

Pouvoir et monnaie Du marché à la souveraineté

Pierre CAYE
CNRS

RÉSUMÉ. – Fondation de la RFA, réunification allemande, communauté européenne, la monnaie est à chaque fois au cœur des nouvelles fondations du politique. Étrange symbole du politique pourtant, abstrait, muet, sans projet ni signification qui, à ce titre, semble être cause non seulement d'un véritable déficit démocratique, mais plus encore d'une crise radicale des grandes souverainetés historiques européennes. C'est tout simplement la question du pouvoir qui semble absente des nouvelles entités politiques fédérées autour de la monnaie.

Pourtant, la logique catallactique de l'instrument monétaire implique une conception véritablement métaphysique de l'action de l'homme, fondée sur l'estime de ses propres forces à l'épreuve de son impuissance générique. Expérience au principe de toute civilisation. Cette intuition profonde sur l'agir de l'homme, les idéologies libérales, qui postulent l'auto-organisation du marché sans réussir véritablement à la justifier, ne peuvent la soutenir jusqu'au bout. En réalité, l'expérience de la liberté et de la force propre de l'homme par l'échange exige la constitution non pas d'un pouvoir minimal, mais au contraire hautement sophistiqué : d'un pouvoir capable d'engendrer durée et discipline.

Institutionnalité de la monnaie et crise du politique

La monnaie ne possède pas seulement une fonction économique. Elle joue aussi un rôle institutionnel décisif dans la reconstitution des pouvoirs européens depuis la guerre. L'union monétaire est devenue le pivot des unions politiques. La monnaie et le type d'échange qu'elle favorise entre les hommes – ce qu'on appelle le marché – apparaissent comme les opérateurs fondamentaux de la coopération sociale et des progrès de la civilisation.

La CEE n'est pas pionnière en la matière. Depuis un demi-siècle, la République Fédérale Allemande montre la voie des nouveaux modes d'institutionnalisation des États par la voie monétaire. La première institution de la République Fédérale Allemande fut son institut d'émission monétaire créé en 1947, deux ans avant la promulgation de sa Loi fondamentale. La mise en circulation du nouveau mark dans les trois zones d'occupation occidentale prépara leur fusion qui donna naissance à la nouvelle Allemagne

démocratique. L'institution et l'unification monétaires furent jugées par les Alliés comme la condition nécessaire de l'instauration de la nouvelle république. Le mark est à la RFA ce que la constitution de 1958 ou la force de frappe nucléaire est à la France : le symbole le plus précieux de son pouvoir et de son identité sur la scène du théâtre politique du Monde. Quarante ans plus tard, la réunification des deux Allemagnes se fit aussi au moyen de la monnaie, en particulier par l'échange à parité artificielle d'un mark de l'est pour un mark de l'ouest. Demain, l'unité européenne est censée se réaliser autour d'une nouvelle unité de compte monétaire : l'Euro.

Le mode d'unification du politique par la monnaie n'est pas innocent. Il est en réalité le symptôme d'une crise de la souveraineté. On institue du pouvoir et de la communauté avec de la monnaie lorsque la souveraineté et l'autorité patiemment acquises par les vieilles nations au cours des siècles s'effondrent d'un coup. La monnaie unifie dans le vide du pouvoir. L'unification monétaire allemande s'est ainsi réalisée faute d'institutions, d'instances ou d'hommes d'État légitimes après la catastrophe nazie, c'est-à-dire dans un suspens radical du politique et de sa représentation. L'unification monétaire de l'Europe se fait elle aussi sur les ruines de ses vieilles souverainetés. Pourtant, l'union monétaire peut apparaître comme la solution la moins susceptible de grever la souveraineté des nations, un sacrifice minimal, un juste milieu entre l'Europe des Nations et l'Europe supranationale. Mais cet entre-deux est paradoxalement le lieu de disparition de tout pouvoir, le moment négatif hypostasié et sans relègue dans la transformation historique des formations de souveraineté. L'unification monétaire réclame de chaque nation le sacrifice symbolique de sa souveraineté sans pour autant favoriser l'instauration d'une souveraineté supérieure qui lui restituerait, sous une forme nouvelle, le pouvoir initialement sacrifié.

Au-delà de la crise de souveraineté, c'est l'ensemble des schèmes de la pensée politique qui se trouve remis en cause par le mode monétaire d'institutionnalisation. La cristallisation des pouvoirs, l'acceptation de vivre et d'agir ensemble des peuples ne se déterminent plus à partir de la nation, du territoire, de la langue ou de façon plus décisive encore de la volonté générale des hommes. Ces figures puissantes de l'être et de l'agir ensemble sont aujourd'hui remplacées par la monnaie et par le type d'échange spécifique qu'elle favorise, c'est-à-dire par les figures les plus abstraites, les plus insignifiantes, les plus insaisissables de l'agir. Ces figures qui ne portent aucun principe d'identité, de permanence, de reconnaissance ni de représentation, apparaissent en tant que telles à la limite du politique dont elles déterminent pourtant aujourd'hui le destin. C'est assurément le mystère et la force la plus singulière de la monnaie que de réussir à porter et à construire du pouvoir dans le suspens de toutes les conditions non seulement de la souveraineté, mais de façon plus radicale encore de la politique.

Catallactique et praxéologie

La monnaie ne se contente pas d'organiser nos échanges matériels et de subvenir à notre économie. Son utilisation renvoie à un mode d'action général qui détermine un pli spécifique du geste. La monnaie est une morale, ou mieux une *politeia*, au sens platonien-

rien du terme c'est-à-dire un horizon fondamental de constitution et de signification de l'action : c'est en quoi elle est en mesure d'instituer. Mais la *politeia* monétaire est singulière, puisque sa signification consiste précisément à assumer la perte du sens politique et le désenchantement symbolique du monde. La détermination de la monnaie comme *politeia* a pour nom catallactique. La catallactique définit les théories de l'économie fondées sur l'échange indirect généralisé, sur sa monétarisation générale et sur la mercantilisation de l'ensemble de nos actes ¹.

