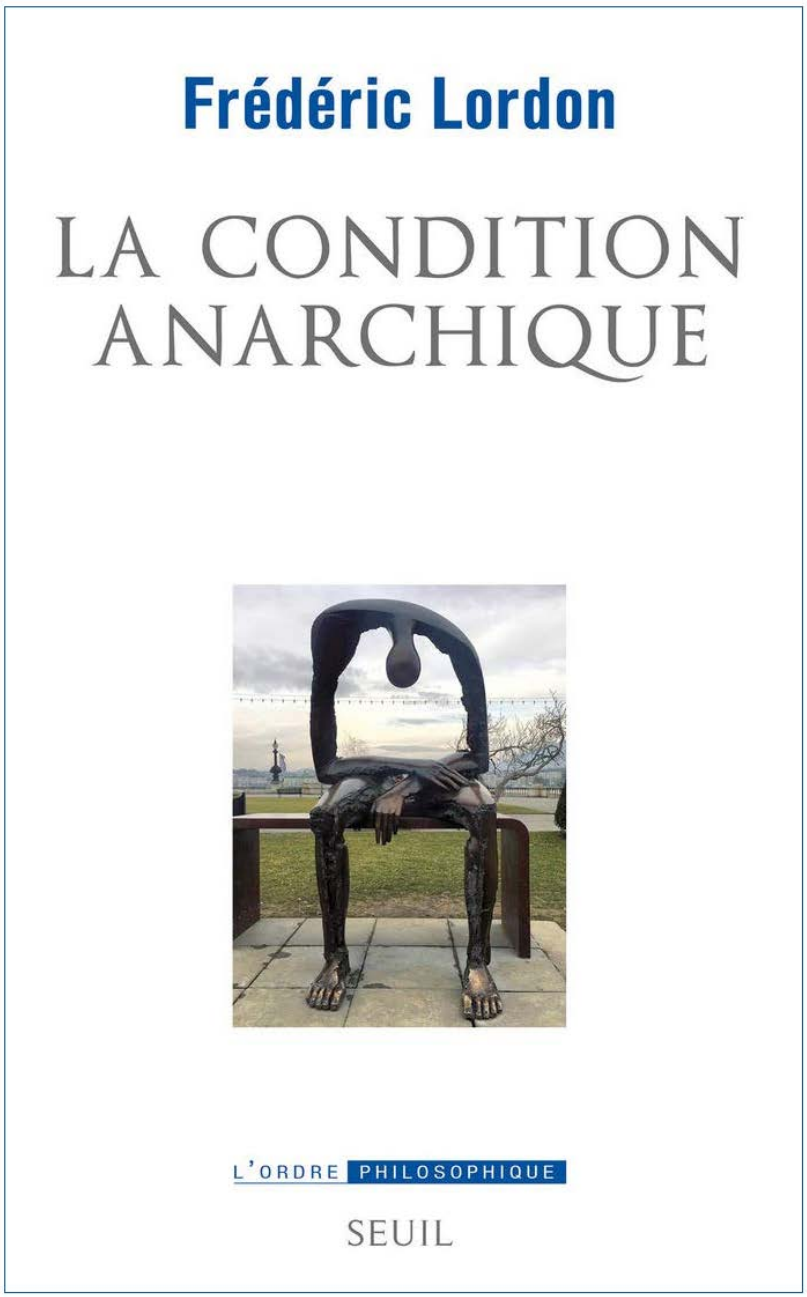
Chapitre 3

Pas moins creuse que les autres

(La valeur économique)



La Condition anarchique
Frédéric Lordon
2018

(La valeur économique)

Jusqu'ici la Société d'économie politique, où Durkheim intervient, veut bien suivre[1]. Mais pas plus loin. Elle a consenti à entendre un sociologue, c'est déjà un très beau geste de sa part. À plus forte raison quand le thème du jour est « la valeur » – sa chose à elle tout de même. Durkheim explique : il y a l'économie politique, il y a les autres sciences sociales – c'est malin de sa part : toujours commencer par brosser les économistes dans le sens du poil, en leur accordant le sentiment de leur exceptionnalité. Donc il y a les « autres » sciences sociales. L'idée de valeur y a un sens également. Pas celui des économistes sans doute. Mais quand même on en parle. La sociologie en dit ceci : dans le domaine de ce qu'on appelait les « sciences morales et politiques », la valeur est essentiellement affaire d'opinion. Le droit, la morale, par exemple, comme les croyances religieuses ou les pratiques esthétiques. Jusqu'ici donc, « ça suit » – la Société d'économie politique suit. L'imagination, l'opinion, la puissance de la multitude même si l'on voulait, tout ça très bien, mais pour les valeurs des autres – entendre les autres valeurs sociales dont ne s'occupent pas les économistes. Car les leurs ! Les autres sont peut-être creuses (ils n'avaient pas trop réfléchi à la question mais l'idée ne leur déplaît pas du tout), mais les leurs sont pleines, cela est hors de doute. La valeur économique ne s'exprime-t-elle pas comme nombres ? Et y a-t-il plus objectif qu'un nombre ? Avec le nombre, n'est-on pas dans la mesure substantielle et vraie des choses ? Or voilà que Durkheim abandonne d'un coup le sens du poil : « opinion » partout. Même chez vous. « Il y a l'économie politique et il y a les autres sciences sociales », avait-il commencé, mais en fait non ! Il n'y a que « les sciences sociales ». Outré (c'est ainsi qu'on l'imagine), le secrétaire de la Société d'économie politique est bien obligé de restituer : « L'économie politique perd ainsi la prépondérance qu'elle s'attribuait pour devenir une science sociale à côté des autres[2] » – au fou !

La valeur chez Marx : substantielle quoi qu'elle en ait

On ne mesurera pas mieux la résistance intellectuelle des économistes sur ce sujet qu'à ce paradoxe de l'union sacrée qui rassemble jusqu'aux marxistes. Entre économistes, on s'étripera donc sur tout, mais pas sur le sérieux de la valeur économique – et ceci quoiqu'on en donne des versions très différentes. Mais au moins communes en un point, la prémisse fondamentale : il y a une objectivité substantielle de la valeur économique. Il aura fallu attendre longtemps pour que la critique radicale d'André Orléan[3] vienne explicitement fracasser le consensus. On comprend qu'il consacre beaucoup d'attention à la théorie marxiste de la valeur, d'abord parce qu'il revendique lui-même l'inspiration générale du marxisme[4], mais aussi parce que c'est bien là le lieu de l'étonnement : que se joue-t-il donc autour de la valeur pour que la critique marxiste elle-même ne puisse pas lâcher la position substantialiste ?

