à rompre pas avec la logique de l'équivalence et donc de la valeur, le simulacre met en place une logique substitutive. Elle s'autorise de la fluidité d'un processus d'évaluation gagé sur une conflictualité qui se manifeste dans le rapport instable entre les objets monétaires et ceux que ces monnaies mettent en relation. L'appréciation de mesure que les simulacres supportent n'est pas absente, mais elle est n'est plus rivée aux pièges de la réification et de la quantification de la valeur. Et toutefois, elle conserve un rapport à la vérité. La monnaie-simulacre, plutôt que d'être du côté de l'illusion et de l'apparence du concret, conditionne ces « vérités » qu'Hésiode voulait rendre sensibles par son chant. Elle est l'instrument d'une justice qui trouve ses arrêts dans l'ordre théogonique d'après lequel la cité s'organise, et qui se décalquent, émanent, ensuite dans les qualités des biens à rendre ou à échanger. La vérité de la monnaie ne tient pas à l'objectivité quantitative d'une économie des grandeurs, mais à l'effet politique que la circulation des simulacres peut accomplir.

Hésiode aurait eu besoin d'une monnaie qui lui permit d'affirmer sa position contre la spoliation qui lui était faite. Une monnaie, son écrit par exemple, simulacre du pouvoir reconnu aux aèdes, qui par le substitut accompli d'un chant, comblât la part confisquée de son héritage. La monnaie simulacre de Cypsélos concourut à rétablir un tort. Le déséquilibre des pouvoirs des uns au détriment des autres ; l'éradication de l'excès. Rendit-elle visible que la concentration des pouvoirs, fût-ce dans la forme d'un symbole, serait une forme de cet excès et d'un tort paradigmatique ? Par le simulacre, un échange

de biens ou de prestations peut prendre corps sur la reconnaissance mutuelle d'une substituabilité réglée. Règle qui trouve pour Corinthe son intelligibilité dans des principes religieux ou sacrés. De tels principes, Castoriadis les désignait par le terme grec *axiai* ; des valeurs fondamentales véhiculées dans les normes sociales. Lorsque Castoriadis entreprend de traverser en sens inverse la critique marxienne d'Aristote pour retourner « de Marx à Aristote », il renvoie la problématique de la valeur substance à celle de la valeur comme principe d'intelligibilité du monde. Derrière le système d'exploitation capitaliste Castoriadis repèrait la valeur dernière, une anthropologie fondamentale qui ne peut boucler sa logique sur une individualité close, qu'en faisant de l'institution sociale une altérité radicale. Foucault quant à lui, propose plutôt de voir derrière la solidité des principes premiers d'où découlerait l'unité d'un *socius*, une condition d'instabilité des interprétations de ces principes selon les conjectures et les rapports de force.

À une telle lecture du social répond la sémiotique de la substitution dans la forme du simulacre. Un régime de fonctionnement qui autorise une propriété (jamais tant immatérielle qu'elle est essentiellement le fait d'une polyvocité), à prendre corps et effet dans des formes sensibles différentes. À la relation référentielle directe par laquelle un signe monétaire renvoyait à une valeur-substance, interne à l'objet ou aux rapports des objets entre eux, le simulacre introduit un rapport sinon indirect, équivoque. En parlant de monnaie-simulacre, M. Foucault veut souligner cette dimension où la monnaie dispose d'une fonction d'échange des choses, mais en neutralisant pour ainsi dire leurs qualités sensibles, interdisant aux objets de s'émanciper du réseau de significations que les hommes leur donnent. Sous forme de terres, de blé, de trépieds ou de sceptres, se monnaie une double richesse, celle de ces biens et celle de la part de pouvoir que ces réalités sont et qu'elles gagent.

« Sous la monnaie, on ne trouve pas la forme abstraite et sémiologique du signe, mais l'éclat d'un simulacre qui joue entre le pouvoir et la richesse. Sous la loi, on ne trouve pas la gravité de l'écriture, mais la césure qui occulte la dépendance du politique par rapport à l'économique. »

Comme on l'a vu à travers l'analyse de la réforme de Cypsélos, la monnaie en tant que simulacre permet les rééquilibrages des positions de pouvoir au sein d'une société. La monnaie simulacre devient le facteur de la régulation entre des richesses inégales mais concurrentes parce qu'elles conditionnent le maintien au pouvoir de ceux qui ne sont plus assez riches pour ne pas être renversés. Elle est ce qui exhibe que la richesse économique est devenue le lieu du conflit politique. Mais elle est aussi ce qui atteste que ce lieu peut être déplacé. La monnaie simule, c'est à dire rejoue les forces en présence. Il ne faut pas en déduire trop vite que la monnaie est trivialement le simulacre du pouvoir. Le simulacre monétaire est fondé sur la disparité du politique et de l'économique dans une société qui ne connaît pas les structures de leur (prétendue) étanchéité. Le simulacre est « construit sur une disparité, une différence, il intériorise une dissimilitude », écrivait Deleuze. Si la Grèce archaïque le découvre, c'est à partir de cette sémiotique d'une mesure sans quantité, qui peut habiller, à la limite, n'importe quelle conjonction de rapports de force, déshabiller les détenteurs trop avides, et revenir à ceux qui ont la capacité de soutenir les défis divins.

La stratégie Corinthienne

L'entre-deux où se situe la monnaie de Cypsélos, mi-signe/mi-symbole, révèle les liens

discrets qui unissent deux conceptions de la monnaie : la monnaie-signe de la valeur et la monnaie symbole de la souveraineté. Lorsqu'il se risque à penser que la monnaie simulacre a pu rendre possible la monnaie signe, Foucault lie les deux formes pour mieux les distinguer. La monnaie simulacre n'est liée d'aucune façon avec un substrat qui se retrouverait en chaque production, objet ou marchandise, ou en un intérêt identifiable comme forme des désirs singuliers. Elle n'est pas liée à l'objectivation d'une valeur immatérielle susceptible d'être mesurée, ou appréciée quantitativement, comme le temps de travail. Elle n'est pas non plus le symbole d'une totalité sociale, à la manière des symboles d'une souveraineté unifiée comme celle de la Cité Etat. Car dans ces deux cas, la monnaie demeure un représentant. Elle est alors liée à une conception de la totalisation sociale qui ne peut se situer que dans la transcendance, dans l'ordre d'une logique de l'altérité que Castoriadis refusait et que Foucault ne fait ici qu'indiquer. En tant que simulacre, au contraire, elle maintient dans l'immanence de ses usages le conflit politique que le symbolisme de la souveraineté tend à borner par le haut, et que la référence à la valeur substance tend à éteindre par le bas. Le régime sémiotique de la mesure, ne repose pas sur un transfert d'équivalences, mais sur des substituts de simulacres. Derrière l'évidence de l'équivalent universel (un prix identique pour des choses différentes), comme derrière l'unanimité d'une adhésion symbolique (des intérêts différents unifiés par une interdépendance dissimulée), le simulacre rend visible que se trouve en réalité l'inégalité des statuts ou des places.