Le coup de génie de la catallactique, c'est d'avoir renversé, en regard de l'école néo-classique, le rapport de l'action humaine et de l'économie. Pour les néo-classiques, l'économie est un domaine spécifique de l'action humaine, indépendant des autres domaines comme l'éducation, l'art, la morale, la politique ; l'économie ici n'est qu'une science régionale de l'agir qui se limite à un type d'action bien particulier : les actions à visée patrimoniale caractérisées par un mode hautement rationnel et prévisible de leurs processus qui en fait justement toute la scientificité et la valeur

Ainsi définie, l'économie n'existe pas pour la catallactique. Elle n'a pour objet qu'une fiction : l'*homo oeconomicus*. « [Ces doctrines] commettent une erreur fondamentale en interprétant l'économie comme le scénario du comportement d'un type idéal : l'*homo oeconomicus*. Selon cette doctrine, l'économie traditionnelle ou orthodoxe ne traite pas du comportement de l'homme tel qu'il est et agit réellement, mais d'une image factice et hypothétique. Elle décrit un être poussé exclusivement par des mobiles « économiques », c'est-à-dire uniquement par l'intention de réaliser le plus grand profit matériel ou monétaire possible [...] Aucun homme n'est exclusivement mû par le désir de devenir aussi riche que possible ; beaucoup ne sont nullement influencés par cette mesquine ambition. Il est vain de se référer à cet illusoire homuncule pour étudier la vie et l'histoire. » ² En effet, pour la catallactique, l'échange n'est pas le modèle le plus rationnel de l'action humaine, mais la conséquence nécessaire de toute action humaine, quelle qu'en soit la nature ou le domaine, à partir du moment où l'on considère l'action humaine en fonction de sa force propre. La division du travail, l'échange indirect, la mercantilisation générale des biens et l'instauration de l'instrument monétaire sont la conséquence logique non seulement des actions à visée patrimoniale, mais plus généralement de toute action humaine : ils constituent le meilleur moyen d'optimiser nos actions considérées selon la sagesse épicurienne comme « *essai de substituer un état plus satisfaisant des choses à un état qui l'est moins.* » ³ Ils constituent en réalité une véritable méthode qui permet aux hommes « *d'évaluer autant que possible le caractère judicieux de leurs actions et d'écarter les gênes de façon la plus pratique et la moins coûteuse [...]* » ⁴. L'économie devient alors la science générale de l'agir. Cette façon de fonder l'économie à partir de l'essence de l'action humaine considérée *in abstracto*, c'est ce que Mises appelle la praxéologie. Pour la praxéologie, si tout geste n'a pas de finalité économique, néanmoins il a toujours une incidence économique, ce qui

¹ Notre étude de la catallactique se réfère essentiellement à la pensée et aux travaux de Ludwig von Mises et de Friedrich Hayek

² L. von Mises, *L'action humaine*, Paris, 1985, p. 67.

³ *Ibid.*, p. 103.

⁴ *Ibid.*, p. 229.

justifie la mercantilisation générale des rapports sociaux et l'élévation de la monnaie au rang de vecteur universel de l'action.

Abstraction et aliénation de la monnaie.

Cependant, la crise latente du politique que porte en elle la catallactique justifie les nombreuses critiques que la philosophie politique lui oppose. Ces critiques peuvent se ranger en deux catégories. La tradition idéaliste reproche à la monnaie le déficit démocratique qu'entraînent son abstraction et son mutisme. La tradition matérialiste lui fait procès au contraire de ne pas aller jusqu'au bout de son abstraction, puisque, dans le cadre du capitalisme, la monnaie finit toujours par refonder de l'institution. Pour les deux types de critique, la monnaie apparaît d'une façon ou d'une autre comme la cause décisive de l'aliénation dans nos sociétés : aliénation du sens aux yeux de l'idéalisme, aliénation de l'énergie aux yeux du matérialisme. Ni idéaliste, ni matérialiste, la monnaie décidément échappe à la métaphysique et à ce qu'elle entend sous le nom de liberté. Ce qui ne signifie pas pour autant qu'elle reste étrangère à la question de la pensée et de la liberté. Méditer sur le pouvoir de la monnaie et sur sa capacité à instituer nous permet au contraire de nous engager dans cet entre-deux de la métaphysique qui est la voie de notre pensée et de notre liberté les plus propres.

Pour qui la démocratie est un dialogue fait de dissension et de consensus, une prise de conscience problématiques des enjeux du temps, une volonté exprimée de vivre ensemble, un compagnonnage d'esprit et d'intelligence entre les hommes, l'institutionnalisation monétaire apparaît comme une figure vide, abstraite et muette de la coopération sociale, et par là même comme le symptôme d'une crise radicale de la démocratie. En effet, l'échange monétaire ne délivre ni n'exige la moindre parole, ne favorise aucun débat, ne laisse s'exprimer la moindre volonté mais seulement du besoin et du désir. L'emploi de la monnaie semble contrarier l'apparition de toute prise de conscience, de toute subjectivité ou intersubjectivité, et par conséquent de toute citoyenneté. La monnaie se contente ici d'organiser la cohabitation des corps au détriment du dialogue des consciences.

Pis encore, l'emploi de la monnaie n'exige aucune rationalité ni aucun jugement de valeur dans l'ordre des fins mais seulement dans celui des moyens. « *Les fins ultimes sont des données ultimes, elles sont purement subjectives, elles diffèrent selon les gens, et pour les mêmes gens selon les divers moments de leur existence. La praxéologie et l'économie s'occupent seulement des moyens d'atteindre les buts que les individus choisissent de donner à leurs actions [...]* »⁵. En tant que telle, la détermination de la coopération sociale par le seul échange monétaire illustre la crise générale des valeurs dans la démocratie et semble ouvrir la voie au nihilisme. « *Les notions d'anormalité et de perversion n'ont par conséquent aucune place en économie [...] Les notions polaires de normal et de pervers peuvent certes être employées en anthropologie pour distinguer entre ceux qui se comportent comme font la plupart des gens, et les déviants ou les exceptions atypiques ; elles peuvent être utilisées en biologie pour distinguer entre ceux dont le comportement préserve les forces vitales et ceux dont le comportement est auto-*

⁵ L. von Mises, *op. cit.*, p. 101.

destructeur ; elles peuvent être employées dans un sens éthique pour distinguer entre ceux qui se conduisent correctement, et ceux qui agissent autrement qu'ils ne devraient. Néanmoins dans le cadre d'une science théorique de l'agir humain [fondé sur l'échange monétaire] il n'y a pas place pour une telle distinction »⁶.