Le premier mouvement de l'exégèse marxiste est de nier qu'il en soit ainsi. Marx renouvelle l'approche de la valeur par la thèse du fétichisme. Or le fétichisme désigne précisément le processus de transfiguration des rapports des hommes entre eux en rapports des hommes aux choses. Pourrait-on mieux dire la nature relationnelle de la valeur chez Marx ? Cependant, comme le reconnaissent avec honnêteté bon nombre de lecteurs, et comme Orléan en fait lui-même l'analyse serrée, la position de Marx sur la valeur n'est rien moins qu'univoque. Au point de laisser la possibilité d'en dégager deux interprétations diamétralement opposées. C'est que la théorie relationnelle du fétichisme est précédée de longs développements qui en prennent l'exact contre-pied. Ici, on ne compte plus les occurrences du mot « substance », et la substance est nommée : c'est le travail. Du moins le travail *abstrait*. Et plus exactement encore : le temps de travail abstrait. La lecture d'André Orléan est terriblement convaincante, d'autant plus qu'elle nous livre le principe du choix : car s'il y a finalement non pas une, mais deux théories de la valeur chez Marx, alors laquelle retenir comme « la bonne » ? Il n'y a pas à hésiter, nous dit-il : la bonne, c'est celle qui se trouve effectivement employée dans la suite. Or, c'est bien de la théorie substantialiste de la valeur-temps de travail (abstrait) que se déduit la théorie de la plus-value, puis de l'exploitation. Dans un dernier mouvement de récupération, on tente alors de rendre compatibles les deux théories antinomiques – en quelque sorte de « relationnaliser » le substantiel. On

accorde que le temps de travail abstrait chez Marx est bien une substance (difficile de faire autrement sans malmener le texte), mais on ajoute aussitôt qu'il s'agit d'une substance *historique*, partant sociale. Cette solution proposée par Postone[5] est reprise à son compte par Harribey, qui veut la prémunir de l'objection d'être purement verbale et de procéder par simple oxymore : si la substance du travail est sociale, il s'ensuit que celle de la valeur n'a rien ni de naturel ni d'intrinsèque aux objets-marchandises[6]. Quand Postone parle de « substance historique », c'est bien pour indiquer que le concept de travail (*a fortiori* de travail abstrait) ne fait sens que sous l'espèce de l'activité humaine ressaisie dans les rapports sociaux du capitalisme – c'est-à-dire de rapports sociaux historiquement situés. Si le temps de travail abstrait est de la substance, la substance ne se trouve-t-elle pas par là dûment « relationnalisée » ? Dès lors que nous sommes entrés dans le capitalisme, il est acquis que l'activité est située sous le règne du travail comme rapport social caractéristique. Voilà l'arrière-plan « relationnel », constitué une bonne fois.

Cependant, si c'est une substance « sociale », elle n'en fonctionne pas moins concrètement comme une substance *tout court* : *en situation*, on procédera par mesure directe de la substance (le temps de travail abstrait), désormais dédouanée de faire autrement ses preuves « relationnelles » – au demeurant, on « procédera » comme on peut car, paradoxe que ne manque pas de relever André Orléan, la chose décisive pour la mesure de la valeur, le temps de travail abstrait, s'avère d'un maniement pratique des plus malcommodes, s'il est seulement possible[7]. Cette légère difficulté opérationnelle mise à part, il reste que ce n'est pas un *effet relationnel* qui se mesure dans la valeur économique, mais un contenu substantiel. La relationnalisation de la substance n'empêche pas qu'*en pratique* elle fonctionne bien comme substance. Il y a dans la marchandise une certaine quantité de travail abstrait, et c'est cela qui fait sa valeur. Comme l'écrit Marx lui-même : « Nous connaissons maintenant la substance de la valeur : c'est le travail. Nous connaissons la mesure de sa quantité : c'est la durée du travail[8]. » Il y avait bien une autre possibilité pour relationnaliser la valeur : c'était de la saisir dans les interactions concrètes de la circulation : les rapports marchands. Mais cela, la théorie marxiste n'en veut pas. Dès Marx lui-même d'ailleurs : « Il devient évident que ce n'est pas l'échange qui règle la quantité de valeur d'une marchandise mais, au contraire, la quantité de valeur de la marchandise qui règle ses rapports d'échange[9]. » Message reçu : la circulation se chargera d'exprimer la valeur telle qu'elle a été antérieurement – et substantiellement – déterminée par le temps de travail abstrait incorporé, c'est-à-

dire dans les conditions de la production (avec toutefois une exception étrange pour l'invendu, la marchandise non réalisée, la seule à voir sa valeur établie dans l'épreuve de la circulation : nulle).

Il faut revenir à son problème de départ pour mieux comprendre l'énormité du détour de la théorie marxiste de la valeur (dont on aura donné ici à peine un aperçu), et surtout ce passage malcommode par le travail abstrait. Le problème de départ, c'est l'hétérogénéité des valeurs d'usage, donc des travaux concrets, et la nécessité de les mettre en commensurabilité aux fins de l'échange. En proclamant l'équivalence des valeurs en présence, l'échange marchand suppose un plan d'homogénéité où vient se réduire l'hétérogène des travaux concrets. Ce plan d'homogénéité, c'est celui du travail *abstrait* et de sa mesure temporelle. Aucune comparaison directe n'est possible entre le travail concret du tisserand et celui du tailleur. Or pour échanger vingt mètres de tissu contre un habit, il va bien falloir trouver une commune mesure. Celle-ci ne peut s'obtenir, nous dit la théorie marxiste de la valeur, que par une abstraction tirée à partir des qualités particulières pour les ramener à des quantités directement comparables, les quantités d'une même substance : le travail abstrait et son temps.

Une autre manière de commensurer l'hétérogène : par les intensités affectives

Cependant, le coût intellectuel de procéder par l'abstraction du travail est des plus lourds : équivoques persistantes quant à la nature de substance du travail abstrait, pour ne pas dire prédominance de fait de son caractère « substantiel » sur son caractère « historique », difficulté de la mesure pratique des quantités de travail abstrait, enfin défaut de « prise » phénoménologique, car on ne voit pas par où, ni comment, la valeur-travail abstrait parvient à saisir concrètement les agents pour les subordonner à sa logique. Certes, on sait que ceux-ci vivent la marchandise dans les inversions du fétichisme, mais le raccord fait défaut entre le jeu exotérique de la pratique marchande et le système ésotérique des abstractions de la valeur qui le surplombe. La disjonction de ces deux plans – celui du monde vécu des travaux concrets et de la valeur d'usage, et celui de la valeur objective par le travail abstrait – appelle nécessairement une solution de continuité. Qui demeure manquante tant qu'on n'a pas produit les opérations concrètes de l'inversion fétichiste – mais c'est là en fait un problème très général des approches structuralistes, qui oublient de dire comment les structures abstraites, dégagées par la pensée, ont concrètement prise sur les agents qu'elles sont pourtant supposées déterminer.