Réinscrite dans la perspective historique foucauldienne, la monnaie simulacre marque bien une césure, elle manifeste un conflit violent entre le pouvoir de la richesse et le pouvoir du commandement. C'est en ce sens qu'elle a un rapport crucial avec la problématique de la vérité et de la connaissance. C'est une monnaie qui n'occulte pas : qui non seulement peut être une mesure dont l'étalon, dépend d'un système cosmique et religieux qui se rend visible à tous. Néanmoins, cette puissance d'égalisation reste symboliquement abstraite. Or, en exhibant une conflictualité de la richesse et du pouvoir, la monnaie simulacre effectue une égalisation concrète devant le principe d'un pouvoir qui demeure inégal ou dissymétrique, mais dont elle exhibe devant tous, un potentiel d'altération. Certes, nous rappelle M. Foucault la contrainte religieuse interdît qu'elle fut altérée, c'est-à-dire, remodelée, voir fondue en une autre matérialité pour un autre régime d'échange. Ce qui aurait été sans doute inutile, dans la mesure où la monnaie servait ce double régime de substitution, économique et politique. Mais son altération eut pu venir depuis le régime sémiotique religieux, de contestations divines, certes périlleuses mais qui n'ont pas manqué sur l'Olympe. Cette limite, le simulacre monétaire à le pouvoir de la rendre visible. Il a en ce sens une fonction régulatrice assez particulière. Immanente au corps social, la régulation de la monnaie-simulacre ne maintient un équilibre social, en dehors de toute quantification objectivée par une numération « morte », que pour autant qu'elle est porteuse d'un déséquilibre. La monnaie simulacre, peut-on dire « ne se donne, ni ne s'échange, ni ne se reprend, mais s'exerce et n'existe qu'en acte ».

Foucault, parlait ainsi du pouvoir, mais l'analogie vient ici rendre plus claire la signification de cette métathèse qu'il invoquait plus haut. C'est parce qu'elle n'est déposée dans aucun site propre, qu'elle n'a pas de lieu ni de substance, que la monnaie simulacre est en défaut d'une quantification objective. Mais ce manque rend possible l'expression de la division sociale et un nouveau partage des formes que prend le pouvoir. À défaut d'une description certaine de la réalité Corinthienne, nous pouvons y voir un paradigme politique singulier. Si la monnaie simulacre est métathèse du pouvoir, c'est

essentiellement par la force circulatoire de ses substitutions qui peuvent épouser un pouvoir conçu par Foucault non comme « une chose qui se partage entre ceux qui l'ont et le détiennent exclusivement et ceux qui ne l'ont pas et qui le subissent », mais comme une « chaîne de circulations » qui « transite par les individus ». Foucault multipliera les précautions méthodologiques dans les premiers cours de l'année 76, pour éviter de simplifier une lecture décentrée du pouvoir dont le passage à la limite serait une « sorte de distribution démocratique ou anarchique du pouvoir à travers les corps ». Mais, il apparaît que la monnaie-simulacre projette dans un espace de visibilité, l'instabilité de toute souveraineté en rendant manifeste le dynamisme des rapports de forces qu'elle concourt à vectoriser parce qu'elle est créatrice d'une forme de circulation des dispositifs de pouvoirs, dont la souveraineté dans la figure de l'Etat ne représente qu'un « des effets mobiles ». La monnaie se révèle d'autant plus un fondement du social, que sa puissance normative n'échappe pas au dynamisme des crises qui la menacent et que rien en elle ne la destine à feindre la neutralité que voudra lui reconnaître la science économique.

La stratégie Corinthienne fait de la monnaie une institution essentielle de la vie sociale selon la conception du politique que Foucault énonce dans l'introduction des cours de 1976. Renversant la formule de Clausewitz, il fait de la politique la continuation de la guerre par d'autres moyens. En dérivant les points de blocage de la conflictualité sans la dissoudre, le simulacre monétaire y trouve sa place ; à la fois expression et dépassement d'une situation de crise, opérant par une chaîne de substitutions la démultiplication des points de fixations singularisés pratiquement dans chacun des objets éligibles au titre de monnaie. La médiation monétaire circonscrit une conflictualité à travers ces simulacres qui en sont le langage et l'instrument, la grammaire et la règle. Entre en scène ici une conception de la médiation particulière. Conformément au refus de la logique représentative, elle prend chez Nietzsche l'idée que l'expression est réalisation ou actualisation qui entraîne Foucault à adopter une perspective sur le social assez rare dans ses écrits de l'époque pour être soulignée. C'est pourquoi, il peut sembler surprenant que ce long moment dédié à la question du simulacre monétaire, disparaisse l'année d'après de l'agenda foucauldien au profit d'une autre recherche sur la problématique de la sexualité. Mais surtout ne fasse l'objet d'aucun rappel dans *Naissance de la biopolitique*, au moment où Foucault analyse le rôle de la monnaie dans la reconstruction allemande de l'immédiat après-guerre.

La conclusion du livre de 1976 nous renseigne sur ce parcours. *La Volonté de savoir*, a montré comment « la sexualité » articule dispositifs de pouvoir et processus physiologiques bien plutôt que d'être un sanctuaire, réprimé par les institutions bourgeoises aux fins de la reproduction de son mode capitaliste de production de soi. Ces cours sur la monnaie déploient un raisonnement similaire à ce qui s'est joué contre « l'hypothèse répressive » et sa sanctuarisation du sexe en autre du pouvoir. Ils mettent au jour une stratégie en ces dispositifs. En évacuant de la problématique du signe monétaire la dimension de la représentation, Foucault a rendu visible la place du concept de valeur au cœur d'un dispositif politique qui tend à la sanctuariser dans le processus fétichiste même. « L'économie de la valeur » y devient l'expression tautologique d'un ordre séparé des activités pratiques, unis dans une « représentation collective », dont toute la force sociale fut d'imposer par le même processus de naturalisation qui joue pour le sexe, l'évidence d'une existence ontologique de la valeur.

Le simulacre dans *La Monnaie vivante* de P. Klossowski

L'essai de Klossowski effectue lui aussi un déplacement quant à la considération de la dimension politique de la monnaie. Déplacement d'autant plus difficile à cerner, qu'il est discrètement engagé dans un débat complexe sur la question des rapports du corps et du sujet. Avant la somme deleuzo-guattarienne de *Capitalisme et schizophrénie* et comme en elliptique, Klossowski va nouer capitalisme et pulsionnel. À rebours d'un discours qui ferait de la sexualité le levier radicalement subversif de l'ordre économique dominant il va exhibant ce que continue d'ignorer la critique « naïve » : le caractère mercantile de la vie pulsionnelle, sa disposition à l'organisation productive de la civilisation industrielle.

Dans la continuité de ce dialogue, crypté dans le livre, mais balisé par de nombreuses rencontres et débats auquel il participe avec Foucault, Deleuze, et le groupe Tel Quel, P. Klossowski s'inscrit dans le mouvement intellectuel qui prit la question pulsionnelle « au sérieux », et précisément dans un tournant par rapport à ses premiers dialogues avec G. Bataille, concernant la figure de Sade. Fourier et Sade représentent pour Klossowski deux penseurs qui ont épinglé la force de la répression sociale vis à vis de la vie pulsionnelle, mais qui l'ont surtout envisagé à partir d'une hypothèse sur le caractère productif et primitivement social de la vie pulsionnelle. C'est sous cette hypothèse que l'institution de la monnaie va devenir centrale dans le processus de socialisation des corps à travers une dialectique de la répression et de l'expression de la vie pulsionnelle.