Ainsi, la monnaie, qui se détermine pourtant comme l'opérateur fondamental de la coopération sociale, semble dépourvue de la moindre capacité instauratrice de loi, d'ordre et de droit. Comment en faire alors le principe de tout pouvoir et de toute communauté ?

L'unification monétaire des hommes et de leur agir apparaît comme la conclusion achevée, le schème parfait, la vérité nue de tous les processus techniques et abstraits de coopération et de communication mis au point par la civilisation moderne, processus accusés d'aliéner l'homme dans ce que Heidegger appellerait de son côté *Gestell*, c'est-à-dire dans des dispositifs artificiels de mobilisation et de provocation de l'agir contraires à la destination essentielle de l'homme. L'absence de frontière normative, la confusion éthique facilitant l'intensification de cette mobilisation.

Les philosophies contemporaines dites de la communication ont pour vocation essentielle de retrouver un sens et une parole authentiques à partir du mutisme qu'impose l'échange monétaire à la coopération sociale, et de surmonter ainsi son nihilisme. C'est en quoi ces philosophies font encore partie de la tradition idéaliste. Mais il n'est pas sûr qu'elles aient saisi la véritable essence du nihilisme que l'institutionnalisation monétaire révèle, ni les enjeux métaphysiques qui en découlent.

La critique matérialiste de l'institutionnalisation monétaire de l'agir prend l'exact contre-pied de la critique précédente. Ce qui est reproché à la monnaie c'est précisément de ne pas aller jusqu'au bout de son abstraction et de son mutisme. L'abstraction de l'échange monétaire, loin d'exprimer une négativité, celle du sens et du destin, libère au contraire le monde de ses formes et de ses institutions coercitives – de ce que Deleuze appelle l'*Urstaadt*, figure fondamentale de la pétrification que l'État originaire impose aux énergies –, pour reconduire l'agir à la positivité pure des forces fondamentales de la nature et du monde. Il faut ici au contraire intensifier le mouvement engagé par l'abstraction monétaire, « *accélérer le procès, [...] aller encore plus loin dans le mouvement du marché, du décodage et de la déterritorialisation* »⁷. Pour Deleuze, l'échange monétaire et le système capitaliste dans son ensemble ne peuvent aller jusqu'au bout de la force « chaotique » de libération des énergies que recèle leur abstraction, précisément parce qu'ils sont hantés par le retour de l'institution qui ne prend pas ici la figure symbolique du sens ou de la parole, mais juridique de la propriété privée et, plus fondamentalement, de notre propre. Institution qui délimite, code et entrave le flux de l'abstraction. C'est ce retour de l'institution qui, selon cette conception, manifeste le nihilisme du capitalisme et sa contradiction par rapport à sa puissance d'abstraction⁸.

Abstraction et appropriation : c'est le nœud de la monnaie. L'analyse deleuzienne de l'échange monétaire montre à ce propos deux choses fondamentales.

⁶ *Ibid.*, p. 102.

⁷ G. Deleuze, *L'anti-Oedipe, Capitalisme et schizophrénie*, Paris, 1973, p. 285.

⁸ Ce que Deleuze appelle dans *l'anti-Oedipe* sa schizophrénie, v. *ibid.* p.164.

1) La monnaie reste historiquement liée à la constitution du propre et de sa force. Ce qui signifie que le nihilisme de l'abstraction monétaire n'est pas seulement passif. Il ne se contente pas de nier toutes les valeurs, comme en juge la critique idéaliste, mais il possède une dimension active, à savoir une capacité à surmonter la crise des fins par une force singulière qui est notre force propre.

2) Mais ce lien ne va pas de soi. Il n'est pas consubstantiel. La monnaie et la force propre ne se co-appartiennent pas de façon essentielle. Leur rencontre constitue au contraire une contradiction. Le projet de Deleuze consiste à lever cette contradiction en supprimant le propre pour aller jusqu'au bout du chaos que libère l'abstraction monétaire. Notre propos est tout autre : il veut affronter la contradiction et réfléchir aux conditions nécessaires pour maintenir, dans le hiatus même de cette contradiction, sans requête de synthèse, la compatibilité de l'échange monétaire et de la force propre. Il s'agit simplement d'éviter le chaos.

Le pouvoir de l'échange : une pensée du propre

L'échange monétaire ouvre sur une expérience unique de la liberté qui ne se réduit pas à cette liberté inférieure et débile qu'est pour le philosophe le libre-arbitre. Elle ne se contente pas d'exprimer la subjectivité empirique et arbitraire de l'homme, mais vise à favoriser sa « subjectivation » au sens foucauldien du terme, c'est-à-dire sa réalisation en tant que force propre. Cette force renvoie à ce qu'il y a en nous de plus singulier et de plus intime ; force incommunicable, indépendante de tout pouvoir générique, qu'il soit physique, social ou métaphysique ; force qui enfin sourd de notre « *terre céramide* » selon l'expression de Rabelais. Cette force propre de l'homme que l'échange monétaire promeut est d'autant plus ardue à obtenir et précieuse à conserver qu'elle se constitue à partir non seulement de la finitude de l'homme et de son impuissance générique, mais aussi du désenchantement d'un monde dépourvu de toute rationalité. Or, cette finitude, cette impuissance et ce désenchantement, la catallactique veut les assumer lucidement, sans prétendre les surpasser par quelque relève ou conversion métaphysique qui ne serait selon le mot de Mises qu'« *expédient sans issue* »⁹.