La proposition du structuralisme des passions[10], c'est que l'affect est l'opérateur de toute détermination concrète (pléonasme) dans le monde social-historique. Les corps ne bougent que d'avoir été affectés, et par suite déterminés à tel ou tel mouvement. Et de la même manière les esprits à penser. Si, pour quelque part, les corps bougent identiquement, et les esprits pensent identiquement, c'est qu'ils y ont été déterminés par des affects communs, instanciés dans ce qu'on peut génériquement nommer des « institutions », ou même, selon leur niveau, des « structures ». Mais alors *l'efficace* des structures et des institutions, ce terme manquant des structuralismes abstraits, n'a plus rien de mystérieux : le principe en est donné par la puissance de la multitude en ses diverses médiations. En l'occurrence, le passage par les affects vient régler simultanément deux problèmes : celui de la détermination concrète, donc, et celui de la mise en équivalence. Mais, il faut le dire, au prix de rompre avec la théorie marxiste de la valeur. C'est qu'on peut produire un principe de commensurabilité sans avoir à en passer par les abstractions du travail abstrait (si l'on peut dire). Car par-delà les objets hétérogènes qu'elles convoitent, ce sont génériquement des intensités désirantes qui se rencontrent dans l'échange. S'il y a

quelque chose d'abstrait qui se confronte dans l'échange, pensable indépendamment des contenus concrets échangés, ce sont des affects et leurs intensités – quoique toujours nécessairement liés à eux. On peut savoir gré à Jean-Marie Harribey d'avoir tenté de chercher une position de compromis : « Il existe deux réalités dont la rencontre va valider leur reconnaissance simultanée : d'un côté, le désir nous pousse à vouloir la valeur, de l'autre la formation de la valeur reflète les conditions socio-techniques de production de l'objet de valeur[11]. » Mais c'est un compromis qui ne cède rien sur l'essentiel : la valeur reste le temps de travail abstrait, déterminé dans les conditions de la production. Si l'on prend pleinement le point de vue du désir et des affects, on est conduit à dire tout autre chose : les conditions socio-techniques de production ne sont pas le lieu de détermination de la valeur : elles ne sont que les conditions dans lesquelles se préparent matériellement des prétentions à valoir – dont l'issue ne sera vraiment tranchée que dans la rencontre de l'échange. Comme on sait d'ailleurs, il est des rencontres qui tournent mal pour certaines de ces prétentions, qui malmènent l'un des deux désirs, tel qu'il s'était préparé dans ses conditions de production à lui, c'est-à-dire dans ses conditions de présentation à l'autre. Dans ses conditions socio-techniques propres, le désir du tailleur envisageait de prétendre au minimum à vingt mètres de tissu pour un habit – moins, il ne peut pas se permettre. Comme les choses tourneront, il n'en aura peut-être que quinze. Les prétentions offensées prennent alors la forme consolidée de la perte comptable.

Au-delà de la reconstruction d'un autre plan des équivalences – celui des intensités affectives plutôt que celui du temps de travail abstrait –, on voit bien ce qui fait l'écart avec la théorie marxiste de la valeur : c'est l'idée d'équivalence elle-même. La théorie marxiste suppose les rapports d'équivalence constitués avant même l'échange, qui vient en quelque sorte les certifier : dès la production, les valeurs sont établies, la circulation bien réglée aura pour charge de les faire reconnaître dans leurs justes rapports. Dans une théorie socio-affective de la valeur, l'équivalence n'est constatée qu'*ex post* et pour ainsi dire *de facto* : elle revêt presque le caractère d'une tautologie. On observe que telle quantité de tissu a été cédée contre tel nombre d'habits et, *par là même*, ces contreparties sont *dites* équivalentes. Mais on aurait pu observer un échange scellé à un taux double, ou moitié moindre, et l'équivalence n'aurait pas été moins déclarée. Il n'y a rien de plus dans l'équivalence que le produit quelconque d'un échange agréé *dans ses conditions particulières*. Avec un pistolet sur la tempe, j'ai jugé que ma vie valait bien la contrepartie de la combinaison du coffre – une équivalence. On pourrait dire à l'inverse que je n'étais

pas prêt à donner ma vie pour préserver le contenu du coffre. Et de même pour la partie d'en face qui, si je m'étais mis à bluffer, ou à refuser vraiment, ne serait peut-être pas allée jusqu'à me tuer, ou à me torturer, ou bien jusqu'à un certain point seulement – et ici la question posée est bien de savoir *jusqu'où* un certain désir est prêt à aller, donnant par là une mesure de son intensité. En tout cas, le propre de la philosophie de l'immanence, c'est que tout, absolument tout, est dit dans ce qui a été fait, sans aucun reste. Je donne la combinaison ou je me laisse brûler la cervelle (nous sommes en guerre et tout mon réseau clandestin est dans le coffre) : voilà parfaitement révélées les intensités de mes désirs. *Idem* en face : moi je ne cède pas, mais lui n'est pas prêt à me tuer *pour ça* – ou si. En tout cas, parmi toutes les issues possibles, il y en a une – ma vie sauve et le coffre ouvert – qui aura fait équivalence.

L'économiste marxiste ici proteste vertement : ce genre de situation n'a rien à voir avec ce dont il s'agit dans la valeur des marchandises. Rien à voir, pas si sûr. Car sous une forme moins dramatique, la vie sociale connaît très bien les transactions productrices d'équivalences de fait, et il y a quelque chose à en tirer pour penser les échanges économiques quoiqu'elles ne soient pas médiatisées par le nombre monétaire. On les appelle souvent « échanges de bons procédés ». C'est l'ordinaire de la vie politique : le donnant-donnant mais sans passer par la monnaie. Faveur contre faveur, service contre service, mon candidat ici contre ta subvention là – et deal ! Les sommets internationaux, européens par exemple, sont-ils autre chose que des foires où l'on procède pour ainsi dire au *clearing* des choses les plus hétéroclites, les moins commensurables : à tel pays on donnera telle mesure agricole pour fermer les yeux sur l'accès de tel représentant de tel autre État-membre à tel poste, etc., et de même à une échelle multilatérale. En quoi la chose intéresse-t-elle une théorie de l'échange économique ? Par ceci que, hors toute médiation monétaire-marchande, on y réalise la mise en équivalence *de fait* des contreparties les plus hétérogènes – et tel était bien également le problème de l'échange des travaux concrets. Sans y céder aveuglément, il faut ici se rendre sensible à la ressaisie spontanée de ces pratiques politiques par le langage des catégories économiques : troc, maquignonnage, marché, pour ne pas même parler du simple « négociation », tellement usité qu'on n'y voit même plus le *négoce* ; et cette ressaisie en l'occurrence dit quelque chose de juste, touche un vrai point commun. Ces transactions politiques attestent d'abord que l'échange monétaire n'a pas le monopole du *do ut des*. Et suggèrent ensuite que c'est peut-être cette strate commune du donnant-donnant qui livrera au moins une partie de la vérité de l'échange