Il ne s'agit pas dans le cadre de cet article de restituer la vie intellectuelle de cette époque pour effeuiller une à une les mille énigmes de ce livre. *La Monnaie vivante* fait l'objet d'une édition accompagnée de photos pornographiques de l'héroïne des aventures érotiques de Klossowski, Roberte saisie dans des tableaux vivants agencés par Klossowski et photographié par P. Zucca. Ce dispositif éditorial prolonge ainsi le débat sur Sade en jouant sur l'analogie barthienne entre le geste photographique et l'expérience sadienne. Il rend sensible la présence d'un corps dans un dispositif qui n'est scénique que pour exercer sur le corps de Roberte, une contrainte et une sophistication propre à en relever le caractère de simulacre. Le lecteur intéressé pourra se rapporter à l'étude récente d'E. Marty *Pourquoi le XXe siècle a pris Sade au sérieux* pour situer le parcours fondateur de Klossowski dans ce contexte. Ce qui nous retient ici concerne la partie ignorée de son propos.

Il consacre ainsi les pages 336 à 343 à *La Monnaie vivante*, et en souligne bien les difficultés, voire contradictions. Pour lui, la contradiction majeure tient « à la nature du lien qui unit le sujet pervers et la société industrielle...deux hypothèses sont alors en concurrence (...) celle qui maintient le privilège du pervers (...), dont le système règle clandestinement l'économie sociale, de l'autre celle qui prête au système institutionnel lui-même l'initiative de produire des objets qui n'ont pas pour fin de satisfaire des besoins (...) des simulacres purs, proches donc des objets fictionnels du champs de la perversion ». Klossowski ne parviendrait pas à trancher entre une lecture trop romantique de Sade, qu'il a lui-même commise et reniée, et une dérive moralisante contre le simulacre.

D'un côté Sade ; le rôle de l'argent dans l'utopie monstrueuse de la *Société des Amis du Crime*. Au yeux de Klossowski, cet usage de l'argent chez Sade montre ce qu'il est pour nous « un détournement fantasmagique des principes humains de l'amour, qui autorise l'esclavage commercial des corps ». Sans discuter la légitimité de cette connotation chrétienne dont E. Marty recouvre pudiquement les fantasmes, notre lecture se concentrera sur le caractère de l'institution monétaire dans la proposition utopiste de

Klossowski. C'est l'autre face, celle de Fourier, où Klossowski propose de littéraliser la métaphore corporelle du corps social

Klossowski radicalise cette métaphore corporelle pour en faire une hypothèse critique. Et si la monnaie comme corps social, se faisait littéralement monnaie vivante, ne mettrait-elle pas fin au ressort expropriateur de l'exploitation qu'est la captation du travail vivant, sa transformation en travail mort, par l'échange contre ce travail vivant d'un objet mort ? Ce raisonnement commence avec des corps et remonte ensuite aux dispositifs de normativité sociale qui instituent l'usage des corps. Son angle de vue est moins focalisé par une perspective sur la constitution sociale de la monnaie, que par une attention à l'impact de la monnaie dans la constitution sociale du sujet moderne.

Comme le rappelle E. Marty, une conception commune de l'institution rapproche à cette époque tous ces penseurs, ils ne voient pas en Sade une « figure de l'érotisme », ni même une « victime noire », mais l'ambition d'un rationalisme dépositivé, campé sur sa finitude, pénétré de sa folie destructrice, le « réel qu'il convient de regarder en face ». Un Sade dont Klossowski va confronter la violence à l'utopie fouriériste, en contournant le tropisme répressif qui grève la compréhension de l'institution dans son rôle producteur de normes juridiques, et impose la vision apaisée du contractualisme bourgeois. Il s'agit pour Klossowski d'investir ce que Fourier avait particulièrement souligné : la force des institutions s'enracine dans le potentiel créateur du désir et de la chair.

L'usage : du vivant à son institution

Pour introduire à sa propre compréhension du rôle institutionnel de la monnaie, Klossowski déplace d'abord la question du rôle des institutions, en soulignant la portée de leurs usages. Il faut voir jouer là l'influence de l'anthropologie lévi-straussienne qui avait interrogé le rôle de l'usage, par sa critique du fonctionnalisme de Malinowski. Lorsque le terme de fonction commença de se répandre en anthropologie, son ombre portée obscurcit en réalité l'objet même de l'anthropologie que Lévi-Strauss voulut définir dans la particularité ou le différentiel des cultures. En ramenant les institutions à leur utilité dans le fonctionnement de la société ; en montrant en quoi ces fonctions répondent à des besoins, qu'ils soient primaires ou secondaires, biologiques ou culturels, le fonctionnalisme se dotait certes d'une possibilité de systématiser les relations entre différentes institutions d'un même groupe social ; il expliquait ainsi le concours de leurs fonctions à l'unité et la reproduction de la totalité sociale. Mais, il ne s'autorisait ni à comprendre une à une les singularités institutionnelles, ni surtout leurs évolutions internes. Lévi-Strauss avait alors fait appel à l'histoire, c'est-à-dire à la genèse et aux mutations des institutions, pour éclairer les différences. Il avait ramené ainsi les institutions à leurs usages, mésusages et aux résistances qu'elles suscitent.

La perspective de Klossowski radicalise ce couplage théorique entre l'institution prise dans sa généralité descriptive et les usages particuliers qui la font évoluer. Il s'agit de retrouver l'articulation entre histoire et physiologie en se fondant sur une compréhension « vitaliste » de la production. Si le besoin est défini comme ce qui tend à une satisfaction, et que pour l'homme l'instinct faillit à prescrire l'usage du monde qui les satisferait, alors il faut considérer que ce n'est pas le besoin qui définit pour l'homme ce que l'instinct est à la nature, mais bien l'institution. Or l'instinct n'est qu'un usage prescrit du corps. L'usage se révèle le canal vivifiant de l'institution, et met l'accent sur la participation du corps aux métamorphoses du social. C'est ainsi le caractère répétitif des

pratiques, lisible dans les tournures coutumières, qui permet à l'usage de reconquérir sa portée instituante. Usage et coutume sont dans un rapport de réciprocité, ou de causalité circulaire, au point de s'identifier pour marquer le pli interne de l'institution. La coutume est à la fois forme d'un comportement prescrit par une institution, dont elle est aussi une activation ou actuation singulière : un usage, qui en retour conditionne la vie institutionnelle.

