



DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

MARIE CULLERAI

MONNAIE ET POUVOIR: UNE LECTURE FOUCALDIENNE

EN REVISTA DIFERENCIA(S)

DINERO - N°5 - AÑO 4 - NOVIEMBRE 2017. ARGENTINA.

ISSN 2469-1100

PP. N° 97-117



MONNAIE ET POUVOIR: UNE LECTURE FOUCALDIENNE

MARIE CUILLERAI

RESUMEN

En diálogo con la teoría marxiana del fetichismo de la moneda, Foucault propone una historización del hecho monetario que anuda el crédito con la promesa, el poder con la creencia y marca la ambivalencia de la relación de endeudamiento. Nuestra intención es exponer una parte de las Lecciones sobre la voluntad de saber siguiendo lo que resulta ser una genealogía de la moneda y subrayando su carácter de institución. A comienzos de los años 70 el filósofo consagró algunas semanas de los cursos de su cátedra de historia de los sistemas de pensamiento a analizar las instituciones del saber en la Grecia arcaica. Su procedimiento contrasta con los precedentes porque examina el hecho monetario a través de una reforma política. Su curso no habla ni de teoría ni de ciencia económica, a fortiori no habla de dominación capitalista, pero tampoco de una sociología del dinero o de modalidades de intercambio diferenciadas. Foucault investiga la institución de un sistema de distribución de poderes. La economía todavía no había sido inventada a título de una de esas ciencias sociales cuyo nacimiento analizó en *Las palabras y las cosas*.

PALABRAS CLAVE MONEDA; PODER; SIMULACRO; FOUCAULT

ABSTRACT

En dialogue avec la théorie marxienne du fétichisme de la monnaie, Foucault propose une historicisation du fait monétaire qui noue le crédit à la promesse, le pouvoir à la croyance et marque l'ambivalence de la relation d'endettement. Notre propos exposera une partie des Leçons sur la volonté de savoir en suivant ce qui se révèle être une généalogie de la monnaie, soulignant son caractère d'institution. Le philosophe consacra au début des années 70 quelques semaines des cours de sa Chaire d'histoire des systèmes de pensée, à analyser les institutions du savoir en Grèce archaïque. Sa démarche tranche avec les précédentes parce qu'elle scrute le fait monétaire à travers une réforme politique. Son cours ne parle ni théorie ni science économique, a fortiori pas non plus de la domination capitaliste, mais pas non plus d'une sociologie de l'argent ou de modalités d'échanges culturellement différenciées. Foucault retrace l'institution d'un système de distribution de pouvoirs. L'économie n'a pas encore été inventée au titre d'une de ces sciences humaines dont il analysa la naissance dans *Les Mots et les Choses*.

KEY WORDS MONNAIE; POUVOIR; SIMULACRE; FOUCAULT

Derrière la définition de la monnaie comme équivalent général, et en deçà de ses fonctions de moyen de paiement, de réserve de valeur et d'unité de compte, la monnaie a été pensée comme une réalité institutionnelle à la fois symbolique et structurante du lien social. De Marx à Polanyi, en passant par Simmel ou Mauss, les perspectives non économiques sur la monnaie ont dénaturisé la compréhension selon laquelle la monnaie est un instrument inventé pour pallier aux contraintes de l'échange marchand. Il n'est guère de philosophie, Kant inclus, qui n'ait dénoncé comme Nietzsche l'ambivalente parenté entre valeur éthique et valeur marchande, dont Deleuze a restitué la commune origine dans la violence de l'endettement qui scelle le sort des mauvais payeurs. Tous deux ont érigé l'homme endetté en figure exemplaire du destin occidental en exhibant dans la capacité de promettre la construction du Sujet se projetant dans le temps et capable de répondre de lui-même. En s'inspirant de ces analyses et de celles de M. Foucault sur le biopouvoir, M. Lazzarato dans son livre *L'Homme endetté*, a montré comment la dette représente aujourd'hui une technologie majeure de la gouvernementalité néolibérale dont se nourrit la domination du capitalisme financiarisé contemporain.

Ces différentes approches permettent de saisir le vif de la domination, derrière ce que Marx identifiait comme la fantasmagorie d'un rapport aux choses. En dialogue avec la théorie marxienne du fétichisme de la monnaie, Foucault propose une historicisation du fait monétaire qui noue le crédit à la promesse, le pouvoir à la croyance et marque l'ambivalence de la relation d'endettement. Notre propos exposera une partie des *Leçons sur la volonté de savoir*¹ en suivant ce qui se révèle être une généalogie de la monnaie, soulignant son caractère d'institution et ce qui la rattache comme telle. Le philosophe consacra au début des années 70 quelques semaines des cours de sa Chaire d'histoire des systèmes de pensée, à analyser les institutions du savoir en Grèce archaïque. Il se concentra sur une période de mutation des cités de Corinthe et d'Athènes.