marchand, celle qu'elle partage avec les « trocs » de la politique (ou plus généralement de la vie institutionnelle) : dans le donnant-donnant, quel qu'il soit, ce sont des désirs qui se rencontrent, et confrontent leurs intensités. La règle de l'immanence étant qu'il n'y a pas de réserve cachée, que tout est strictement mesuré aux actes, il s'ensuit qu'un désir dira exactement ce qu'il est en intensité à ce qu'il aura troqué. Seul compte le dénouement effectif – les intentions avant, les regrets après, ce sont des formations imaginaires. Bien sûr, les conditions de la rencontre vont peser décisivement sur son issue : elles établissent le rapport de force, et diront à la fin ce qui sera resté du désir des uns et des autres. C'est bien pourquoi une théorie affective de la valeur est nécessairement une théorie socio-affective, une théorie qui envisage la conformation et la confrontation des affects dans des structures sociales – un structuralisme des passions.

Timesis : l'équivalence sans la mesure

La tache aveugle de la pensée économique, toutes tendances confondues, c'est de ne penser l'équivalence que sous la figure du nombre, ou plutôt de penser que la figure du nombre épuise celle de l'équivalence. C'est une erreur car il est des équivalences qui se déclarent sans la médiation de la mesure explicite. C'est même une double erreur car, paradoxalement, ces « autres » équivalences pourraient bien donner le modèle général dont l'équivalence nombrée n'est qu'un cas particulier. Et l'économie aurait à apprendre de ce qu'elle rejette dans l'approximatif. Il faut donc commencer par dire que l'équivalence hors nombre a ses opérateurs, et qu'ils sont affectifs. *Timesis*[12] est le nom que peut prendre l'ensemble des opérations par lesquelles on formule des jugements d'équivalence sans mesurer, on évalue sans calculer, et ceci notamment dans des relations, comme l'amour ou l'amitié, qui ne doivent leur viabilité qu'à la prohibition impérative de toute métrique explicite. La *timesis* déploie d'abord ses opérations là où le problème même de l'équivalence ne saurait être posé, et où pourtant les protagonistes, à quelque degré de lucidité ou de recouvrement, ne cessent de produire des jugements d'équivalence, ou d'« équilibre », qui les déterminent à reconduire ou à interrompre leur relation, mais hors de toute pesée explicite. Parce que la relation amoureuse offre le cas pur de ce que Bourdieu appelle « le tabou du calcul[13] », elle laisse apercevoir comme aucune autre ces opérations souterraines de la *timesis*, dont la généralité en fait embrasse tous les faits de réciprocité. L'enchantement ayant pour condition le refus de l'explicitation des obligations mutuellement dues, ou plutôt attendues, et ceci alors même qu'une forme de leur équilibre peut seule faire la viabilité de la relation, il ne tient qu'à une dégénérescence propre à la société individualiste d'imaginer trouver le principe de cet équilibre dans la spécification contractuelle – comme en témoignent les fictions américaines, à peine en avance sur la réalité, où les époux couchent noir sur blanc leurs charges respectives, courses, ménage, sorties du chien, etc. On voit assez ce qu'il reste de l'amour sous de pareilles mises en forme. C'est pourquoi il faut faire rempart à la conversion de l'attendu en dû, conversion qui signerait l'ouverture des comptes – et le commencement de la fin.

Mais alors comment se jugent des équivalences, puisqu'il s'en juge, là où le recours à l'explicitation quantifiée est impossible ? Comment, sinon par les affects ? Par les affects, *ça* évalue en nous. En réalité, il n'y a là aucune anomalie à l'ordre commun de l'action humaine, mais bien, au contraire, sa loi générale. Car Spinoza

nous débarrasse des fictions de l'esprit souverain commandant au corps, et même se commandant à lui-même – de penser ceci ou cela. L'homme est un automate en tout, et notamment un automate spirituel. Non pas qu'il serait réglé une fois pour toute dans des manières immuables – de se mouvoir, de sentir, de juger et de penser. Mais parce qu'il a été déterminé à prendre ces manières, et qu'une fois acquises, elles fonctionnent toutes seules – rien n'empêchant que, sous le coup de nouvelles affections, il vienne à en prendre d'autres. De là que juger soit fondamentalement un *réflexe*, et même – pour achever de scandaliser – un réflexe qui engage *le corps*. Les attendus, les conséquences, bref le buisson d'idées liées entre elles qui accompagne le jugement, lequel se présente nécessairement sous forme idéative, n'est que le corrélat mental d'une réaction du corps selon ses plis. Car c'est bien le corps qui a enregistré les éléments à juger : il a vu, entendu, touché, etc. Et c'est bien lui, selon sa disposition particulière, telle qu'elle fait sa complexion affective, son *ingenium*, qui valorise affectivement ses rencontres. Selon certaines intensités. En le corps, donc, ça jauge. Il y a bien un calculateur caché, ou plutôt un opérateur du calcul sans calcul : l'*ingenium*, dont les affectabilités (qu'il récapitule) soupèsent ce qu'il y a à soupeser – le monde et ses rencontres –, et déterminent les intensités réactionnelles – en accompagnant le tout d'une idée. Le corps se charge des mesures mais sans que la conscience y ait un clair accès. Il produit des résultantes, d'où suivront tel ou tel mouvement : continuer, arrêter. Et tout ceci, comme le dit assez bien une expression courante, « au jugé ». Hors de toute métrique explicite, l'*ingenium* pondère selon ses susceptibilités idiosyncratiques. Les amoureux, les amis, ne comptent pas – ils ne doivent pas se mettre à compter – les messages, les cadeaux, les attentions qu'ils échangent, mais ils n'en savent pas moins où ils en sont. Les prestations croisées sont là, et elles donnent lieu à évaluations. Mais des évaluations timétiques. Des évaluations par intensités affectives éprouvées, qui ne sont pas connues métriquement de l'esprit. De là que, dans les jugements d'équivalence, chacun voit les taux de change admissibles à sa porte – des taux de change implicites bien sûr : des taux de change timétiques. Tel ensemble de contreparties qui forme un équilibre acceptable pour certains passerait pour une asymétrie sans nom aux yeux d'autres. Dans chaque cas, c'est l'*ingenium* qui parle, sans qu'on puisse qualifier *prima facie* ce qu'il dit : quelqu'un tolère de beaucoup donner et recevoir peu : névrose d'aliénation ou, au contraire, personnalité bien installée qui a besoin de peu, ou trouve ses équivalences dans des ensembles élargis d'affections ? – bien sûr, elle me donne assez peu (de mots, d'attentions), mais en définitive, ce qu'elle me donne, c'est *elle*. Du reste, que

veulent dire « beaucoup » et « peu » ? Comme toujours, chacun juge des asymétries selon son affect (selon son *ingenium*). En réalité, « équilibre » et « déséquilibre », comme « beau » et « laid », « ordonné » ou « désordonné », nous dit Spinoza, sont des catégories qui en elles-mêmes n'ont rien de positif. Elles valent pour les intéressés et pour eux seuls, et l'on saura comment ils ont jugé aux conséquences qu'ils auront tirées de leur jugement. Le jugement d'équivalence n'est donc nullement sous l'impératif du nombre. La vie sociale, amoureuse, amicale, politique ne cesse de l'attester, dans toutes ces situations où se décident des reconductions ou des interruptions, où, sans avoir compté, on sait si l'on « trouve son compte », ou bien qu'on « ne le trouve plus ».