L'usage donne ainsi accès à la genèse des institutions selon le même raisonnement qui prévalait pour le simulacre monétaire de Foucault, non seulement expression, mais transformation en retour de ce qui est exprimé. En déplaçant le questionnement de l'institution à la coutume, Klossowski supprime toute référence de l'institution au besoin, ou plutôt il montre comment sous le terme de besoin se dissimule une disposition des corps, indissociable des coutumes où ils se gestualisent, et peuvent donc être identifiés à ces institutions saisies dans leurs usages comme des corporéités. Klossowski se débarrasse des besoins clivés par l'explication fonctionnaliste. Il remet en question le triptyque fonctionnaliste besoin-utilité-institution.

Lorsque Klossowski écrit au tout début du livre que l'usage est inséparable de la coutume qui lui donne sens car toute coutume est utile, il cherche alors à tirer les conséquences de cette conception structuraliste de l'institution. Si quelque chose doit être conservé du fonctionnalisme, c'est l'association entre la vie organique et ses propres processus de reproduction, pour y lire la portée des processus de la reproduction sociale. La vie impulsionnelle renomme ainsi cette dimension organique, que le terme de besoin identifiait en y couplant deux dimensions qui font écran à sa compréhension ajustée. L'être de besoin conçu dans un vis-à-vis avec le monde ouvert à sa satisfaction, mais comme étranger à lui et en position instrumentale. Le terrain où s'articule social et vie impulsionnelle se voit alors dégagé d'une conception du corps sous-jacente, comme instance biologique du besoin identique à soi et muet. Klossowski dégage ainsi de son assise naturaliste la force explicative du concept d'utilité.

Bataille avait déjà posé le problème dans un texte de 1932 *Les limites de l'utile* et tout l'effort pour élargir la pensée de l'économique afin qu'elle rende compte des phénomènes de dépense improductive tient à l'exhibition de cette limite. Bataille montrait avec force que l'utilité ne suffit pas à déterminer ce qu'est une institution, et par conséquent, le besoin ou l'instinct de procréation rapporté à leur utilité pour la conservation de l'espèce, n'y suffisent pas non plus. Les choses sont claires chez Bataille, il existe des institutions -le jeu, la gratuité, la fête qui mettent en œuvre une dépense et une destruction d'utilités, de valeurs. Comment en rendrait-on compte avec les principes fonctionnalistes de l'utilitarisme ? L'entreprise serait un non sens, sauf à montrer que l'inutilité est d'une certaine utilité. C'est pourquoi Bataille crée la distinction entre dépense productive – par exemple, l'inutile ou l'apparente gratuité des dépenses ostentatoires de qui dépense à perte pour gagner, non dans l'ordre économique, mais dans l'ordre symbolique ou dans celui du pouvoir - ; et dépense improductive qui trouve le réel et le symbolique tout uniment. Klossowski a une autre stratégie. Là où Bataille cherche à exhiber une limite pour fonder une ontologie de la dépense, Klossowski considère au contraire l'effet totalisant du concept d'utilité.

Il crée le néologisme d'ustensilaire pour montrer que les sociétés modernes ne connaissent d'autres usages que des usages utiles. Lapalissade ? Non, si on se rend attentif aux modalités par lesquelles l'utilité est devenue la forme hégémonique de tout usage. Car

les conséquences en chaîne de ce raisonnement sont dévastatrices qui ne pourfend pas tant la possibilité d'une fin en soi ou de tout absolu ; mais identifie plutôt l'impossibilité advenue de se rapporter à l'absolu ou « de pratiquer l'absolu » en dehors d'un rapport ustensilaire. Aussi bien Klossowski ne cherche pas à dénoncer l'immoralisme ou l'amoralisme de la civilisation industrielle. Il cherche à montrer deux choses ; d'une part, que cet immoralisme n'en est pas un, et d'autre part, que cette extension du domaine de l'utile n'est rendu possible que par une disposition particulière de l'être. L'ustensilaire est un mode de l'être. C'est ici que la lecture chrétienne trouve pleinement son sens puisque de tout usage est indissociable de la disposition d'un corps, l'incarnation est le régime même de la métamorphose. Pour Klossowski l'esprit qui s'incarne est pour la civilisation industrielle celui d'un dieu païen, machinique et désirant. Klossowski se comprend à partir d'une ontologie où l'être n'est que dans les métamorphoses qu'il se fabrique.

La valeur économique comme produit des forces impulsives

Comment penser la conséquence existentielle d'une telle plasticité de l'être ramenée aux conditions de l'homme dans la civilisation industrielle? Klossowski soutient que les forces impulsives donnent à voir les « premiers schèmes d'une 'production' et d'une 'consommation' ». À ce stade est à l'œuvre un processus immanent où s'exprime l'impulsif. Un processus où des forces impulsives s'actualisent dans une forme qui en réprime l'inorganisation, tel est ce que Klossowski appelle l'interprétation des pulsions.

Freud autorise à penser cette immanence du processus formateur de la pulsion lorsqu'il décrit la déconnexion entre la pulsion du désir et toute relation objectale pour montrer que c'est au contraire, le mouvement de la pulsion qui « définit » l'objet du désir. Freud parle de la contingence de l'objet au plan métapsychologique, et d'un choix d'objets dans l'organisation génitale de la libido au plan psychogénétique. Pour Klossowski, l'organisation génitale de la libido est ce schème d'une production qui est en même temps consommation. N'entendons pas trop rapidement qu'il ne s'agirait que d'un abus de langage. Si cette description peut décrire « l'économie libidinale » directement comme une économie politique libidinale, ce n'est pas à jouer de l'analogie d'un circuit bouclé.

L'organisation génitale de la libido est le produit d'une force répressive, qui n'est cependant pas d'une autre nature que libidinale, et qui surgit de l'ensemble désordonné des pulsions. Elle est le produit d'un combat de forces impulsives, l'engendrement de l'unité individuelle que Klossowski appelle le suppôt. Ce suppôt est à considérer dans sa différence avec le corps. Le Suppôt est le 'porteur' d'une organisation conditionnée, et partielle issue d'une hiérarchisation des forces impulsives. Le suppôt s'organise comme individu, comme unité organique et psychique, devenu corps, à partir d'une répression qui s'opère de façon immanente par hiérarchisation et intégration des pulsions.

Dans le combat désordonné des forces pulsives, la répression se déploie selon deux plans. À l'intérieur du corps, il produit son individuation comme corps -organisme, par la répression de certaines pulsions par d'autres. Mais à l'extérieur, ie parmi les autres suppôts, le combat des forces impulsives se poursuit. La victoire de certaines forces par d'autres différencie le mouvement impulsif, mais ne l'assèche pas. La dynamique d'expression-actuation représentera ce refoulé comme pervers, ce que la nomenclature sociale des suppôts organisés selon une libido génitale ne retient pas.

L'économie libidinale que décrit ici Klossowski, en tant qu'elle décrit le circuit de répression et d'expression des forces impulsives montre que la sexualité est normée de sorte que les moyens de sa satisfaction se trouvent socialement validés. La dynamique expressive de la pulsion trouve son interprétation et sa socialisation dans des normes, croyances et conduites collectives qui ont connu un destin particulier dans la civilisation industrielle. Si la pulsion « trouve » ainsi son interprétation sans médiation, directement dans l'organisation économique de la société c'est en raison d'une homologie et pas seulement une analogie entre la dynamique individuelle et l'économie politique.