Sa démarche tranche avec les précédentes parce qu'elle scrute le fait monétaire à travers une réforme politique. Son cours ne parle ni théorie ni science économique, a fortiori pas non plus de la domination capitaliste, mais pas non plus d'une sociologie de l'argent ou de modalités d'échanges culturellement différenciées. M. Foucault retrace l'institution d'un système de distribution de pouvoirs. L'économie n'a pas encore été inventée au titre d'une de ces sciences humaines dont il analysa la naissance dans

1 Michel Foucault reprend la thèse de l'historien Etienne Will qui soutient une vision institutionnelle de la monnaie liée à l'impôt. Selon Will, Cypsélos pour asseoir son pouvoir à Corinthe a dû procéder à une redistribution des terres et à une forme d'impôt qui ont introduit un usage monétaire spécifique de certains objets et de biens, en l'absence de monnaies frappées. Georges Le Rider mentionne différents travaux, postérieurs à ceux de Will sur Corinthe et le tyran Cypsélos, qui remettent en question cette thèse en raison d'une datation plus précoce de l'apparition de la monnaie, vers la deuxième moitié du VI^e siècle. Si ces datations hypothèquent la thèse historique, elles n'invalident pas la perspective archéologique selon laquelle à l'origine des usages monétaires se trouvent des changements institutionnels dans le régime de promulgation des lois et de codification de la mesure. Pour une synthèse des débats, voir (Testart (dir), 2001) et (Le Rider, 2001).

Les Mots et les Choses. À Corinthe, les usages monétaires se nouent aux relations d'endettement, sans que la valeur marchande ni le marché ne jouent encore de rôle dans les structures sociales de la Cité. La monnaie inspire une confiance sans discrédit possible et en même temps relève d'un simulacre. Derrière cet apparent paradoxe, se dévoile une pensée de l'institution et des pratiques institutionnelles qui relève d'une lecture du politique que M. Foucault n'aura de cesse d'approfondir dans les textes ultérieurs sur la gouvernementalité néolibérale. Institution, la monnaie a un rôle politique de régulation des conflits de classe qui ne repose pas sur l'illusion fétichiste. En déclarant que la monnaie s'origine dans le monde des valeurs religieuses, M. Foucault semblait pourtant rejoindre ce point de vue. Cependant, il construit un concept de monnaie simulacre qui s'en écarte et dont on essaiera de montrer en quoi il permet d'ouvrir la relation monétaire aux jeux de la résistance².

JUSTICE ET ÉQUIVALENCE

Pour Foucault, l'ouvrage qui révèle l'historicité de la monnaie et la gestation de la forme équivalent général est le récit *Des travaux et des jours* (Austin et Vidal-Naquet, 1972) parce que Hésiode est contemporain d'un double changement social : une relative laïcisation du rapport à la vérité, marquée par une rationalisation des procédures de vérification, et une progressive démocratisation du pouvoir, caractérisée par une redistribution plus horizontale et plus dynamique. Ces deux évolutions sont liées d'une part, à ce que les antiquisants appellent la révolution hoplitique et à l'acculturation aux relations égalitaires entre combattants au sein des unités guerrières ; et d'autre part, à l'évolution des régimes de production, consécutive aux crises agraires de cette période (avec le développement de l'artisanat) et la sédimentation des épisodes de colonisation successifs. *Des Travaux et des jours* exprime les transformations fondamentales des relations sociales qui désormais vont tramer les nouveaux liens entre les hommes et avec les immortels, et reconfigurer les rapports de pouvoir, la construction de l'autorité, et les formes de la justice.

Le récit d'Hésiode s'adresse à son frère Persès³. Face à un héritage qu'il vit comme une injustice, il développe un plaidoyer contre les dégradations de l'ordre social qui

2 La thématique des monnaies alternatives, sociales et solidaires, considérées comme forme de résistance et de redéfinition de la citoyenneté fait l'objet d'une vaste littérature. On retiendra entre autres, (Ould-Ahmed, 2010). Pour les SEL en France, le site militant www.selidaire.fr ; (Laville et Catanni, 2006) ; (Blanc et Fare, 2013) ; (Blanc et Fare, 2012) ; (Baronian et Vercellone, 2013) ; (Laacher, 2003). Voir aussi (Gorz, 1987) et (Mandin, 2009).

3 M. Foucault, utilise la traduction de P. Mazon (qu'il cite en abrégé Travaux) parue aux éditions Belles-Lettres en 1928. Il s'appuie plus particulièrement sur (Detienne, 1963) ; (Detienne, 2006) ; (Detienne et Vernant, 1979) ; (Frisch, 1943).

auraient opposé le destin des deux frères. Dans son chant, Hésiode légitime le travail de l'activité productrice et transformatrice qui se trouve pour la première fois associée à la richesse. L'association du travail à la prospérité fait entendre que la richesse n'est pas seulement le signe d'une faveur, ni la marque et l'attribut de la force ou de la bienveillance des dieux. Pour Foucault cette valorisation du travail révèle une mise en question de la forme homérique de la justice que favorisait l'arbitraire du pouvoir. Il s'y joue à ses yeux un changement décisif quant au lien entre justice et vérité.

Hésiode veut convaincre Persès de reconnaître la vérité et la justice de faits qui concernent les conflits de legs et les parts d'héritage, les échéances des prêts, les manières légitimes de prospérer. Il fait entendre que pour régler un conflit, il ne suffit pas de s'en remettre aux rites de l'ordalie, ni laisser les Dieux trancher. Il faut reconnaître des vérités qui ne se donnent plus à connaître seulement dans les savoirs mantiques et qui s'imposaient parce que délivrées par des décrets divins, lisibles pour les seuls initiés. Il faut faire droit à des vérités qui se construisent par l'accumulation de savoirs issus de l'expérience, et de la confrontation entre des récits contradictoires concernant des faits du quotidien. Il faut non seulement reconnaître les rythmes des saisons, mais il faut aussi pouvoir rendre compte de l'entraide de voisinage, des torts qui s'y déroulent, et rendre commensurables, aides, torts et réparations. Hésiode est donc pour Foucault le nom d'une rupture majeure dans l'ordre des systèmes de savoirs. Il marque une société qui appelle les usages réglés de l'équivalence et commence de se doter de ce que Schumpeter appelait des « connaissances outillés » qui permettent d'assurer l'égalité dans les trocs et les échanges, les prêtés et les rendus et qui mesurent le consentement mutuel. Justice, vérité et richesse ne peuvent se lier sans qu'une traduction entre faute et réparation, préjudice et indemnité ne voit le jour. Ce lien est l'effet d'un double déplacement : libération des connaissances théogoniques et cosmologiques jusqu'alors captives des finalités de renforcement de l'autorité royale ; et assomption d'une justice qui concerne les contestations que des hommes formulent envers d'autres hommes, et qui requiert des normes de mesures connues de tous. La monnaie est ce qui permettra la mesure des quantités et des équivalences.