La métrique monétaire des affects économiques

Ayant dit tout ceci, il faut bien maintenant négocier un retour vers les valeurs de l'économie. Une théorie unifiée de la valeur, par prétention, procède d'un principe unique. Ici, ce principe, c'est l'affect. Pour autant on aura du mal à nier une spécificité de la valeur économique. Cependant, de tout ce qui précède, cette spécificité apparaît avec évidence, on l'a même déjà dite plusieurs fois : c'est le nombre. Par là pareille à nulle autre, la valeur économique a pour propre d'extérioriser les intensités désirantes, et de les rendre explicites sous la forme d'un nombre compté en unités monétaires. Le prix monétaire donne la mesure exacte de l'intensité désirante, et ceci, une fois encore, conformément au principe de l'immanence qui n'a égard qu'au réel effectué. Si l'économie se distingue, ça n'est donc pas par la teneur particulière de sa valeur, qui ferait exception à l'ordre commun – affectif – de toutes les valeurs, mais par cette propriété, il est vrai singulière, d'une extériorisation des intensités affectives dans et par la métrique monétaire. Contrairement à ce qu'aurait suggéré une intuition à demi théorique, il y avait matière à faire le détour par des relations notoirement antiéconomiques, comme l'amour ou l'amitié, pour éclairer la relation économique de l'échange marchand *à partir de leur problème commun de la mise en équivalence*, et puis du principe commun des jugements d'équivalence, l'évaluation affective, pour n'accéder que dans un deuxième temps à ce qui fait leur différenciation, l'évaluation implicite-timétique des intensités affectives mises en jeu dans le premier cas, explicite-métrique dans le second. L'économie n'échappe en aucun cas à l'ordre universel des affects, mais elle s'en distingue en constituant le domaine de pratiques le plus immédiatement accessible à la possibilité d'une affectométrie. Le calcul économique ne fait donc que manipuler des intensités affectives portées à l'explicite par l'objectivité du prix monétaire, et par là vient trouver sa place dans une théorie générale de l'action passionnelle. Qu'est-ce que l'utilitarisme économique d'ailleurs sinon une théorie du désir ? – mais du désir poursuivi *méthodiquement*. Loin de se constituer comme un domaine séparé des passions, comme le veut une antinomie fatiguée, l'action rationnelle n'est qu'une *forme* ordonnatrice de la poursuite désirante, du mouvement conatif – n'est-il pas bien connu qu'on peut poursuivre avec une grande rationalité de moyens les choses les plus délirantes ? C'est donc, en économie, la possibilité du nombre qui pousse celle de la méthode à ses plus hauts degrés, en permettant le déploiement des opérations formelles du calcul, au point

d’ailleurs que la forme a fini par occulter les contenus, et faire oublier que, sous les convolutions de l’appareil, il continuait d’être invariablement question de désir : comme partout ailleurs.

Argent, désir et valeur d'usage

On objectera cependant qu'il n'y a pas avec le nombre de quoi *épuiser* la différence économique – à raison. Si la théorie marxienne de la valeur voit juste, c'est moins dans la substance du travail abstrait que dans la structure autotélique du processus de la valeur, comme l'exprime son schème élémentaire A-M-A', l'argent ne passant par la (production de) marchandise que pour aboutir à plus d'argent, et réitérer indéfiniment son augmentation. La production de valeur devient une finalité propre, autonome, détachée de ses mobiles premiers qui la liaient à la valeur d'usage, processus dès lors privé de toute limite et de toute autre raison d'être que sa pure effectuation. Le propre de la valeur, au sens marxiste du terme, c'est son indifférence aux contenus qu'elle élit comme porteurs. Sous ce rapport, produire des yaourts ou des centrales nucléaires, c'est *idem* : deux moyens indifférents d'opérer l'auto-augmentation de l'argent. La relégation des contenus concrets au rôle d'instruments de portage indifférenciés, l'illimitation de l'automouvement de la valeur, offrent incontestablement deux caractères frappants de la valeur capitaliste. Pour autant, la théorie marxiste ne cesse de les lier à la substance sociale du travail abstrait, conçu précisément comme la matrice de l'abstraction générale que fait régner le monde de la valeur, notamment sous la figure de l'argent. Est-il possible de les ré-engendrer autrement que par cette dérivation ?

Le courant dit de « la critique de la valeur » (ou *Wertkritik*), qui, certes, ne manque pas une occasion de signaler sa différence dans la constellation des lectures de la théorie marxiste, pousse à son maximum la connexion, voire l'identité, des deux abstractions : celle du travail et celle de l'argent. Et peut-être trop loin. « L'argent ne représente pas les valeurs d'usage dans leur multitude, mais est la forme visible d'une abstraction sociale, la valeur. Dans la société marchande, chaque chose a une double existence, comme réalité concrète et comme quantité de travail abstrait. C'est ce deuxième mode d'existence qui est exprimé dans l'argent », écrit ainsi Anselm Jappe[14]. Mais c'est pousser si loin l'abstraction, et du travail et de l'argent, que c'en est à se demander comment, si l'on peut dire, des abstractions aussi abstraites peuvent finalement trouver à avoir prise sur les individus. Car à un moment, il faut bien en revenir à ce qui met concrètement les corps en mouvement. Or, renvoyer l'argent au seul côté de l'« abstraction sociale de la valeur » en fait perdre toute la phénoménologie, à partir de laquelle pourtant on en attrape la force concrète. Spinoza, précisément, prend le problème par le bout que la *Wertkritik* récuse comme