Mais qu'en est-il de l'essence de l'action humaine ou plus exactement qu'en est-il de sa force propre ? La force propre de l'action humaine, c'est son impuissance. S'il y a de l'échange, du marché, de la monnaie, c'est en raison de l'impuissance métaphysique de l'homme. C'est le paradoxe admirable de cette doctrine : Faire advenir la puissance de l'homme de son impuissance métaphysique. C'est la grandeur de la catallactique que de constituer ce pouvoir propre sans faire appel au moindre pouvoir fondamental de la métaphysique. J'appelle pouvoir fondamental les figures ou instances métaphysiques – Dieu ou la Nature, la Loi ou le Système, l'Esprit ou la Matière, etc. – qui n'ont d'autre finalité en réalité que de postuler l'existence du pouvoir et de maintenir l'homme dans l'illusion qu'au bout du compte ce pouvoir ne lui fera jamais défaut. Suspendre les pouvoirs fondamentaux de la métaphysique pour penser la liberté propre de l'homme dans sa condition finie et mortelle, tel est le sens profond de l'agir humain que propo-

⁹ L. von Mises, *op. cit.*, p. 2.

sent les théories de la catallactique¹⁰. La liberté atteint ici à son comble. C'est par cette expérience radicale de la finitude de l'homme et de sa liberté gagnée sur tout pouvoir fondamental que la catallactique déborde sa critique et s'affranchit de son horizon métaphysique. Ni la communion des saints des philosophies de la communication, ni l'énergie matérialiste ne peuvent assumer un tel saut par rapport à la tradition métaphysique du pouvoir et de ses schèmes téléologiques ou vitalistes. Considérée sous cet angle, la catallactique apparaît plus proche du Nietzsche d'*Aurore*, d'*Humain trop humain* et du *Gai savoir* que de l'utilitarisme.

L'impuissance de l'homme que la catallactique assume est triple :

La Nature limite le pouvoir de l'homme, car elle n'est pas adaptée à ses besoins. Elle distribue parcimonieusement ses biens. L'homme fait l'expérience de sa *raritas*. Son effort est contraint et dirigé par la rareté des facteurs matériels de production. La gestion calculante de cette *raritas* est le principe de toute économie. « *Celui qui conteste l'existence de l'économie nie virtuellement que le bien-être de l'homme soit perturbé par la rareté des facteurs extérieurs.* »¹¹. L'illusion fondamentale des utopies politiques consiste à croire que la nature est prodigue de ses biens et comble sans mesure de ses dons le genre humain tandis que seules les institutions et les superstructures que les hommes imposent à la Nature sont causes de la pénurie. « *La situation pourrait être paradisiaque pour un nombre illimité de gens. La rareté est le résultat artificiel des pratiques établies. L'abolition de ses pratiques aboutirait à l'abondance. Dans la doctrine de Marx et de ses disciples, la rareté est une catégorie historique seulement. Elle est la caractéristique de l'histoire primitive de l'humanité qui sera pour toujours liquidée par l'abolition de la propriété privée. Lorsque l'humanité aura effectué le saut du domaine de la nécessité à celui de la liberté et ainsi atteint « la phase supérieure de la société communiste », il y aura abondance et conséquemment il sera faisable de donner « à chacun selon ses besoins ».* »¹² L'illusion ici est proprement métaphysique en tant qu'elle postule la présence d'un pouvoir positif et fondamental inépuisable. Dans la perspective de cette illusion, le pouvoir ne fait jamais défaut à l'homme ; c'est bien plutôt l'homme qui, par ses institutions et par son mode d'organisation, contraint et étouffe l'abondante générosité de la puissance originaire.

Il n'existe pas de providence divine ni de rationalité transcendante capables de structurer l'ordre du monde et de nous éclairer dans la gestion de la *raritas*. « *Nous n'avons pas d'informations sur les plans du premier Moteur [...] Il n'y pas place dans*

¹⁰ « *Les philosophes ne purent donner de réponses satisfaisantes à la question de savoir quels facteurs contraignaient les divers individus agissants à se comporter de telle sorte que soit atteint le but visé par l'inexorable évolution de l'ensemble. Ils recoururent à des expédients sans issue : intervention miraculeuse de la divinité soit par révélation soit par délégation des prophètes parlant en son nom, ou de chefs consacrés par Dieu ; harmonie préétablie, prédestination ; ou encore opération d'une mystique et fabuleuse âme du monde ou "âme nationale". D'autres parlèrent d'une "ruse de la nature" qui implantait dans l'homme des tendances le poussant à son insu dans la voie précise que la Nature voulait qu'il prit.* » (Von Mises, *op. cit.*, p. 2).

¹¹ *Ibid.* p. 248.

¹² *Ibid.*

un système praxéologique, pour le méliorisme et le fatalisme optimisme »¹³. Nous œuvrons sans plan ni finalité pour nous guider. L'ordre du monde est fragile et susceptible d'être remis en question à tout moment. L'agir n'est pas une transformation démiurgique et téléologique du monde, mais une construction quotidienne des choses qu'il faut maintenir et faire survivre dans le suspens de tout sens et de toute finalité transcendante. Le maintien des choses et la survie de la civilisation dépendent des seuls efforts de notre raison et de ses choix. « *L'homme doit chaque jour choisir entre les politiques qui conduisent au succès et celles qui mènent au désastre, à la désintégration de la société et à la barbarie.* »¹⁴.

Cette raison humaine, proprement humaine, est elle-même une raison faible. Elle est incapable de prévoir et d'organiser l'avenir. Elle ne compense en rien la perte de la providence divine et se trouve incapable d'assurer la maîtrise de l'homme sur son destin¹⁵. Elle se limite à une simple connaissance empirique de soi au nom de laquelle l'homme cherche, sur le modèle épicurien dont Mises se réclame volontiers, à écarter une gêne et à poursuivre un plaisir. Ce jeu de fuite des maux et de quête des biens se fait selon un calcul qui a pour nom métrétique ou mesure des préférables. « *Vivre est résoudre un problème de maximum et de minimum – le maximum de bien, le minimum de mal. La vie est gouvernée par le principe du meilleur, et cela parce que toute vie est vécue sous l'horizon de la limite, de la mort* »¹⁶. La métrétique structure une offre et une demande, et induit ainsi l'échange économique. D'une certaine façon, la raison est si faible que même dans le cadre restreint de cette connaissance de soi, elle éprouve ses limites. Elle ne se connaît pas assez bien pour déterminer ce qu'il en est de son plaisir, et se trouve ainsi condamnée à choisir seulement par voie négative, c'est-à-dire essentiellement en fonction de son sentiment de gêne¹⁷. Il en est ainsi parce qu'elle ne connaît pas *a priori* son propre, connaissance sans laquelle elle ne saurait déterminer ce qu'il en est de son plaisir. La connaissance du propre et la détermination du plaisir qui en découle passent d'abord par l'écartement de toute gêne. Le propre n'est pas donné mais se construit dans l'échange.