Pour Klossowski, tout processus de valorisation trouve là son origine sociale comme expression, représentation et interprétation de la puissance des forces impulsives. Ce qui réprime les forces impulsives n'est pas un blocage extérieur, mais une appropriation et un détournement. Tels sont les opérations que rassemble le terme de besoin. Cette interprétation « immanente » de l'impulsif est de même nature que ce qui norme, ou dans les termes de Deleuze, « code » les formes de l'échange d'objets d'usages. Les « besoins » conçus comme fondateurs de la normalité sociale ne sont qu'une des expressions possibles des conditions de la reproduction de l'espèce. « *La hiérarchie des besoins est la forme économique de répression que les institutions existantes exerceront par et à travers la conscience du suppôt sur les forces impondérables de sa vie psychique* » écrit Klossowski. Pour le sujet normé, à la fois comme instance de raison et comme suppôt d'une libido génitale traduite en « sexualité » biologiquement prescrite, l'émotion voluptueuse et l'acte de procréation sont confondus dans le « besoin sexuel ». Dans cette expression non perverse de la pulsion, la dynamique expressive des forces impulsives se fait interprétation répressive, si l'on considère avec Freud que la perversion, n'est effectivement que la fixation du désir et de l'émotion voluptueuse à un stade préalable à la procréation.

Reste à comprendre en quoi cette hiérarchie des besoins est-elle la forme économique de la répression. L'individu devenu sujet normé par l'instinct procréatif, se formule alors sa propre vie impulsive, et l'interprète selon un ensemble de besoins, matériels et moraux. Le besoin est un double de la pulsion, son simulacre dans la structure théorique d'un certain utilitarisme. Et le sujet affirme les mouvements de sa vie affective comme possession d'une unité, être sujet, capable de viser des biens, des objets extérieurs à lui-même, les conserver et les produire, les échanger pour d'autres. Les besoins sont ainsi conçus comme des formes sensibles, dépourvus de toute immédiateté naturelle ou biologique. Ils sont une invention d'une socialisation particulière ; production propre de la répression de pulsions par d'autres pulsions, qui s'exercera par et à travers la conscience du sujet sur les forces de sa vie psychique.

À ce stade, on pourrait objecter que Klossowski, loin de converger vers la critique de « l'hypothèse répressive » de Foucault, en reformule au contraire à sa manière la proposition principale. Le mode de production capitaliste se dote des superstructures nécessaires à la reproduction sociale de la classe dominante, qui verrouillent le dispositif impulsif en instaurant les normes d'une sexualité réprimée. On retrouve ici le principe du freudo-marxisme. Mais si Klossowski renvoie à Sade plutôt qu'à Freud, c'est précisément pour montrer que tout dispositif impulsif est constitutivement répressif parce qu'interprétatif des forces impulsives. Autrement dit, que les formes de l'échange économique et de la production capitaliste ne sont pas unilatéralement descriptibles en termes de désirs, mais aussi bien selon une logique de la régulation et du détournement.

A l'opposé de la rationalisation répressive de la société productive, Sade se place du côté pervers des forces impulsives, pour dresser une combinatoire infinie des passions simples et passion complexes. Pour Sade, la perversion

« n'est que la première réaction contre l'animalité pure et donc une première manifestation interprétative des impulsions elles-mêmes, propres à décomposer ce que le terme de sexualité embrasse de manière générique, soit d'une part, l'émotion voluptueuse préalable à l'acte de procréation et d'autre part, l'instinct de procréation spécifique, deux propensions dont la confusion fonde l'unité de l'individu apte à se reproduire ».

Les passions complexes de Sade désignent ainsi des « ruses » par lesquelles l'émotion choisit et interprète parmi les diverses fonctions organiques, des objets de sensation. Sade est le premier à avoir pu distinguer ainsi ce que « le terme de sexualité embrasse ». Sans cette distinction, il serait impossible de comprendre la perversion comme une « manifestation interprétative des impulsions elles-mêmes propres à décomposer ce que le terme de sexualité embrasse ».

Ces deux citations révèlent le caractère stratégique du terme de suppôt. D'une part, il est l'origine d'une multiplicité : celles des forces impulsives que Klossowski prend soin de ne jamais appeler libido pour conserver de la terminologie freudienne l'idée que la pulsion n'est pas univoquement sexualisée. D'autre part, le suppôt excède le corps trop prisonnier d'une conception finalisée de ses organes. Le suppôt est corps en ce qu'il est non organisme. Il apparaît ainsi indissociable de ce que Marx appelait corps non organique, pour effacer la conception hégélienne d'une Nature tenue en face des besoins humaines, et souligner qu'à parler de besoins « naturels » il faut alors les considérer comme directement socialisés en deçà de la coupure Nature/Culture .

Le suppôt est ainsi une forme et une matière, dans laquelle perversion et normalité qui s'excluent par définition, cohabitent pourtant. Suppôt peut alors se comprendre comme individu, à la condition de maintenir la tension entre une unité et sa division interne ; l'individu apparaissant comme le point d'équilibre entre des pulsions normées et des pulsions perverses, relogées dans ses phantasmes. Phantasmes qui ne sont pas moins des interprétations de pulsions que les autres, pas moins des répressions non plus, si l'on admet qu'il ne peut y avoir de pulsion sans contrainte formelle envers des objets permis et des objets interdits, des objets choisis et des objets délaissés. Pas de refoulement avec Sade, mais une substitution que Klossowski interprète dans les termes économiques d'un échange : l'interprétation est la matière et la forme du phantasme, son élaboration imaginaire, et sa projection dans un objet.

On comprend alors « que les formes de l'émotion voluptueuses révélâssent une connexion secrète et tragique avec le « phénomène anthropomorphe de l'économie » et des échanges ». La pulsion investit dans l'économie réelle, ses normes et ses objets. Ce caractère anthropomorphe s'était révélé dans la topique de Freud, qui s'était vu reproché la conception finalisée des pulsions, notamment dans la pulsion d'auto-conservation du moi. Par cette inversion déconcertante, Klossowski (qui avait longuement travaillé Freud dans les années 30), marque comment la topique freudienne trahit une disposition « humaine » de la pulsion propre à construire la scission entre nature et culture. En important l'anthropomorphisme dans le champ économique lui-même, il défigure le schème économique de son enveloppe sociale. C'est pourquoi, l'échange secret et tragique marque autre chose qu'une métaphore économique, autre chose qu'une analogie entre

économie des affects et économie des échanges de valeurs. Klossowski montre le point où pulsion et système des échanges de biens d'une « civilisation industrielle » entrent en contact, en connexion. Ce point ne peut être que le sujet lui-même. Les « partenaires » anthropomorphes de cet échange secret sont les pulsions informes et les pulsions organisées, qui jouent dans l'individu le rôle de deux protagonistes également intéressés. Le sujet se révèle alors une unité tragique puisque inéluctablement tronquée ; supposé échangeant sa perversion contre des phantasmes garantis par leur intégrité sociale.