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. Dans son chant Hésiode invoque une justice qui s'articule sur un nouveau savoir (celui des calendriers et des chronologies na-

turelles) ; 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 solidai-
rement dans les textes d'Hésiode (Foucault, 2011 : 112)

Fort de ce premier repérage concernant vérité et justice, le cours de Foucault remonte le temps et passe à une couche historique antérieure, pour retrouver en amont d'Hésiode, dans l'histoire de Corinthe et du tyran Cypsélos, une autre présence *de quelque chose comme la monnaie*, une autre forme de justice, une autre forme de pouvoir. Foucault marque ainsi les points de ruptures entre les époques archaïque et classique, comme si il lui avait fallu lire Hésiode pour historiciser l'économie des quantités et des équivalences que connaîtront par la suite Platon et Aristote. La traversée d'Hésiode se fait généalogie de l'équivalence, critique de la figure d'une justice équilibrant les fautes et les sanctions. Elle suppose une autre pensée des conflits et des formes d'apaisement social. Pour en saisir la portée, Foucault rappelle que selon les historiens, la monnaie en usage dans la Grèce archaïque a dû être importée de Lydie où elle ne fonctionnait pas pour des usages commerciaux, comme ce sera le cas en Grèce, mais servait à établir impôts et redevances.

CONFLIT D'ENDETTEMENT ET MONNAIE

Dans le cadre relativement documenté de Corinthe, Foucault voit mise en une conception de la monnaie qui ne doit rien à sa capacité à fonctionner comme équivalent. Exemple des transformations politiques du VII^e 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*, font l'objet d'une convoitise nouvelle. Le polémarque Cypsélos, figure historico-légendaire d'un tyran nomothète « *leur a permis un temps d'exercer le pouvoir* » (Foucault, 2011 : 236). Cypsélos fut sans doute porté au pouvoir par ceux qui avaient été ses soldats dans une armée d'hoplites. Pour édifier son régime, il confisque une partie des terres de l'aristocratie la plus favorisée et la redistribue d'une part, à ses soldats, pour partie issue d'une aristocratie appauvrie par les combats, et d'autre part aux paysans endettés. Cette dette⁴ est au cœur de l'intérêt de Foucault, car la « réforme » de Cypsélos ne consiste pas à annuler les dettes des pauvres comme le fera plus tard Solon, mais à reproduire en le modifiant l'usage ionien de la monnaie d'impôt.

4 Comme Jean-Pierre Vernant l'explique, l'activité agricole est un ensemble diversifié de métiers qui ne définit pas un ensemble unifié à la façon d'une branche professionnelle. Voir (Vernant, 1965 : 219-225).

Cypsélos créa un impôt sur les revenus des plus riches (d'un dixième de leur fortune), et créa simultanément à partir des stocks d'offrandes en pièces, métaux ou objets précieux, des monnaies pour le payer. Les prélèvements permirent une distribution directe de monnaie aux paysans appauvris, le financement de voies d'acheminement et des avances aux artisans. L'impôt sur les plus riches finança la redistribution des terres, donnant aux plus pauvres les moyens de se désendetter. La réforme monétisa les dettes et construisit ainsi le mécanisme par lequel échapper au cycle de l'endettement. Ce faisant, elle créa un circuit qui reversa aux plus riches sous forme monétaire l'impôt qui leur avait été tout d'abord prélevé. Dans cette boucle, la monnaie a servi de médiation pour le bouclage du prélèvement et de la restitution.

SUBSTITUT OU ÉQUIVALENCE

L'historien E Will suppose que Cypsélos a créé une monnaie en procédant à une fonte d'objets 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, tout comme la monnaie qui en émane, étaient ainsi à la fois richesse taxée et objets de culte. Foucault s'intéresse à l'opération de monétisation qui consiste en une substitution de richesses immobilières et agraires en richesses monétaires. Ce processus représente pour lui une rupture décisive dans les mœurs de l'Antiquité parce que la monnaie versée pour l'impôt substitue des biens présents à des produits de travaux agricoles escomptés. Elle met sur le même plan ontologique des réalités qui ne sont commensurables que parce qu'elles partagent une même origine religieuse. La monnaie ne joue son rôle économique d'instrument de distribution, de répartition et de correction sociale, que parce qu'elle participe de la richesse sacrée et non parce qu'elle reposerait sur l'équivalence d'un échange marchand. Elle permet de relier les trois temps du circuit (temps de collecte de l'impôt, temps de redistribution aux pauvres, et temps de fructification agricole), dans une même offrande à Zeus. Pour désigner la dimension sacrée de la monnaie de Cypsélos, Foucault l'appelle un simulacre.