« exotérique », le côté des valeurs d'usage : « […] l'argent est venu apporter un abrégé de toutes choses, si bien que son image occupe ordinairement plus que tout l'esprit du vulgaire puisqu'on n'imagine plus guère aucune espèce de joie qui ne soit accompagnée de l'idée de l'argent comme cause[15] ». Sans doute invoquerait-on difficilement l'autorité directe de Spinoza en matière de théorie monétaire – il aura dit fort peu de choses sur l'économie en général et sur la monnaie en particulier. Il n'y en a pas moins dans cet énoncé, et sous une densité assez remarquable, tout ce qu'il y a à penser des saisissements concrets de la monnaie, à partir desquels mieux reconstituer son abstraction réelle. Or, repartir de ce qui saisit les corps et les meut, pour mieux remonter au principe abstrait de la mise en mouvement, c'est nécessairement repartir des valeurs d'usage. On se demande parfois si le problème de la théorie de l'abstraction de la valeur ne tient pas à ce que sa propre abstraction finit par tourner sur elle-même, conduisant par là à ne voir la valeur que comme abstraite et tournant sur elle-même. Une chose est de dire l'« indifférence » de la valeur aux contenus concrets, une autre est d'en venir à oublier *complètement* l'arrière-plan de la valeur d'usage. Car la valeur d'usage, *c'est le désir*. On peut bien dire qu'à force de médiations, les processus de la valeur prennent de l'autonomie, mais sans absolutiser cette autonomisation, sauf à se couper des forces concrètes de la mise en mouvement – non de la valeur toute seule, mais des hommes qui, en dernière analyse, font la valeur et « marchent à la valeur ». S'il s'agit de penser l'argent, Spinoza nous rappelle que toute la puissance d'automouvement de la valeur n'ôtera pas qu'elle s'ancre en dernière instance dans les forces concrètes du désir, c'est-à-dire des valeurs d'usage. Et par là nous indique en quoi consiste l'abstraction de la monnaie : l'argent est « un abrégé (*compendium*) de toutes choses ». L'abstraction de l'argent consiste en son pouvoir d'abrégation. Spinoza n'omet pas de préciser la portée historique de son énoncé : « l'argent *est venu apporter* un abrégé…[16] ». Il n'en a donc pas toujours été ainsi. Il ne dit pas « capitalisme » car il n'en a pas le concept, mais on peut le dire à sa place : le capitalisme est cette formation sociale, historique, où un nombre immense de choses se laissent abréger sous l'argent. Indiscutablement, l'abrégation est une abstraction, mais en prise constante sur les valeurs d'usage. C'est bien pourquoi l'image de l'argent « occupe ordinairement plus que tout l'esprit du vulgaire » : parce que celui-ci reconnaît la forme la plus hautement concentrée du désir dans cette synthèse immédiate de toutes les choses désirables. De là qu'« on n'imagine plus guère aucune espèce de joie qui ne soit accompagnée de l'idée de l'argent comme cause ».

Conformément à la définition, l'argent est donc *objet d'amour*[17]. Et ce qui est abstrait dans l'argent n'est pas la valeur : c'est le désir. L'argent est du désir pur – de là d'ailleurs sa charge de violence, à laquelle la *Wertkritik* a le plus grand mal à avoir accès[18]. La valeur au sens marxiste du terme ne devrait être qu'une indifférence *momentanée* à la valeur d'usage, à laquelle, toujours, l'on retourne par les voies du désir. S'il est exact que l'ordonnateur capitaliste de la valeur se moque d'un côté, celui de la production, de la valeur d'usage et des travaux concrets[19], il ne l'oublie nullement de l'autre, celui de ses propres jouissances. Il y a effectivement un illimité de la valeur s'autodéveloppant, mais il n'est rien d'autre que l'illimité du désir, donc, en régime capitaliste, du désir d'argent. L'illimité du désir n'a pas été inventé par le capitalisme. Les Grecs en avaient déjà une idée claire, et de longue date l'avaient identifié comme un péril à conjurer. Ce qui est exact, c'est que le capitalisme l'a libéré – mais en lui donnant des formes régulatrices. L'illimité de la valeur, c'est l'illimité du désir magnétisé par le pouvoir d'abrégation de l'argent, et passé par les mises en forme de l'accès à l'argent. Que les médiations de la production de valeur, qui, en régime capitaliste, règlent l'accès à l'argent, finissent à force de ramifications par prendre une certaine autonomie n'ôte pas que l'ensemble demeure sous la commande, même lointaine, du désir concret, donc de la valeur d'usage.

Enfin, pour achever de prendre le contre-pied de la *Wertkritik*, il faut réaffirmer non seulement la valeur de l'énoncé exotérique que l'argent donne accès aux valeurs d'usage, mais que l'argent lui-même *a* une valeur d'usage. Adam Smith nous l'indique dans la *Théorie des sentiments moraux* : l'accumulation de l'argent n'a rien d'intransitif, elle est le nouvel enjeu des luttes de reconnaissance sociale. Amasser la fortune monétaire n'est pas qu'un moyen d'accéder à un ensemble élargi de valeurs d'usage, mais recèle en soi une valeur d'usage, celle de combler le désir de reconnaissance dans un jeu social qui a renouvelé ses formes, et ne se joue plus à la gloire par les armes, au titre nobiliaire, ou aux diverses grandeurs d'établissement, mais au patrimoine-argent. Quand bien même l'argent accumulé ignorerait les valeurs d'usage dans un pur mouvement de thésaurisation, il n'en aurait pas moins lui-même une valeur d'usage. L'illustration n'en est jamais si bien donnée que par les immenses fortunes, dont la taille devient si gigantesque, qu'à leurs possesseurs mêmes elles finissent par devenir… abstraites, nombres faramineux dont on ne voit plus très bien quelles jouissances matérielles ils peuvent recouvrir. Cependant, même dans les égarements de cette abstraction-là, dans la difficulté à

faire correspondre les sommes astronomiques à des désirs concrets, il reste un désir particulier qui demeure d'une parfaite clarté, et conserve toute sa force motrice, le désir lié à la valeur d'usage de l'argent : le désir du rang dans le classement des fortunes. Accumuler l'argent, ne répondant plus à des désirs d'objets qu'on ne parvient même plus à imaginer à ce stade, ne trouve plus comme dernier mais plus puissant moteur de sa continuation rendue absurde par ailleurs, que le seul désir de la reconnaissance sociale par le rang. Alors, l'une des vérités de l'argent capitaliste, non pas comme rapport social (auquel on donnera plutôt le nom de monnaie), non pas comme puissance d'abrégation de la multiplicité des biens marchands, mais comme valeur d'usage intrinsèque, est donnée par le classement *Forbes* des fortunes, sorte de Nord magnétique qui continue de polariser les désirs d'accumulation illimitée, même passés les seuils de toute satisfaction marchande, en excitant la rivalité mimétique propre aux luttes de reconnaissance. La vérité livrée par le classement *Forbes*, c'est que les accumulateurs, si la poursuite d'objets marchands particuliers perd presque tout sens puisqu'ils les ont déjà tous, n'en poursuivent pas moins l'objet social de la domination symbolique dans l'ordre de la fortune – les objets matériels désirés n'étant plus que des instruments d'ostentation au service de cette finalité agonistique. Il n'y a donc pas que la mystérieuse autotélie de la valeur dans l'illimitation de la production et de l'entassement, mais des désirs très concrets et très palpables.