« Les normes économiques ne forment-elles à leur tour qu'une substructure des affects et non pas l'infrastructure dernières » demande Klossowski, pour aussi tôt remarquer l'incongruité du renversement qui consisterait à déplacer la topique marxiste. Car la polarisation ne ferait que reconduire l'énigme du rapport entre forces impulsionnelles et les formes où elles s'investissent. Considéré comme une instance, le désir ou force impulsionnelle s'exprime dans des substructures (superstructures) en réagissant, ie en se modifiant selon une action réciproque. Ce processus d'expression formulé dans le vocabulaire marxiste d'une théorie de la totalité sociale retient l'attention de Klossowski précisément parce qu'il ne peut être confondu avec une théorie du reflet.

Or ce sont ces formes, les normes économiques, religieuses, culturelles qui doivent être envisagées comme des créations propres des forces impulsionnelles. La dualité expression-répression, ne peut fonctionner que parce qu'il existe une fonction d'équivalent général, immanente à la pulsion, mais qui doit être méthodologiquement distingué de ce qui la met en œuvre. Tel est le phantasme comme monnaie pulsionnelle.

Les forces impulsionnelles sont un *nexus* où s'élaborent production et consommation, compensation et marchandage. Affects et impulsions ne jouent pas tant le rôle d'infrastructure dernière, mais les normes économiques seraient comme les institutions, sociale, politiques et morales ou religieuses, des modes d'expression et de représentation des forces impulsionnelles. Mais dans la mesure où Klossowski dépsychologise le désir, le débarrasse de son « anthropomorphisme », l'impulsionnel comme forces hétérogènes, est dès lors inassignable selon le clivage infra ou superstructurel. À la place de cette topique, c'est la société et l'ensemble de ses institutions qui se révèlent être les moyens de satisfaction « oblique » des passions. La société est en même temps le produit de cette répression des impulsions – répression-expression instituant sujet moral-, et le lieu de leur combat.

L'impulsion perverse soustraite à la fonction procréatrice, le phantasme se révèle tout d'abord comme un inéchangeable, ce qui ne peut trouver à s'exprimer dans l'existence sociale des corps socialisés. L'existence de la perversion est ainsi la véritable origine de la notion de sans prix ou du hors de prix. Non pas l'expression d'une valeur inquantifiable dans le règne de la marchandise. Mais l'objet d'un sacrifice ou d'une perte, quantifié en valeur d'échange et détourné de cette sphère, sacrifiés sans dédommagement. Ce pourquoi Klossowski y voit l'origine de toute évaluation.

La civilisation industrielle donne son prix, son intensité à l'émotion perverse, parce que celle-ci est l'usage ou l'interprétation de produits de pulsions, phantasmes qui ne sauraient être sublimés. C'est clair dans la *Société des Amis du Crime* de Sade, puisque l'argent a pour rôle non seulement de quantifier les phantasmes, mais à partir de cette évaluation, d'en renforcer le potentiel émotif. Car sans ce récit évaluateur, la jouissance de leur actuation ne saurait pleinement se vivre pour les sociétaires. Tout phantasme dans la société sadienne à un prix, monnayable en argent et en valeur, d'autant plus élevé, qu'il

représente l'aliénation d'un maximum de corps vertueux. Chez Sade, l'argent monnaie morte, prend la place perverse d'un fantasme à deux titres, fonction fantasmagorique et médiatrice. Fantasmagorique parce que l'argent est essentiel à la jouissance perverse, comme signe de richesse qui représente quantitativement l'exclusion et la frustration d'autres systèmes pulsionnels, d'autres corps et leur détournement au profit de l'émotion d'un seul. Médiatrice entre le monde pulsionnel du fantasme et celui des normes et institutions sociales. *La Société des Amis du crime*, exigerait d'après Sade qui en écrit les statuts, un droit d'entrée extrêmement élevé. Elle emprunte à la société instituée le signe abstrait des échanges de biens, mais pour pratiquer l'échange des corps et leur expropriation. Et rend visible ainsi que la monnaie inerte ne fait qu'assurer dans la société vertueuse, elle aussi l'échange des corps, mais dans l'intérêt des institutions dominantes. Et l'argent sert aussi la rétribution des créateurs de fantasmes, bénéficiant d'une rente et d'un droit d'entrée nulle, ou rétribué pour leurs créations. Les récits pornographiques, les images visualisées, sont des simulacres qui tout aussi bien que les corps satisfont aux fantasmes, et seront d'autant mieux rémunérés que ceux-ci sont les plus contraints par la société instituée.

On s'en convainc puisque la seule référence à une monnaie inerte dans le livre l'est à l'or, dont Klossowski s'empresse de dénoncer le fétichisme pour accentuer dans cette monnaie substance, ce qui l'éloigne le plus de sa potentialité de « signifiant pur », le fait d'être déconnectée de toute fonction dans la production ou la consommation. De l'or, Klossowski retient son trait de généralité formelle, ce qu'on pourrait appeler, sa quasi-universalité comme réserve de valeur, et qui lui confère une liquidité étendue, la capacité à être échangée contre une grande variété de biens différents, qui la rend désirable à une multiplicité de désirs hétérogènes. C'est cette double plasticité qui rend la monnaie à la fois per se inéchangeable, étant condition de l'échange de tout, hors de prix, étant condition de l'expression de tous les prix dans l'unité de mesure qu'elle représente. C'est donc bien la forme même du phantasme dont la matière on l'a vu est une interprétation de la pulsion par elle-même.

On comprend le mécanisme : la pulsion se différencie : elle échange son impulsion jouissive multiforme contre une forme, le besoin objectal, instituant des mécanismes reproducteurs du groupe. Et ce qu'il en reste réprimé, demeure, mais comme on sait, métamorphosé, sublimé ou refoulé, ou produit du fantasme. Ce reste délié de toute représentation objectale est libre pour toute forme. C'est cette vacuité de contenu que l'équivalent général, valant pour n'importe quoi, peut le mieux satisfaire. La monnaie morte ou inerte reste le lieu de la chaîne où se déclinent les effets de normalisation d'une pulsion détournée de son but et à contrario, la monnaie vivante sera tout objet pouvant être forme d'un inéchangeable de jouissance pour l'affect pervers. Ce que nous pouvons maintenant comprendre comme étant un simulacre.

Klossowski retient de Sade que le désir ne peut être l'enjeu d'un manque. Au contraire, le désir est une production substitutive, production de simulacres non comme faux semblants, mais comme hétérogénéité d'images. Le fantasme, ou tout objet pulsionnel imaginé est toujours un simulacre, positivement défini, produit spécifique du désir. Et il opère comme une contrepartie dans un échange. « L'unité du sujet est échangée contre le fantasme ». Le fantasme, le simulacre sont donc les objets produits par le prélèvement de forces sur d'autres dans la vie pulsionnelles. Produits qui « jouent le rôle de l'objet fabriqué » échangé contre l'unité du sujet. Le besoin est le simulacre d'une hiérarchie pulsionnelle « réaliste » ; qui s'est ordonné au principe de réalité. Les passions de Sade, les

perversions sont alors les « ruses » par lesquelles la force impulsionnelle dans sa puissance protéiforme, dans sa liquidité, suspend l'issue du combat, tient tête à la procréation et se hiérarchise selon le principe de plaisir.