La monnaie-simulacre ne permet la circulation des biens que par ce qu'elle met des réalités hétérogènes sur un plan d'homogénéité immanent à la sphère symbolique du religieux. Elle rend possible des métamorphoses de choses en autres choses, bien plus qu'elle ne mesure des proportions entre des choses que seul un regard trop attaché à la fonction circulatoire de la monnaie considère comme des équivalents. La monnaie moderne pousse à identifier l'homogénéisation à l'équivalence,

comme à sa cause unique parce qu'elle se pense comme inhérente à l'échange marchand. L'homogénéisation par la monnaie simulacre, dédiée à la régénération collective de la Cité et à l'offrande, repose sur une capacité sémiologique de la monnaie qui peut rapporter des signifiés à d'autres signifiés. Des biens, des terres et de la monnaie s'expriment les uns dans les autres, parce qu'ils expriment singulièrement une participation commune à la puissance divine. Cet usage de la monnaie fonde un régime de substituts et non des relations d'équivalence⁵. Cypsélos a placé sa réforme sous le sceau d'une promesse à Zeus. Les prélèvements ont été obtenus dans les formes d'un rituel sacrificiel comme parts revenant au dieu. Monnaie, dette et croyance sont alors indissociables : « *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* » (Foucault, 2011 : 131). Le principe d'homogénéisation est la force de revigoration du corps social.

À travers Hésiode et Cypsélos, Foucault expose deux conceptions différentes de la monnaie. Hésiode anticipe sur la définition de la monnaie comme équivalent général et instrument de mesure des échanges. Il cherche un outil au service d'une justice des contrats et des échanges. Cypsélos faisait de la monnaie une institution politique qui ne doit rien au marché ni au travail. Sa monnaie simulacre n'est pas une mesure pour l'échange, mais un outil de correction sociale par redistribution de pouvoir. Elle produit incontestablement un desserrement de la domination en faveur des plus nombreux, mais cependant sa régulation politique est ambivalente dans la mesure où elle autorise des transferts de pouvoir tout en assurant 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*; mais dans le même temps, il intensifie le régime des dettes et ramène ainsi l'argent aux plus riches. C'est dans ce rapport au pouvoir que la dimension du simulacre se précise. La monnaie simulacre une « métathèse du pouvoir » (Foucault, 2011 : 133), dont la sémiologie symbolique renvoie au religieux, mais selon une symbolique spécifiquement politique : à Corinthe le cheval, à Egine la tortue, et bientôt à Athènes la chouette symbolisent le pouvoir en tant qu'il est enjeu d'une lutte politique.

5 Dans l'Anti-Œdipe, Gilles Deleuze et Félix Guattari citent ces cours de Foucault, et reprennent eux aussi les travaux de E. Will pour asseoir leur théorie de la capture d'Etat par l'impôt. « L'argent, la circulation de l'argent, c'est le moyen de rendre la dette infinie. Et voilà ce que cachent les deux actes de l'Etat : la résidence ou territorialité d'Etat inaugure le grand mouvement de déterritorialisation qui subordonne toutes les filiations primitives à la machine despotique (problème agraire) ; l'abolition des dettes ou leur transformation comptable ouvrent la tâche d'un service d'Etat interminable qui se subordonne toutes les alliances primitives (problème de la dette). Le créancier infini, la créance infinie a remplacé les blocs de dette mobiles et finis. Il y a toujours un monothéisme à l'horizon du despotisme : la dette devient dette d'existence, dette de l'existence des sujets eux-mêmes. Vient le temps où le créancier n'a pas encore prêté tandis que le débiteur n'arrête pas de rendre... » (Deleuze et Guattari, 1972 : 233-234).

La monnaie simulacre de Cypsélos présente une forme originale de la souveraineté monétaire. Comme partout ailleurs dans la Grèce archaïque, le pouvoir pacificateur de la monnaie est détenu par le « *métreur de la cité, le mesureur des terres, des choses, des richesses, des droits, des pouvoirs et des hommes* » (Foucault, 2011 : 127). Mais il y a plus dans la monnaie simulacre. Car si la sémiotique religieuse de la régénération explique la fonction pacificatrice de la monnaie ce n'est pas par la redistribution de richesses qu'elle rend possible, mais par un partage du pouvoir opéré au détriment des crédateurs.

FÉTICHISME ET SIMULACRE : MARX ET FOUCAULT

En proposant de considérer qu'un régime de substituabilité a organisé une fonction politique de la monnaie, Foucault approfondit indirectement un dialogue avec la question du fétichisme, et replace la logique fétichiste dans sa perspective centrale du lien savoir-pouvoir. En effet, Foucault déclare que la monnaie simulacre de Cypsélos relève bien de ce que Marx a pensé sous le fétichisme (Foucault, 2011 : 132); mais cette appréciation est ambiguë puisque la sémiotique de la substituabilité opère dans le cadre d'une monnaie sans rapport avec l'échange marchand. 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 : opérations 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 (Foucault, 2011 : 134-135)

Pour comprendre ce texte retors, il faut se souvenir que la monnaie désigne tout un ensemble de pratiques, d'estimations, de quantifications, de proportionnalités dans des transferts où les objets d'échange sont sacrés (Foucault, 2011 : 129). En re-construisant le régime complexe de substitutions, Foucault a fait apparaître une « constellation discursive » (Foucault, 1969 : 92) autour d'une monnaie qui se décline en pratiques différentes. Un peu plus haut, la définition marxienne du fétichisme est définie comme le fait d'une méprise inhérente à la logique du signe « une sorte d'erreur philosophique première et radicale » qui consiste à prendre le signe pour la chose. Or, on voit ici Foucault reprendre *le motif de l'équivalence réelle* du fétichisme de Marx, mais dans un tout autre sens.