Il existe ainsi une différence radicale et révélatrice sur cette question du propre entre Hume et Hayek. Pour Hume, le propre ou la propriété est antérieur au marché. L'échange et le droit commutatif qui le soutient n'ont pour but que d'empêcher les

¹³ *Ibid.* p. 205.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ « *Certains philosophes ont été enclins à surestimer le pouvoir de la raison humaine. Ils croyaient que l'homme peut découvrir par le raisonnement méthodique les causes finales des événements cosmiques, les fins immanentes que vise la cause première en créant l'Univers et en déterminant le cours de son évolution. Ils discouraient hors de leur objet, à propos de l'Absolu comme si c'eût été leur montre de poche. Ils n'hésitaient pas à proclamer des valeurs absolues éternelles et à dresser des codes moraux impératifs pour tous les hommes.*

Ensuite il y eut la longue lignée des écrivains utopistes. Ils dessinèrent les plans d'un paradis terrestre, dans lequel la seule et pure raison régnerait [...] » (*ibid.*, p. 77).

¹⁶ M. Conche, *Temps et destin*, Paris, 1992.

¹⁷ « *Le mobile qui pousse un homme à agir est toujours quelque sensation de gêne [...]. Alors que la praxéologie dit que le but d'une action est d'écarter une certaine gêne, la psychologie des instincts dit que c'est la satisfaction d'une exigence instinctive* » (L. von Mises, *op. cit.*, p. 16-18).

empiétements d'une propriété sur l'autre et finalement de reconduire le pacte de stabilité de possession. Pour Hayek, c'est l'échange lui-même qui dans sa dynamique nous fait découvrir petit à petit ce qui nous est propre, révèle aux jours les potentialités de notre agir, et permet ainsi de nous réaliser par l'intermédiaire de nos propres choix.

L'échange économique ne se contente pas de pourvoir à la *raritas* de la nature et au désordre du monde de façon seulement négative et défensive, comme si l'homme devait consentir à rester enfermé dans ses limites et assiégé par les contraintes. La gestion économique de l'impuissance de l'homme lui fournit aussi l'occasion d'éprouver sa puissance la plus propre. La praxéologie conduit au bout du compte à une pensée de la *self-realization* de l'homme qui illustre la dimension positive de son impuissance.

Il n'est pas indifférent que Mises avant même d'évoquer la tradition utilitariste se réclame expressément d'Épicure et se réfère ainsi aux vieilles sagesses antiques. Le calcul des préférables implique une culture de soi, une *cura sui* selon l'expression que reprend aux Anciens Michel Foucault. Il s'agit de bien se connaître ou plus exactement selon la formule même de Nietzsche de « *Connaître ses propres forces* ». Connaître ses propres forces signifie deux choses :

Il s'agit d'abord de connaître ce qui nous appartient en propre. Par nos choix et nos échanges, il nous appartient de découvrir ce qui nous est le plus propre, de l'actualiser et de le renforcer : propriété que le sentiment de gêne et de plaisir est censé nous indiquer. « *Il s'agit pour moi de choisir la vie la meilleure, non pas la meilleure absolument, sous quelque surdétermination métaphysique du Bien, mais relativement à ce que je peux, à ma puissance propre.* »¹⁸ Tandis que les morales métaphysiques ont tendance au contraire à considérer le type de vie bonne qu'elles préconisent comme universelle et valable indistinctement pour tous.

Il s'agit aussi de connaître les limites de nos forces. Si nous pouvions tout faire et si tout était gratuitement à notre disposition, la frontière entre le propre et l'impropre serait imperceptible. Les stoïciens avaient l'habitude de dire que la vertu du sage était supérieure à celle des dieux, précisément parce qu'elle était conquise en un temps et avec des moyens limités, de même que, pour le maniérisme la perfection de l'œuvre d'art est plus grande encore lorsqu'elle s'obtient rapidement à partir de matériaux comptés. C'est la *raritas* même des choses qui nous oblige à décider pour notre propre et ainsi à actualiser nos potentialités : *ad astra per angusta*.

La fragilité du marché

Cependant, la conception catallactique du marché fondé sur l'échange monétaire généralisé révèle une fragilité essentielle qui l'expose de nouveau aux instances métaphysiques du pouvoir fondamental et par conséquent remet en cause la constitution du propre qu'elle promet.

¹⁸ M. Conche, *ibid.*

La délimitation stricte de la sphère économique à des fins et à des processus hautement rationnels permettait évidemment à l'école néo-classique de rendre raison du fonctionnement du marché en le fondant sur un auto-équilibre assuré par la main invisible et providentielle qui règle l'allocation optimale des ressources. Mais à partir du moment où la catallactique englobe l'ensemble de nos actes dans la sphère économique, il en va tout autrement. Cette généralisation se paie en effet par un affaiblissement de la rationalité. En raison de la multiplication et de la dissémination des finalités de l'action humaine qu'implique la conception praxéologique de l'agir par rapport à l'unique fin d'enrichissement de la doctrine néo-classique, l'harmonie des intérêts, qui constitue le principe fondamental de la rationalité mercantile, apparaît bien plus fragile. Dans ce cadre, comme le note Pierre Demeulenaere, « *il n'y a pas tant harmonie que segmentation des intérêts, ce qui n'exclut pas la complémentarité, mais de façon très indirecte. Le satisfaisant se substitue à l'optimum, le principe d'incertitude à celui de la probabilité. Mais on ne peut plus alors rendre compte de l'équilibre du marché de façon rationnelle comme le fait le principe d'optimum.* »¹⁹