L'avantage de Sade est de situer la productivité spécifique de la pulsion dans des formes répressives. De ce que pulsion est toujours envisagée selon une multiplicité et comme champs de forces divergentes, sa puissance met immédiatement en jeu des forces et l'institution d'une hiérarchie par répression de forces par d'autres, comme si la pulsion animée d'une tendance, vectorisée, n'était que le mouvement pulsionnel tendant à être intégrateur d'une diversité.

Klossowski ne cherche pas à importer le désir érotique dans le champ social, ou à détourner dans la vie psychologique ce qui relèverait du politique, du social ou de l'économique comme un plan d'exposition plus clair. À rebours d'une telle lecture analogique, il tente de repérer directement le désir sur le terrain de ces effets, dans l'immanence. L'immanence désignera alors simplement les lieux d'investissements, au sens de placements, des forces pulsionnelles. C'est donc une compréhension du désir comme multiplicité de forces qualitativement différenciées ou comme énergétique qui se dégage.

C'est ainsi que le désir prend une fonction spécifique puisqu'il n'est ni manque ni positivité à proprement parler. Le désir, plus justement nommé force impulsionnelle se révèle être un processus, le processus même d'une évaluation, qui est une interprétation productrice de simulacre.

Le simulacre comme produit des forces impulsionnelle, brouille la distinction initiale sujet/objet et de surcroît n'aligne plus le désir sur une simple demande d'objet. L'hypothèse de Klossowski, c'est que dans le régime du désir, échange et production ne s'opposent pas. Une monnaie vivante vaut à la fois dit Klossowski, comme signe garant de sa richesse et comme richesse. En tant que signe, elle vaut pour tout autre richesse matérielle échangeable ; en tant que richesse, elle exclut toute demande autre que celle dont elle produit la satisfaction. En tant que richesse cette monnaie vivante n'est donc pas tant un signe, que son annulation, ou sa réalisation. Comme l'hostie présente dans une répétition du rituel de l'eucharistie l'immanence du verbe à la chair. Ou comme un fétiche sans fétichisme.

Klossowski aboutit à cette ironique conclusion au terme de son essai, mais comment comprendre cette synthèse de contraires qu'incarne la monnaie vivante à la fois inéchangeable jouissance et moyen d'échange et de paiement ? Un inéchangeable échangeable ? À moins de proposer un concept d'échange original qui ne soit pas la permutation d'objets constitués, mais la mutation constituante des objets et des sujets qui s'y rapportent. L'échange trouve finalement sa vérité dans le modèle productif, il n'en est qu'un des modes.

Les dispositifs techniques de production présentent pour Klossowski une puissance de desubjectivation qui n'est pas seulement analysée en terme d'aliénation, mais d'après son potentiel social. Autant chez Sade, la monnaie représentait le lieu d'expression de la perversion, parce que sa capacité à équivaloir avec n'importe quoi répond à la déconnexion de la pulsion à toute relation objectale prédéterminée. Autant, les dispositifs techniques de production présentent la même logique qui transforme les corps en capacités distinctes. En eux, les organes y sont défonctionnalisés, « des yeux pour ne

pas voir ». La composition énergétique de la force de travail, objet du travail et moyen de la technique n'est pas ici réfutée, mais il s'agit d'insister sur le moment de l'union de ces facteurs et le degré d'abstraction dont relèvent leurs fonctions.

Ce sont les objets désormais qui sont en condition d'objectaliser les organes productifs en les incluant dans un co-fonctionnement avec les machines productives, instauré par leurs seuls rapports en dehors de toute destination intentionnelle. L'individu pris dans le complexe d'une organisation productive, quelque soit son poste de travail, est comme l'objet fabriqué qu'il concourt à produire, ce sont deux éléments mécaniques, insérés dans ce que Klossowski appelle une « composition fabricale » de matières, de formes, d'énergies, d'apprentissage et d'informations. C'est de cette façon que peut se lire l'investissement social du corps comme un effet du pouvoir social et économique. Investissement social qui est la raison de l'aliénation décrite par Marx, mais qui présuppose chez lui une force de travail constituée, aliénée dans le salariat. Dans l'analyse de Klossowski, la force de travail n'est pas mise en face des moyens de production. Les dispositifs techniques de production déploient une désindividualisation à partir du corps propre et une identification du producteur au produit, dans laquelle se reconnaissent les figures de l'aliénation. Mais là où Marx identifie le corps travaillant à un rouage de la machine, Klossowski opère un raisonnement à la limite où c'est le productif lui-même qui devient inassignable. C'est que selon la substitution métonymique des organes de la machine par les individus, les fonctions qu'ils remplissent peuvent être soustraites à la production de plus value. La monnaie inerte doit disparaître pour que la monnaie vivante signe de richesse et richesse consommée opère cette émancipation.

Par cet artifice vivant, Klossowski ne joue pas seulement avec l'érotisme, il cherche à pousser à la limite, la socialisation du désir que réalise toute institution. Cette socialisation est une dénaturation du désir (expression-répression), pensée de façon positive, comme moment d'une actualisation différenciante (expression-interprétation), d'un échange. Cette interprétation de la pulsion fait de l'échange monétaire une opération proprement sémiotique. Et l'échange apparaît ainsi comme le ressort de la continuité de l'économie libidinale à l'économie politique.

La composition fabricale est le mode de manifestation des forces impulsionnelles. Une telle proposition conduit Klossowski à identifier régime de production de l'art et régime de production industrielle comme deux régimes de création de simulacres. Mais là où le simulacre a conquis son espace propre, dans le régime de la production d'objet d'arts, essentiellement déterminés par leur inutilité, il faut désormais identifier la catégorie générique d'expression des forces impulsionnelles. Celles-ci ne peuvent fabriquer que des simulacres. Lorsqu'elles s'érotisent, elles produisent des phantasmes, lorsqu'elles sont pliées à la lois productive des utilités, elles fabriquent des ustensiles à l'usage des affects normés, c'est-à-dire déniés. Sade et Fourier présentent ainsi deux fois la vérité de la monnaie dans sa dimension instituante. Avec Sade, la monnaie morte dépensée pour les phantasmes des sociétaires du Crime, « tient en otage le monde des sublimations institutionnelles » ; son lien avec les corps de chairs vivant ne peut être rompu qu'à rendre la jouissance un droit pour tous et la propriété de personne. Cette « monstruosité intégrale » est inversion de la logique cachée de la civilisation mercantile. Avec Fourier la disparition de la monnaie morte fait des forces impulsionnelles le moteur, non d'une socialisation utopique, mais d'un accès à la plénitude de soi, à partir de laquelle les institutions doivent se réajuster.