Le fétichisme est l'enjeu d'une double appréciation contradictoire, qui fait fond sur la dualité entre deux conceptions différentes du fétichisme, présentes toutes deux chez Marx, sans que Foucault approfondisse la question de leur compatibilité. Il admet que « ce fétichisme qui consiste à prendre le signe pour la chose » peut rendre compte d'usages précoces de la monnaie en Lydie ou Phénicie. Il admet même que sous Cypsélos, la monnaie servît à des échanges de « types marchands ». Il faut alors comprendre que le « mauvais » fétichisme qui est visé ici est celui qui définit la monnaie comme un signe de la valeur, ou encore comme une forme de la valeur, entendu au sens de représentant d'une valeur qui n'est pas en elle (et dont Marx laisse entendre dans le *Capital* qu'elle est dans le travail, par quoi une quantité de marchandises peut s'échanger contre une quantité d'une autre). Foucault s'appuie ainsi sur la pensée marxienne du fétichisme et de la monnaie-signe, pour préciser l'écart qu'introduit la monnaie simulacre⁶. Le fétichisme consistait dans l'illusion que la monnaie est le signe d'une chose absente, et secondairement que cette chose absente est la substance commune, siège de la valeur, alors que la valeur n'est qu'une forme, la relativité des choses, ou l'expression d'une chose en une autre. Le mauvais fétichisme concerne la valeur substance. Or, la monnaie simulacre n'étant pas liée à l'usage marchand des monnaies⁷, il serait illogique de placer sous la responsabilité unique de la monnaie comme signe de la valeur absente, les errements fétichistes des autres usages monétaires.

Pour comprendre Foucault, il faut donc distinguer dans le fétichisme de la monnaie selon Marx, ce qui relève du mauvais fétichisme de la valeur et ce qui relève pour Foucault d'un fétichisme du signe. La notion marxienne de fétichisme est opératoire pour décrire le fonctionnement de la monnaie de Cypsélos car c'est un fétichisme du

6 Voir (Castoriadis, 1978).

7 Et ce d'autant que certaines cités où le commerce n'est pas absent n'adoptent pas la monnaie. Par ailleurs, chez Homère déjà les estimations d'équivalences ne se font pas en termes d'objets d'échanges mais d'objets de sacrifices dont les quantificateurs ont une signification rituelle. Le fétichisme rend compte des situations sociales où la monnaie a cours dans des Cités qui n'en font pas d'usage marchand.

signe non un fétichisme de la valeur. C'est pourquoi il le requalifie en 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 Antoine Artous, que la valeur n'est pas substance des choses mais 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 dans laquelle se donne à voir le travail social.

DES SIGNES SANS REPRÉSENTATION

La logique de la représentation rend glissante la conception du travail social qu'elle tend à substantialiser. La définition de la monnaie comme simulacre contourne ce dérapage possible vers une identification substantielle de la valeur, et autorise à penser une substitution *d'équivalence réelle*, une substitution qui remet en question le rapport entre signe et valeur. Foucault rompt avec la logique de la représentation et déconnecte l'échange monétaire de la sphère de circulation des marchandises pour le maintenir au plan de la circulation du pouvoir dans les rapports sociaux. Le simulacre peut alors se comprendre comme un élément constitué dans l'immanence des rapports de force, performant les transferts de pouvoirs, et étranger à toute notion substantielle de la valeur comme à ce qu'elle peut représenter de commun.

Foucault induit à extrapoler sur ce qui peut être mis en équivalence réelle, dans la mesure où, il ne peut s'agir de la valeur substance des marchandises. Le rapport de force, le pouvoir apparaît alors comme ce qui du réel, se transfère en demeurant équivalent à lui-même.

Pour consolider cette hypothèse fragile, on peut d'abord soutenir que la référence à Marx dans ce texte, n'est pas le marqueur d'une époque, ni une stratégie d'auteur⁸, mais bien la mise en œuvre d'une approche matérialiste des formes du conflit social ; forme opérant comme « moment structurant de l'objectivité du social » (Artous, 2015). Le débat qui a lieu ici concerne la question du signe. 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

8 Contrairement à l'interprétation de (Garo, 2011 : 82). Pour éclairer le rapport de Foucault à Marx et à Althusser, voir (Copin, 2003).

représente, en vertu de sa nature. L'erreur fondamentale dont parle Foucault pour désigner la logique fétichiste - celle qu'il ne cherche pas à rectifier-, se situe pour Marx 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 fausse 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. Chez Marx aussi, le travail rapporté au temps n'est pas qu'une mesure⁹. 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 une condition de manifestation nécessaire du social. Or la substantialisation du social serait encore une ontologie du social, à quoi Foucault préfère une ontologie de l'actuel.

C'est en ce point que se disjoignent l'analyse du fétichisme de Marx et celle du simulacre de Foucault. Comme le terme fétiche, celui de simulacre permet de marquer le régime de l'apparaître où se joue la fonction du signe. Mais avec le simulacre la logique représentative disparaît. À la différence de Marx, la monnaie simulacre de Foucault ne dissimule pas les formes d'une domination qui se jouerait dans les transferts d'endettement ; tout au contraire la monnaie exprime cette domination en la portant au jour, en l'offrant à la résistance, parce qu'elle se fait la règle de son estimation, et en donnant le moyen de s'en défaire. La monnaie simulacre de Cypsélos n'est pas une oppression dissimulée, elle inscrit, simule pragmatiquement sans feindre, les rapports sociaux qui la déterminent. La perspective critique est alors renversée.