Réalité des Ferrari (contre le « virtuel », le « capital fictif » et le « faux argent »)

Mais la *Wertkritik*, comme toute la théorie marxiste, se refuse à abandonner l'idée qu'il y a bien quelque chose de positif dans la valeur, c'est pourquoi sa réticence à partir de l'argent est si vive : nourrie par le soupçon, voire le scandale, que de la valeur économique pourrait naître de rien. Et l'on se prend à désirer une généalogie de la valeur économique, plus exactement une généalogie de son idée, dont on pressent qu'elle aurait à passer par le moment chrétien d'une sorte d'ontologie morale de l'effort, un *ex nihilo nihil* qui assoirait la gloire du labeur, et que la substance-travail, ce serait cela : la forme sublimée d'une économie extra-économique de l'effort économique – et de sa juste récompense : la valeur. Si la valeur ne répond pas à cette formule de l'effort, la théorie marxiste la déclarera fictive. Ainsi, notoirement, de la valeur financière spéculative. Née des jeux séparés de l'achat-revente sur les marchés d'occasion du capital liquéfié, coupée de la production positive, nourrie dans son inflation par les seuls déversements dans les marchés de liquidité monétaire, donc faite de monnaie pure, la valeur financière est déclarée « fausse » – fictive. La théorie marxiste de la valeur cependant devrait se poser la question : la Ferrari du trader est-elle fictive ? La Ferrari qui descend la 5e Avenue est-elle « virtuelle » ? – comme on entend souvent dire des choses de la finance. Et si elle ne l'est pas, sa qualité de « réelle » ne se transmet-elle pas de proche en proche en remontant la chaîne des causes qui lui a donné naissance : le bonus du trader, le résultat consolidé de la banque d'investissement, donc la masse des plus-values *financières* qui ont fait ce résultat ? Dans un étonnant effet de miroir, la *Wertkritik* reproche, non sans raison, aux altermondialismes superficiels de vouloir restaurer un « bon capitalisme », un capitalisme (vaguement fordien) *de la production*, contre un « mauvais » qui serait le capitalisme financiarisé. Mais n'est-ce pas là reproduire son propre partage de la « bonne » valeur et de la « mauvaise », fictive ? – certes pour en tirer de tout autres conclusions politiques. Déclarant sans ambiguïté les siennes, Anselm Jappe n'en répète pas moins le motif du « bon » et du « mauvais » qui lui sert à critiquer les altermondialismes : « L'abolition du travail et de l'argent n'est plus un programme utopique et extrémiste, mais est réalisée jour après jour par la crise capitaliste. Il y a toujours moins de travail, et moins d'argent "vrai"[20]. » Il faut entendre ici l'éviction de la production réelle par le capitalisme financier parasitaire. Reste le « vrai » argent, et donc sa distinction d'avec le

« faux ». On en connaît le principe : au second les faussetés de la valeur financière fictive – « hors-sol » est une expression qui vient constamment chez les théoriciens marxistes pour la désigner ; au premier la consistance qui vient d'avoir pour contrepartie de la valeur laborée.

Il y a quelques années déjà, Luc Boltanski et Laurent Thévenot avaient inclus dans leurs « économies de la grandeur[21] » une « formule de dépense », commune en son principe à toutes les sphères différenciées de la grandeur. La « formule de dépense », c'est la morale du labeur, celle qui dit qu'on n'a rien sans rien, et qui tamponne le passeport de toute rémunération – monétaire ou symbolique. Dans l'ordre économique, la valeur va au travail (on comprend qu'il s'agit là d'un énoncé à portée conceptuelle et non distributive). Dans n'importe quel autre domaine de valeur, il faut avoir accompli pour être reconnu. Cependant, le naufragé-roi de Pascal était venu jeter l'ombre d'un doute : l'investissement, la dépense pourraient ne pas avoir été strictement nécessaires dans l'ordre de la valeur. Il peut avoir suffi de paraître, inadvertant, et de se laisser emparer par la puissance de la multitude. Bien sûr, ordinairement, il faut s'être un peu démené pour en gagner l'élection, en tout cas pour ceux qui le veulent. Mais rien n'exclut par principe qu'elle en saisisse un qui n'a pas aspiré, qu'elle l'exhausse, l'oigne mais, dans ces conditions, ne récompense *rien*. De ce point de vue, et même s'il ne s'agissait pas de valeur économique, les programmes dits de « télé-réalité » (comme *Loft Story*) qui parvenaient à fabriquer des notoriétés considérables à partir d'un néant d'accomplissement, avaient peut-être pour involontaire vertu d'atteindre bien plus profondément que la théorie marxiste la vérité de la valeur – raison pour quoi sans doute ces jeux ont créé un tel sentiment de malaise et de répulsion : c'est qu'on ne dérange pas sans risque la morale implicite de la valeur et son imaginaire méritologique. Dans l'ordre qui est le sien, la théorie marxiste de la valeur résiste autant qu'elle peut à cette vérité, telle qu'elle lui semble le plus dangereusement promue par la plus-value financière. La morale du labeur s'y trouve le plus profondément offensée, et il faut sans doute voir dans l'obstination de la théorie marxiste à qualifier de fictive toute valeur qui n'a pas été gagée sur une formule d'effort, un écho de cette perturbation, le refus des naufragés devenus rois par accident, en tout cas sans l'avoir *mérité*. Malheureusement, il arrive souvent que l'exception livre la vérité, recouverte, du régulier. Il y a donc peut-être plus à comprendre de la valeur économique à partir de la valeur « fictive » que de la valeur-travail. Équivalent conceptuel du naufragé dans l'ordre de la valeur

économique, la plus-value financière est l'incongruité qui menace de tout révéler – de même que le roi fortuit livrait le principe fondamental de la monarchie. Or le fait est là : par la seule plus-value financière, il y a des enrichis réels. Si donc on prend au sérieux le cas réputé aberrant, on est conduit, comme l'a montré André Orléan, à considérer que c'est l'argent lui-même qui détient le secret de la valeur économique. Le financier qui amasse de la plus-value spéculative, monnaie justifiée par rien, n'en détient pas moins de la valeur réelle – dont on fait les Ferrari.