La leçon de l'utopie harmonienne comme celle de l'utopie sadienne dissolvent la logique utilitariste dans la disparition de la rareté comme origine de la valeur. Tout deux contemporains de l'expansion du capitalisme, voient dans l'économie marchande le principe d'une captation de ce qui est inéchangeable, et qui seul peut fonder la valeur de tout ce qui s'échange. La volupté est la valeur absolue, et en même temps la chose du monde la mieux partagée. L'économie marchande organise la confiscation de cette jouissance gratuite, et en fabrique l'abstraction comme principe de la valeur. Ce qui prend de la valeur, ce ne sont donc que les simulacres qui servent de substitut à la jouissance. Un substitut qui n'est donc jamais une jouissance, mais son simulacre. Fourier imagine une société complexe où le principe d'un partenariat doit harmoniser les forces impulsionnelles. L'utopie de l'apaisement harmonieux repose chez lui sur l'existence d'un corps qui serait multiple, variable et indéfiniment compatible dans toutes les associations phantasmatiques. Fourier imagine l'adéquation parfaite en des forces impulsionnelles et leur objet. Chez lui, la disparition de la prostitution vénale, signifie la possibilité de la jouissance. C'est précisément ce que la réflexion sur la monnaie de Klossowski interdit.

Faire de la monnaie vivante, la forme révélatrice de la logique de l'équivalent général repose sur la conception que la pulsion est par nature créatrice de ses modes de jouissance, non comme consommation d'un objet manquant mais comme fabrication d'une forme de l'excédant. Elle est puissance d'équivalent général, en ce qu'elle fait exister le simulacre d'un abandon intégral à la volupté qui est impossible et comme tel in-simulable.

La monnaie vivante imaginée par Klossowski s'éloigne autant de Sade que de Fourier. Au Sade qui cherche à organiser la société du crime en imposant une double contrainte contradictoire, celle du maintien de la prostitution vénale par les amis du Crime et celle d'une prostitution obligatoire par la République « prochaine », il oppose la suppression de la prostitution. À la suppression de la prostitution chez Fourier, il oppose son extension généralisée, autrement dit sa disparition dans l'idée d'une fusion entre la monnaie et son référent. Le vivant devenu monnaie, sans qu'existe un autre régime d'échange où cette monnaie se convertisse. Ce qui revient à dire sans un autre système dans lequel le travail soit conçu comme autre chose qu'un processus de fabrication d'objets de la volupté.

Il ne s'agit pas de dire que la « nécessité », la survie, ont disparu dans une reconstruction amusée de l'horizon du réel. Mais de remarquer l'inassignable où elle se trouve. L'origine de ces formes dans lesquelles sa présence originnaire ne se peut donner que sur le mode paradoxal d'un double, d'un simulacre. Prendre acte qu'il y a des corps et du langage, et qu'entre les deux, la synthèse disjonctive n'a lieu que par la logique de l'équivalence générale.

Klossowski fait donc de cette logique monétaire le moyen par lequel le combat impulsionnel se stabilise afin d'assurer précisément la survie. Mais il identifie ce moment instituant, à une crise et une lutte des forces impulsionnelles. La monnaie vivante, corps du fantasme reçoit les forces intensivement et qualitativement divergentes qui traversent le social et s'expriment et se coalisent en elle de façon éphémère.

Dans *Nietzsche et le cercle vicieux*, Klossowski appellent ces coalitions éphémères de forces des « formations de souveraineté ». Organisations de puissance sans but ni sens, puisqu'elles conditionnent au contraire les effets de sens et de finalités particulières dans le champ social. Ces « formations de souveraineté » structurent le social en lieu et place

d'une volonté rationnelle constituante puisqu'en elles l'investissement collectif du désir ne se conçoit pas sur le modèle de l'intérêt conscient ou préconscient. Elles sont créatrices de normes, en rupture avec le primat accordé par la philosophie politique au monopole étatique de la production des normes, essentiellement conçues sur le modèle juridique de la Loi comme interprétation subjective d'interdits et de devoirs.

Conformément à sa tentative de trouver le point de jonction entre l'économie libidinale et l'économie sociale, ces formations de souveraineté désignent les usages des corps, des lettres, des fantasmes, comme des moyens stratégiques qu'une société met en œuvre par prélèvement sur les affects différenciés qui l'animent, pour organiser de façon sélective cette « matière » commune et l'intégrer dans des processus de production et de reproduction d'un mode de vie collectif.

De telles formations de souveraineté intègrent les différences pulsionnelles plus qu'elles n'en assurent la coexistence pacifiée. Et pour ce faire, elles ont besoin d'une fonction de conversion qu'incarne cette étrange monnaie vivante. Non pour satisfaire la pulsion érotique, mais pour empêcher sa soumission irréfléchie ou automatique au principe de la conservation sociale. À sa manière, Klossowski rejoint ainsi le postulat de ces recherches qui font de la monnaie un opérateur essentiel de la souveraineté. Comme avec Foucault, l'idée qui s'en dégage est plutôt celle d'une « contre-sociologie », si tant est que l'éclatement des structures institutionnelles soit la pointe aigüe de toute logique du simulacre. La logique du simulacre, et son incarnation dans la monnaie vivante montrent la puissance sémiotique de l'affect sous l'angle de la totalisation sociale, la monnaie, en est le vecteur d'intégration, mais aussi bien le levier de réévaluation continue. De ce point de vue, Monnaie vivante est le nom d'une institution utopique qui révèle « le comportement pathologique de notre monde industriel ». Mais considérée sous l'angle d'une « formation souveraine » elle « aurait aussi à prévoir le moment voulu de sa désintégration...C'est Nietzsche, comme le rappelle Klossowski, qui souhaitait que ces formations de souveraineté surgissent dans l'art et la science, pour dominer les 'ruines des institutions' de l'utile et de la force.

Repères bibliographiques

- X. Audouard, « Le Simulacre », Cahiers pour l'Analyse n° 3.
- G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953,
- G. Deleuze et F. Guattari, *L'anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 1972/1973.
- *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 1980.
- E. E. Evans-Pritchard, *Les Nuers* (1937), tr. fr. L. Evrard, Paris, Gallimard, 1968.
- M. Foucault, *Leçons sur la Volonté de savoir*, Cours au Collège de France, 1970-71, Gallimard, Seuil, 2011.
- P. Klossowski, *Sade et Fourier*, Fata Morgana, Montpellier, 1974.
- P. Klossowski, *La Monnaie vivante*, (Losfeld, 1970), Payot, 1997.
- P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1969.
- E. Leach, *Critique de l'anthropologie*, (1966), tr. fr. D. Sperber et S. Thion, Paris, P.U.F., 1968.
- A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, t.1, « Technique et Langage », Paris, Albin Michel, 1964.
- K. Marx *Introduction générale à la critique de l'économie politique* (1857), tr. fr. M. Rubel in Œuvres. Economie I, Paris, Gallimard
- J.J Pauvert, *Sade Vivant*, Paris, Robert Lafond, 1990.
- J. Pouillon, *Fétiches sans fétichisme*, Maspero, Paris, 1975.
- P. Rosanvallon, *Le Capitalisme utopique. Critique de l'idéologie économique*, Paris, Seuil, 1979.
- G. Sibertin-Blanc, *Politique et Clinique, Recherche sur la philosophie pratique de G Deleuze*, Thèse de doctorat, soutenue le 8 décembre 2006, Lille 3.
- F. Vatin, *Le travail. Économie et Physique, 1780-1830*, PUF, 1993.