LES POUVOIRS DE LA MONNAIE

Foucault reprend au terme simulacre son sens premier d'inscription et non de leurre. Le simulacre en un sens *re-présente* bien, dans le social, les rapports de force dont la monnaie est à la fois une grammaire et une circonstance, mais il ne *re-présente* pas une force absente. Zeus est comme un prête-nom de Cypsélos et inversement. La force qu'il nomme est omniprésente. De sorte que la monnaie de Cypsélos n'occulte pas une division sociale derrière une pseudo objectivité des rapports aux choses, ni derrière des faux concepts comme celui de valeur, ou de forme valeur,

9 Castoriadis (1978 : 255) parle à ce propos de « l'alchimie marxienne » « qui transforme le social-historique en physiologique et réciproquement ».

qui sont sources d'illusions. 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. Nul n'est dupe de la valeur de la relation et de ce que la monnaie détenue ou livrée permet. La monnaie est fraction de pouvoir. 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 qui trouve dans le cadre marxiste ses limites.

C'est pourquoi cette monnaie ne représente pas ou ne signifie pas dans une chose, une unité culturelle, ou un éthos historico-social, à la manière d'un signe monétaire qui symboliserait l'être d'une totalité sociale par ailleurs irréprésentable. La monnaie simulacre révèle bien plutôt que cette unité du social – marque de la disparition des conflits de pouvoir-, ne peut faire l'objet que d'un leurre. Avec le simulacre au contraire, elle apparaît pour ce qu'elle est une forme circonstanciée, ni illusoire ni nécessaire, des relations entre pouvoir et résistance. 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. Une statue, accueillant les dieux dans une empreinte matérielle, un Baphomet. La monnaie simulacre, métathèse du pouvoir, symbolisée par des figures de la lutte, du déplacement, ou de la veille autour du pouvoir (le cheval, la chouette) est l'énonciation d'une conflictualité autour d'un pouvoir qui *maille* le social, énonciation du pouvoir de Zeus qui tantôt unit tantôt divise les hommes. Elle est règle du jeu de transferts de pouvoirs, et non mesure des parts de richesse échangeable. Règle par laquelle des hommes coalisés redéfinissent des rapports sociaux, des places et des fonctions et non représentation d'une valeur commune mais absente, idéelle ou abstraite de l'égalité des hommes, ou de l'équivalence des choses.

Le texte de Foucault situe parfois 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 des cours 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 compare simulacre et symbolique, Foucault désigne des symboles qui comme le

sceptre par exemple, circulait entre les mains de celui qui prenait la parole publiquement et qui manifestait le pouvoir. Le sceptre est un symbole du pouvoir, car, le détenir est bien plus que refermer sa main sur un manche précieux. Mais c'est en tant qu'il est présence de pouvoir réel, équivalent réel de pouvoir que s'en emparer constitue un changement de régime. La force du symbole n'est pas tant de présenter quelque chose d'absent, d'abstrait ou d'immatériel que de permettre le rituel qui réalisera pragmatiquement la structure dynamique des partages entre participants, assujettis aux forces dominantes, mais aussi se subjectivant par leur résistance, dans le renversement de la dissymétrie, dans la prise sur le pouvoir. Foucault n'aura de cesse de rappeler que le pouvoir n'est ni Un, ni substantiel. De même, le double du simulacre, à la fois présence virtuelle et force en acte, est irréductible.

Lorsque Foucault définit l'expérience de Cypsélos dans cet entre deux du signe et du symbole, il atteste d'une insatisfaction conceptuelle. Mais ce faisant, 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. Mais la force de l'exemple corinthien est de doter la monnaie d'un régime de croyance pour affronter la crise du pouvoir, et non la crise de sa représentation. La monnaie-simulacre supporte des pouvoirs différenciés, elle est renégociée et renégociable au gré de ces conflits de pouvoir et se comprend comme le corrélat d'une conception dynamique, protéiforme et instable des pouvoirs dont elle émane¹⁰. Il faut alors se souvenir de la figure du tyran monothète qui instruit la comparaison entre Solon et Cypsélos, tous deux figures d'arbitre législateur convoqués par la crise. À suivre ainsi Foucault, il apparaît que l'institution monétaire problématise le processus de l'institution comme tel¹¹. La force de la monnaie, dérive des décrets de Zeus dont la faveur peut varier du tout au tout. C'est l'ambivalence d'une violen-

10 Cette notion d'émanation associée au simulacre, pour n'être pas reprise dans ces cours renvoie sans doute pour Foucault et en tous cas pour Klossowski à Épicure et à l'atomisme du *De Rerum natura* qui considère les simulacres comme des réalités émanant en permanence des objets et qui frappent nos sens de leur assemblage d'atomes.