Mises et Hayek sont tout à fait conscients du problème. Ils savent pertinemment que le marché ne peut puiser sa force et se maintenir par lui-même. Mises est alors contraint de postuler l'existence d'une instance plus fondamentale que le marché pour rendre compte de sa puissance de fonctionnement. Il s'agit de l'énergie vitale qui transite l'homme pour innover le marché et le rendre possible. Mises utilise l'expression bergsonienne d'élan vital²⁰ pour caractériser cette énergie. La vie selon Bergson est un mouvement continu et totalement positif, une source inépuisable d'énergie que la raison peut bien schématiser mais dont elle ne peut comprendre les métamorphoses. Hayek de son côté parlera des « *forces supra-personnelles et auto-organisatrices* »²¹ nécessaires à l'existence du marché. Assurément de telles références rendent pensable le fonctionnement du chaos tout en déniaient le caractère nihiliste qu'il implique nécessairement. Sous le couvert d'élan vital ou de « *forces supra-personnelles et auto-organisatrices* », par définition incontrôlables, la catallactique réintroduit les figures les plus violentes et les plus obscures du pouvoir fondamental de la métaphysique. La magnifique intuition de Mises, à savoir l'échange monétaire comme pensée de la finitude humaine et comme passage de l'impuissance générique de l'homme à sa force propre, est définitivement perdue.

Ainsi la catallactique ne peut aller jusqu'au bout de la constitution de la force propre. Le marché et l'échange monétaire se trouvent, à un moment ou à un autre, nécessairement contraints, pour justifier leur fonctionnement et leur maintien dans le temps, de nier cette force propre et d'oublier l'expérience de la finitude de l'homme et du désenchantement du monde au risque de transformer l'homme en marionnette de l'échange et en tournebroche du marché. Aujourd'hui, la croissance du marché et les logiques de l'échange correspondent à l'affaiblissement aussi bien des principes juridiques de la propriété que des philosophies du propre et de la subjectivation. La propre et la propriété qui pendant longtemps ont servi de base au développement du marché entravent le mou-

¹⁹ P. Demeulenaere, *Homo oeconomicus*, Paris, 1996, p. 218.

²⁰ L. von Mises, *op. cit.*, p. 929.

²¹ F. Hayek, *Droit, Législation et Liberté*, I, Paris, 1980, p. 64.

vement de ses flux. La perte du propre apparaît même comme la condition de leur intensification. Il revient aux pensées actuelles du chaos d'opérer la synthèse du libéralisme mercantile et de la dépropriation sociale.

Face à la crise de rationalité du marché, il existe deux possibilités :

1) Soit on postule que le marché reste malgré tout rationnel, mais que cette rationalité est incompréhensible pour l'homme, telle une boîte noire de flux et de pulsions justifiés par les notions romantiques d'élan vital ou de forces incontrôlables. Ce qui conduit à une conception mystique de l'économie et de son équilibre.

2) Soit on reconnaît que le marché en tant que tel est complètement dépourvu de rationalité et d'équilibre. Il faut donc penser alors ce qui dans le marché, sans pourtant être du marché, le préserve du chaos. Ce niveau de rationalité qui assure au marché sa cohérence et son maintien, c'est ce qu'on appelle précisément politique et souveraineté, qui ont pour tâche de surmonter l'incontrôlable et d'empêcher le retour romantique des pouvoirs vitalistes et mystiques.

D'une certaine façon, le lien entre le marché, la monnaie et le propre est un lien historique plus que substantiel. Il définit le capitalisme du siècle précédent. C'est à ce monde-là que Mises et Hayek appartenaient encore. Le caractère non consubstantiel du lien entre capitalisme et appropriation de soi implique qu'une tierce instance d'une tout autre nature en assure extérieurement la synthèse. Cette tierce instance est un pouvoir capable de faire tenir le marché en sauvegardant à la fois l'intelligence de son fonctionnement et la propriété de notre force. C'est la question même de la souveraineté non seulement de l'État, mais surtout de l'homme qui est ici en jeu.

Durée et discipline

Deux conditions suffisent pour assurer le maintien du marché : durée et discipline. Ces deux conditions, la monnaie et le marché en général sont incapables de les remplir par eux-mêmes. L'échange monétaire ne porte aucun ordre ni aucune durée en lui. Ce qui assure la durée et la discipline du marché est, en tant que tel, ce qu'il faut appeler politique. On reconnaît qu'il y a de la politique dans une société à la seule existence de ces deux conditions. Il n'est pas d'autre mission à l'État aujourd'hui que de les accomplir. Mais en contrepartie il n'est nullement nécessaire à l'État de s'attribuer d'autres finalités pour manifester la pleine souveraineté de son pouvoir, ni d'instituer des codes symboliques et idéologiques spécifiques pour imposer son ordre. Il lui importe avant tout de préserver dans le marché l'expérience de la Liberté, et plus encore la dialectique de la civilisation entre l'impuissance générique de l'homme et sa force propre. La tâche essentielle du politique consiste à sauver, contre le marché lui-même, l'expérience du Propre et la dialectique de la civilisation que le marché promet mais qu'il ne peut tenir.

En limitant la mission du politique à ces deux tâches, nous ne sacrifions pas aux doctrines libérales ni ne nous soumettons au fatalisme du marché triomphant. Les théoriciens libéraux s'illusionnent lorsqu'ils croient que cette tâche restreinte du pouvoir, dont ils reconnaissent volontiers la légitimité, exige un pouvoir minimal. Discipliner un marché et par cette discipline le maintenir dans le temps requiert au contraire la plus haute, la plus difficile et la plus sophistiquée des souverainetés que notre histoire ait connues. La simple police n'y suffit pas, toute l'œuvre de la civilisation y est appelée.

De ces deux conditions, la plus fondamentale assurément est la durée. La discipline n'est que le moyen de la durée. S'il y a aujourd'hui de la richesse, ce n'est pas tant, de l'aveu même de Mises, en raison des logiques du marché et de l'échange monétaire que de la continuité de la civilisation, de sa capacité à nous transmettre et à nous remettre tout ce que les efforts de nos prédécesseurs nous ont laissé à fructifier. « *Chacune de ces opérations dans l'incessante course à la production de richesse a pour fondement l'épargne et le travail préparatoire des générations antérieures. Nous sommes les heureux héritiers de nos pères et de nos ancêtres dont l'épargne a accumulé les capitaux matériels à l'aide desquels nous travaillons aujourd'hui. Enfant choyé de l'électricité, nous profitons encore de l'épargne primitive des pêcheurs des premiers temps, qui en fabriquant les premiers des filets et des barques consacraient une partie de leur temps de travail à faire des provisions pour plus tard [...] Nous sommes en meilleure situation que les générations précédentes parce que nous sommes équipés de biens de production qu'elles ont accumulés pour nous.* »²² Le sens de la transmission, du legs et de l'héritage, ainsi que l'épreuve du temps qui en découle conditionnent la possibilité du marché. Mais le marché rentre en contradiction radicale avec sa condition puisque de son côté il prétend se régénérer constamment dans un incessant mouvement de métamorphose et d'oubli.

Pour transmettre, il ne suffit pas d'épargner et de laisser sur place : il y a risque de déshérence. Ce mode simple de transfert convient assurément aux biens matériels, mais pour transmettre à travers le temps ce qu'il y a de plus précieux et de plus subtil, c'est-à-dire les savoir-faire et les cultures de l'agir sur lesquelles repose en définitive la permanence de la civilisation, il faut du savoir-léguer et du savoir-hériter.

Temperantia

Passer le mur du temps est affaire de discipline. Cependant, cette discipline n'a rien à voir avec ce que nous entendons habituellement par cette notion. Elle ne cherche ni à programmer les esprits ni à contraindre les corps : elle n'est ni un encodage ni une police. Elle vise à régler l'action de l'homme non pas en dominant son esprit ou son corps, mais en lui apprenant la maîtrise du temps. Cette discipline du temps a pour nom, dans la tradition morale, *temperantia*.

Comparée à la prudence, à la force ou à la justice, la *temperantia* apparaît comme la plus modeste et la moins héroïque des quatre vertus cardinales. Pourtant, d'une certaine façon, elle les conditionne toutes. En effet, la *temperantia* ne se limite pas à faire preuve de mesure dans l'usage de nos facultés concupiscibles : ce qu'habituellement nous appelons « tempérance ». S'il en était ainsi, elle ne serait qu'une vertu auxiliaire de la police des corps, sans véritable rapport avec la question du temps et de la transmission. De fait, on ne saurait réduire la *temperantia* à la conception puritaine et restrictive des « sociétés de tempérance » qui est la sienne aujourd'hui. Elle revêt en réalité dans la tradition de la philosophie morale une signification plus originale et plus profonde. La *temperantia* donne à chacun de nos gestes, en toutes circonstances, sa beauté (*formositas*), son ordre (*ordo*) et l'ornement convenable à son action (*ornatus aptus ad actionem*)²³. La *temperantia* règle ainsi la contenance de nos paroles, de nos actes et de

²² L. von Mises, *op. cit.*, p. 517.

²³ Cicéron, *De Officiis*, XXXV, 126.

tous les mouvements et attitudes de notre corps (*motus et status corporis*) dont dépend au bout du compte le bon exercice de l'agir humain.²⁴ Bref, elle nous donne de la tenue. Ce que Cicéron appelle le *decorum*. Notre attitude, notre démarche, la façon de nous asseoir, de nous tenir à table, de composer notre visage, de bouger nos mains, de mouvoir nos yeux, écrit Cicéron, *tenet illud decorum*²⁵, observe cette tenue.

La *temperantia est modestia*, elle détermine le *modus* de l'acte, c'est-à-dire sa juste-mesure. C'est ce *modus* qui conditionne la *formositas*, l'*ordo* et l'*ornatus* du geste. Cette mesure, il faut l'entendre comme le musicien. Je traduirai *temperantia* par « tempérament » plutôt que par « tempérance ». En effet, la tenue de l'homme et l'élégance de son agir dépendent de la tension de son *tonos*, comme si l'homme était tendu par une corde qui le traverserait de la tête aux pieds. La *temperantia* a pour office de donner à cette corde, telle un accordeur de piano, sa juste intonation et son bon tempérament. À cette tâche, elle commet toute la culture de l'homme que Platon qualifie de « *mousiké* », c'est-à-dire « qui dépend des muses ». Chez les Anciens, relèvent de la « musique » toutes les activités qui impliquent nombres et mesures sérieux et mis en relation avec ordre et harmonie de sorte qu'elles fassent preuve d'eurythmie. L'agir se tempère en s'exerçant à la « musique ». Telle est la nature de sa discipline. Par cette discipline l'homme acquiert l'empire de soi. En tant que culture élégante de l'agir, la *temperantia* est assurément la vertu civilisatrice par excellence.

Norbert Elias a montré dans *La civilisation des mœurs* et dans *La dynamique de l'Occident*, que le raffinement et la politesse des cultures de l'agir avaient été en Occident la condition essentielle de la coopération sociale et la cause fondamentale du développement du capitalisme. De notre côté, nous nous contenterons ici d'indiquer en quoi la *temperantia* conditionne, plus en amont encore du marché, la longévité et la transmission des actes et des savoir-faire qui constituent les praxis fondamentales dont dépendent production, reproduction et coopération sociales.

Mais comment la vertu d'élégance et de raffinement de notre agir est-elle garante de durée ? Comment la bonne tenue de nos gestes conditionne notre capacité non seulement à tenir dans le temps, mais plus encore à passer le mur du temps pour transmettre et léguer ? Cicéron, le penseur décisif de la *virtus*, définit la *temperantia* comme une *aequabilitas universae vitae, tum singularum actionum*²⁶. La tempérance est l'art de régler chacune de nos actions en sorte d'atteindre à l'égalité de notre vie tout entière. La *modestia* du geste est la condition de sa constance à travers le temps. La *temperantia* est une discipline du geste qui ne poursuit la beauté, l'ordre et l'élégance que pour en économiser la force comptée et mesurée et pour la dispenser petit à petit, de façon constante et régulière, sans gaspillage. L'intonation et la mise en rythme de chacun de nos actes nous apprennent à maîtriser le temps et à nous y maintenir. L'élégance et le décor de l'action sont la garantie de sa durée. Avoir de la tenue et tenir dans le temps sont identiques. Tel est le sens de la définition cicéronienne.