11 N'y-a-t-il pas une contradiction principale à vouloir conserver le terme d'institution pour parler de la monnaie avec Klossowski dans le sillage de Foucault ? Foucault met en place son analytique du pouvoir qui va déboucher sur une microphysique, toutes deux fondées sur la volonté de contourner un modèle juridique du pouvoir qui conduit à penser la domination comme une soumission et « l'effet d'une obéissance ». Ce faisant, il n'interdit pas de penser les « effets de distribution » que le terme d'institution emporte comme médiation dans la constitution d'un sujet économique. Voir (Sauvêtre, 2009).

ce de la règle. La monnaie simulacre est instituante¹² plus qu'institution, parce que son instabilité s'inscrit au cœur même du rééquilibrage des forces de la Cité. Elle ne représente pas la machinerie d'un appareil de pouvoir, elle en est la « métathèse » : moins part que partie prenante de ces pouvoirs, prolongement et en même temps la condition de leur déplacement.

LA STRATÉGIE CORINTHIENNE

Là où une des explications du fétichisme ne parvient pas à rompre avec la logique de l'équivalence et donc de la valeur, l'appréciation de mesure que les simulacres supportent n'est pas absente, mais elle 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 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. La monnaie simulacre de Cypsélos concourt 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 connaissance 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 *axiaï* ; 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 repérait la valeur dernière, selon 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.

12 On reprend ici le terme de Castoriadis (1975), dont la première version est écrite entre 1970 et 74. Castoriadis se demande comment l'histoire peut être un domaine de création, « un monde du faire ». L'imaginaire social est pour lui un monde de significations, sur lequel et dans lequel la société s'institue comme totalité singulière définissant les orientations du « faire » social. Cet imaginaire recouvre la création de besoins, de valeurs qui lui permet de dire que toute institution est instituante parce que dotée de la puissance de métamorphose de l'imaginaire, « auto-altération perpétuelle, irréductible à l'aspect structural et fonctionnel du social. Pour la chance d'une rencontre qui n'a pas eu lieu entre les deux penseurs, voir (Potte-Bonneville, 2011).

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, 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 gagent¹³.

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 (Foucault, 2011, 155)

CONCLUSION

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

13 Foucault développe l'articulation entre économie et politique dans la Cité athénienne à partir de l'exemple de Solon. Il remarque tout d'abord que la bonne législation dont se revendique Solon, cette eunomia ne peut pas être comprise comme un dérivé de l'étymologique Nomos, dans la mesure où c'est au contraire eunomia qui est présente dans des textes d'Homère et qu'il faut rattacher à la racine indo-européenne Nem que Dumézil a mis en lumière et qui désigne le partage. L'institution du nomos s'est en fait dégagée de la recherche de la bonne législation, d'abord entendue comme cette juste répartition d'où découle la paix extérieure et la justice intérieure. L'écriture et la lisibilité partagée en sont devenues un moyen. La réforme de Solon joue inversement à celle de Cypsélos. Solon ne redistribue que partiellement la fortune en redistribuant d'abord le pouvoir juridico-politique. Cypsélos à l'inverse redistribue des richesses pour maintenir une classe en son pouvoir. Nomisma, la monnaie et eunomia, la bonne législation de Solon, « sont deux institutions qui se font face ».

structures de leur (prétendue) séparation. Le simulacre est « construit sur une disparité, une différence, il intériorise une dissimilitude », écrivait Gilles Deleuze (1969 : 297). Si la Grèce archaïque le découvre, c'est à partir de cette sémiotique d'une mesure sans quantité, qui peut habiller 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 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 « démocratiquement » constituée par un contrat social. Car dans ces deux cas, la monnaie demeure un représentant. En tant que simulacre, la monnaie du tyran nomothète 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. 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 assumée), le simulacre monétaire permet de jouer de l'arbitraire et donc aussi de la fragilité de 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 et 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 enjeu de relations dissymétriques, mais dont elle exhibe devant tous, un potentiel d'altération. Certes, nous rappelle Foucault la contrainte religieuse interdisait que la règle de distribution monétaire 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 a 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 »¹⁴. Foucault, parle ainsi du pouvoir. À défaut d'une description certaine de la réalité Corinthienne, nous pouvons y voir un paradigme monétaire contemporain. 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 comme une « chaîne de circulations » qui « transite par les individus ». Foucault multipliera les précautions méthodologiques dans les premiers cours de l'année 1976, 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 ». Foucault en 1970 a adopté 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, et ne fasse l'objet d'aucun rappel dans *Naissance de la biopolitique*, au moment où Foucault analyse 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 » loin d'être un sanctuaire, réprimé par les institutions bourgeoises aux fins de la reproduction de son mode capitaliste de production de soi, constitue un dispositif de pouvoir articulés aux processus physiologiques. Un raisonnement similaire contre « l'hypothèse répressive » et sa sanctuarisation du sexe en autre du pouvoir est à l'œuvre dans cette enquête sur la monnaie. Elle met au jour un écart avec ce que l'on pourrait appeler « l'hypothèse aliénante » du fétichisme de l'aliénation marchande. Définir la monnaie comme dispositif de pouvoir conduit Foucault à séparer le signe monétaire de la logique de la représentation de la valeur. Il y a une politique de la monnaie, parce que la monnaie est politique. Elle n'est pas un instrument signifiant une valeur économique. L'enquête détoure la place de la valeur économique au cœur des dispositifs de pouvoir¹⁵ qui soutiendront l'économie classique. Elle indique comment « l'empire de la valeur » (Orléan, 2011)

14 C'est du pouvoir dont parle Foucault en ces termes dans la prodigieuse conclusion des 4 années de recherches où s'inscrivent ces analyses monétaires et qu'il prononce le 7 janvier 1976. Voir (Foucault, 1997 : 15).