La *temperantia* temporalise. Elle assure le passage de la discontinuité de chacun de nos instants présents à la continuité de la durée. De la sorte, elle construit la ligne droite

²⁴ *Ibid.*, XXVII, 93.

²⁵ *Ibid.*, XXXV, 129.

²⁶ *Ibid.*, XXXI, 111.

du temps. La linéarité conditionne la vitesse de notre chute dans le temps. Or, plus nous allons vite, plus notre agir au moment d'atteindre le seuil de notre mort, est capable de le passer et de faire trace au-delà. C'est de cette façon que nous transmettons.

Généalogie de la civilisation

La *temperantia* est la vertu du temps. Elle est la disposition par laquelle nous sommes en mesure d'endurer le temps, et par cette endurance d'en passer les seuils. Telles sont, de façon plus nécessaire encore que les polices coercitives de la souveraineté inspirée de Hobbes ou que les encodages sociaux de l'évolutionnisme culturel de Burke, de Spengler ou d'Hayek, la culture et la discipline de l'agir que réclame le marché pour se maintenir dans le temps. Ce ne sont ni la coopération sociale ni l'échange monétaire qui sont causes des progrès de la civilisation et de son enrichissement, mais au contraire l'élégance de nos gestes, le décor de notre art de vivre, le raffinement des cultures de l'agir qui ont favorisé la croissance du capitalisme et fait de l'échange monétaire un exercice privilégié pour le développement de nos savoir-faire et pour la constitution de notre propre. Tant que le capitalisme est resté attaché à l'antique triade vitruvienne qui surédifiait sur la nécessité des besoins la commodité des usages, et sur la commodité des usages le raffinement des gestes et des ouvrages, il a contribué au perfectionnement et à l'enrichissement des cultures de l'agir. Mais aujourd'hui, il apparaît bien plutôt, sous sa forme « chaotique » et virtuelle, comme un facteur d'ensauvagement et d'exténuation aorgique de la vie. Le capitalisme ne montre aujourd'hui, dans son oubli des forces propres de l'homme, qu'un don quichottisme du sentiment de puissance, un dionysisme d'épuisé. Il est cause, pour reprendre l'avertissement prophétique de Nietzsche sur le destin du pouvoir occidental, « *du plus dangereux malentendu* » : le malentendu qui confond puissance et richesse authentiques avec leurs illusoire figures histrioniques que le capitalisme contemporain met en scène. [...] *L'histoire atteste*, écrit Nietzsche, *le fait horrifiant que les épuisés furent toujours confondus avec les êtres comblés, et les natures surabondantes avec les plus nuisibles. L'être pauvre de vie, le faible, appauvrit encore la vie ; l'être riche de vie, le fort, l'enrichit... Le premier en est le parasite ; le second y ajoute de ses propres dons... Comment une confusion est-elle possible ?... Lorsque l'épuisé entrait en scène avec tous les gestes de la suprême activité et de la suprême énergie, lorsque la dégénérescence déterminait un excès de la décharge nerveuse ou intellectuelle, c'est alors qu'on le confondait avec le riche... il inspirait de la crainte... Cette sorte de force qui suscite de la crainte passait avant tout pour divine ; c'est ici que l'autorité prenait son point de départ, c'est ici que l'on interprétait, que l'on percevait, que l'on cherchait la sagesse [...] Se rendre malade, insensé : provoquer les symptômes de la ruine – voilà qui signifiait devenir plus fort, surhumain, terrible et plus sage – l'on croyait de la sorte devenir si riche en puissance que l'on pût la dispenser. Partout où l'on a adoré, on cherchait semblable dispensateur. Ce qui en cela égarait de la sorte était l'expérience de l'ivresse. Celle-ci accroît au suprême degré le sentiment de puissance, par conséquent, naïvement jugée, la puissance même. Il fallait qu'au suprême degré de puissance se tint le plus enivré, l'extatique.*²⁷

²⁷ Nietzsche, *Fragments posthumes*, printemps 1888, in *O. C.*, XIV, Paris, 1977, p. 52.

Souveraineté et regalia

Au moment où, en Europe, déclinent les souverainetés nationales fondées sur la loi et sur la volonté générale et où s'efface le modèle hobbesien de l'État coercitif, il nous reste du moins à maintenir l'empire de nos gestes et la musique de notre agir pour préserver, face à la mobilisation totale du marché et à sa sauvagerie, ce qui nous est le plus propre.

La véritable souveraineté, c'est la maîtrise du temps, ou plus exactement, puisque le temps ne peut se maîtriser, la tenue dans le temps. De la maîtrise à la tenue, la constitution métaphysique du pouvoir s'en trouve radicalement changée.

Ce qui détermine la puissance du politique doit être jugée à cette aune. Les véritables *regalia* du pouvoir politique, que le marché ne saurait en aucune façon assumer, se déterminent en fonction de leur capacité à maintenir l'agir dans sa durée et à en assurer sa transmission par-delà les seuils du temps.

Cette nouvelle souveraineté que nous impose notre fin de siècle fait en réalité retour à l'essence du pouvoir occidental. En effet, il est dans notre histoire un pouvoir qui a porté au plus haut le sens de la *temperantia* et de la durée au service de l'enrichissement et de l'embellissement du monde, du luxe et du décor de l'art de vivre, du développement de la civilisation. Ce pouvoir est l'empire romain. Rome donne l'exemple d'une souveraineté fondée non sur la loi et sur la volonté, mais sur la durée et sur la *virtus* ainsi que sur un certain nombre de techniques de l'agir que les Anciens ont élaborées et qu'ils nous ont léguées pour assurer justement le passage du temps et perpétuer l'art de la transmission : le droit en tout premier, mais aussi l'urbanisme et l'architecture, les arts du décor et d'une façon générale ce que Cicéron appelle l'art de vivre. Ces arts sont les véritables *regalia* de la souveraineté. Assurément, le vieil empire et sa culture de l'agir nous offrent aujourd'hui l'occasion de méditer les principes d'une nouvelle souveraineté, capable de succéder à l'État régalien des Classiques et d'en surmonter la crise d'autorité.

6 place Saint-Germain des Prés 75006 Paris