15 Certes le terme est anachronique et ne viendra qu'ultérieurement consolider cette approche archéologique, mais l'opération de renversement critique poursuivie dans ces cours est très voisine de celle du livre *La Volonté de savoir*, « le sexe » et « la valeur » apparaissant sous l'effet d'un raisonnement commun comme deux concepts corrélés dans des stratégies discursives historiquement analysées, et surtout comme le lieu d'un combat à front renversé, celui de l'hypothèse répressive qui milite pour un retour au sexe par la libération du désir, qui suppose une sanctuarisation du sexe, et celui d'un retour à la valeur d'usage, par destruction de l'économie de marché, qui suppose une sanctuarisation du travail comme fondement anthropologique du rapport à la Nature.

peut se sanctuariser dans le processus même de la critique du fétichisme aliénant. La notion de simulacre fait entrer en scène une conception du signe particulière. Conformément au refus de la logique représentative, elle prend de Nietzsche l'idée que le signe est expression, et l'expression une réalisation ou actuation. Le signe monétaire n'est pas re-présentant d'un référent absent, mais simulacre d'un rapport de pouvoir en sa dynamique. Or, si conformément au renversement foucauldien de la formule de Clausewitz, la politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens alors la monnaie simulacre est la forme qui peut donner à la conflictualité - contrainte et résistance-, son expression : l'actuation de l'équilibre instable d'un rapport de force.

BIBLIOGRAFÍA

- Artous, A. (2015). Marx et le fétichisme. De la critique de la religion à la critique de l'économie politique. In *Marx au XXI^e siècle*.
- Austin, M. et Vidal-Naquet, P. (1972). *Économie et société en Grèce ancienne*. Armand Colin.
- Baronian, L. et Vercellone C. (2013). *Moneta del comune et reddito sociale garantito*. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00819014>
- Blanc, J. et Fare, M. (2012). Les monnaies sociales en tant que dispositifs innovants : une évaluation. *Innovations : cahiers d'économie de l'innovation*, n° 38, 67-84.
- Blanc, J. et Fare, M. (2013). Understanding the role of governments and administrations in the implementation of community and complementary currencies. *Annals of Public and Cooperative Economics*, vol. 84, n°1, 63-81.
- Castoriadis, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil.
- Castoriadis, C. (1978). Valeur, égalité, justice, politique : de Marx à Aristote et d'Aristote à nous. In *Les Carrefours du labyrinthe*. Paris : Seuil, 249-316.
- Copin, J. (2003). Marx dans *Les Mots et les choses* et *L'Archéologie du savoir*. Un parcours de Michel Foucault. In *Actuel Marx*, n°19.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*, Paris : Éditions de minuit.
- Deleuze, G. et Guattari, F. (1972). *L'Anti-Oedipe, Capitalisme et Schizophrénie*. Paris : Les Éditions de minuit.
- Detienne, M. (1963). *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*. Bruxelles-Berchem.
- Detienne, M. (2006). *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris : Le Livre de Poche.
- Detienne, M. et Vernant, J.-P. (1979). *La cuisine du sacrifice*, Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (1969). *L'Archéologie du savoir*. Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1997). *Il faut défendre la société*. Paris : Seuil.
- Foucault, M. (2011). *Leçons sur la Volonté de savoir, Cours au Collège de France, 1970-71*. Paris : Gallimard / Seuil.
- Frisch, H. (1943). *Might and Right in Antiquity, Dike I, From Homer to the Persian Wars*. Copenhagen : Gyldendal Boghandel.
- Garo, I. (2011). *Foucault, Deleuze, Althusser et Marx*. Paris : Démopolis.
- Gorz, A. (1987). *Misère du présent, richesse du possible*. Paris : Galilée.
- Laacher, S. (2003). *Les Sel une aventure anticapitaliste*. Paris : La Dispute.
- Laville J.-L. et A.D. Catanni A. D. (2006). *Dictionnaire de l'autre économie*. Paris : Gallimard.
- Le Rider, G. (2001). *La Naissance de la monnaie. Pratiques monétaires de l'Orient ancien*. Paris : PUF.
- Mandin, D. (2009). *Les systèmes d'échanges locaux*. Paris : L'Harmattan.
- Orléan, A. (2011). *L'Empire de la valeur*. Paris : Seuil.
- Ould-Ahmed, P. (2010). Les « clubs de troc » argentins : un microcosme monétaire Credito dépendant du macrocosme monétaire Peso. *Revue de la Régulation*, n° 7. <http://journals.openedition.org/regulation/7799>
- Potte-Bonneville, M. (2011). Risked democracy : Foucault, Castoriadis and the Greeks. *Radical philosophy*, 166.
- Sauvêtre, P. (2009). M. Foucault : problématisation et transformation des institutions. *Tracés*, n°17, Lyon, ENS.
- Testart, A. (dir.) (2001). *Aux origines de la monnaie*. Paris : Éditions Errance.
- Vernant, J.-P. (1965). *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*. Paris : Maspéro.

SOBRE EL AUTOR

Marie Cuillerai

Es profesora de filosofía en la UFR de Ciencias Sociales, Universidad Paris Diderot, y es investigadora en el LCSP. Conduce una investigación crítica de las teorías de la economía política, de su historia, y de las prácticas económicas de la emancipación. En el centro de su reflexión se encuentra el intercambio en sus dimensiones filosófica, antropológica y económica, y el rol de las instituciones de regulación en la globalización. Su último libro es *De l'Argent faisons table rase*, Paris, Édition Châtelet Voltaire, 2011.

Artículo

RECIBIDO 08/08/2017

APROBADO 14/09/2017