La question n'est donc pas celle du « vrai » ou du « faux » argent, c'est, plus prosaïquement, celle des conditions dans lesquelles les injections de monnaie, d'où les investisseurs des marchés tirent leurs richesses-justifiées-par-rien, créent pour ceux-ci de la valeur stable, entendre absorbable par les marchés de biens et services. Il faut en effet qu'il y ait peu de traders enrichis à la liquidité financière pure pour que la variation de masse monétaire qui fait leur richesse reste négligeable par rapport à la masse monétaire totale afin de ne pas dégénérer en inflation globale – à laquelle serait inévitablement en proie une économie qui ne serait constituée que de traders ! Mais c'est là une question technique, de macroéconomie monétaire, pas une question conceptuelle. Une question technique, dont la résolution pratique n'enlève rien au fait que le principe de la valeur est à chercher du côté du désir dit dans les prix monétaires. Il s'ensuit que la question de la valeur en économie est triple, et qu'en chacun de ses trois registres l'arbitraire de la condition anarchique se fait voir : 1) à quelle sorte de choses la qualité de valeur économique advient-elle ? ; 2) dans quel médium la valeur économique s'exprime-t-elle ? ; 3) comment se déterminent les intensités respectives des valeurs économiques particulières ? Soit les questions de la qualité, de l'expression, et de la quantité.

Les conventions politiques de la valeur économique

À la question de la qualité, il est généralement fait une réponse d'évidence : nous savons qu'une chose est économique lorsqu'elle fait l'objet d'une transaction sur un marché. Or Bernard Friot est venu faire voler en éclats cette évidence[22]. En rappelant d'abord ce que la comptabilité nationale même nous mettait sous les yeux, à savoir que toute une série d'activités entre dans le calcul du PIB quoique n'ayant pas fait l'objet d'une transaction sur un marché : dans le PIB justement dit « non marchand » se trouve enregistrée toute la production des administrations publiques, des services d'éducation, de santé, etc., qui, non médiatisée par un marché, n'entre pas moins dans le calcul de la production économique d'ensemble… et semble bien par là se retrouver, de fait, reconnue comme valeur économique. Le PIB non marchand est donc, par soi, une première perturbation, paradoxale d'une certaine manière car reconnue « officiellement », du lien d'évidence supposée entre valeur économique et transaction marchande. Mais, nous dit Friot, la perturbation est appelée à croître sans limite. Car c'est finalement une reconnaissance très conventionnelle qui, *dans l'ordre de la production matérielle*, fait le partage des valeurs qui sont économiques et de celles qui ne le sont pas. Voire, à activités équivalentes, à réalisations équivalentes, dit certaines économiques et d'autres non. Par exemple, un grand-père garde sa petite-fille : activité non économique. La petite fille (et non plus la petite-fille) est gardée par une société de babysitting contre monnaie : activité économique. Mais c'est la même petite fille, et la même prestation de garderie dans les deux cas. Or le second viendra grossir le PIB quand le premier sera compté pour rien. Par construction, le retraité est considéré comme retiré de la valeur économique. Mais il en est de très actifs, dans l'ordre de la production matérielle sociale. Cependant, de ce statut de retiré, suit que leur contribution à la valeur n'est pas comptée, quand bien même cette contribution est très proche, parfois identique, à certaines prestations rendues dans le secteur privé marchand. Qu'est-ce qui peut justifier cet arbitraire de la qualification économique des activités et de leur comptage comme valeur ? Rien – sinon l'habitude. Et surtout la prétention du secteur privé capitaliste à détenir le monopole de la qualification, c'est-à-dire à ne faire reconnaître comme valeur économique que ce qui passe par lui, que ce qui se trouve mis dans ses formes à lui : les formes de la production organisée sous le rapport social du salariat et en vue de la valeur d'échange. Friot nous suggère alors d'avoir

une claire vue de cet arbitraire, de la captation intéressée par quoi seulement il tient, et puis de réorganiser tout l'ordre social de la production des valeurs matérielles sous une autre convention, en définitive aussi arbitraire que l'autre, mais qui sera cette fois celle du plus grand nombre. Et surtout aura fait l'objet non d'une imposition subreptice mais d'une délibération explicite. En fait, dans le périmètre qu'il envisage, il y a presque lieu de se demander si, plutôt qu'une nouvelle convention, Friot n'envisage pas un au-delà de la convention : car en proposant d'allouer à *tout* adulte majeur un salaire à vie – et un réel salaire de vie, dont le premier échelon se situerait au-dessus de l'actuel SMIC, donc pas une béquille comme le « revenu universel d'existence » –, Friot envisage simplement une reconnaissance inconditionnelle de tout individu comme producteur de valeur économique, c'est-à-dire une reconnaissance inconditionnelle de toute activité comme valeur économique.

La puissance de l'approche de Friot tient au fait d'assumer, de revendiquer même, que la qualité de valeur économique est une question politique. Qu'elle n'a donc pas à être abandonnée à une sorte de naturalisme du marché. On ne saurait mieux dire l'arbitraire de la valeur, y compris donc dans l'ordre économique où elle semblait le plus indiscutablement établie, qu'en proclamant, au contraire, qu'elle doit faire l'objet d'une déclaration politique. La valeur économique n'est pas constatée, ou relevée, en allant y voir dans le marché-nature : elle est politiquement déclarée. En fait, elle l'est *toujours*. Il ne tient qu'à la puissance des schèmes naturalisateurs de la science économique orthodoxe de l'avoir fait oublier : la valeur économique y apparaît comme une qualité substantiellement attachée à la production pour le marché. Avec bien sûr tous les effets de dépolitisation et d'occultation qui tiennent à l'impersonnalité de la catégorie « marché » : une entité anonyme, gouvernée par personne, la recette parfaite du « fait de nature ». Mais la convention de marché n'en est pas moins une convention politique – quoique d'une politique dissimulée. Contre les fausses naturalisations, et vraies captations, Friot propose de ramener à sa vérité politique toute convention de la valeur économique. Et, partant, d'assumer pleinement l'arbitraire politique d'une nouvelle déclaration : la déclaration du salaire à vie.

Cependant, en disant que tout individu doit être inconditionnellement reconnu comme producteur de valeur économique, Friot donne un soutènement anthropologique implicite à sa nouvelle déclaration. Notamment en écartant résolument l'objection des « paresseux », objection d'une grammaire du labeur qui

demande que chacun ait payé de sa personne pour se voir accorder la contrepartie monétaire d'une valeur. À l'évidence, c'est une grammaire à laquelle le salaire à vie contredit radicalement par son inconditionnalité même. Lequel part d'une tout autre prémisse : exister, c'est s'activer ; s'activer, c'est produire des effets ; quels qu'ils soient (sous réserve bien sûr de ne pas être légalement prohibés), les effets d'un homme au sein d'un groupe d'hommes sont une contribution à la vie collective. Une contribution qui mérite en tant que telle d'être reconnue comme valeur et rémunérée.

Cependant, la nouvelle déclaration de la valeur chez Friot opère un double déplacement. En premier lieu, ce ne sont plus les activités proprement dites, séparables en tant que schèmes élémentaires de production, qui sont porteuses de la valeur, et susceptibles d'être évaluées, mais les individus s'activant. C'est à eux, en première instance, que va l'inconditionnalité : ce qui se trouve reconnu inconditionnellement, ce ne sont pas des activités, mais les individus sujets de ces activités. Aussi toute activité procédant de ces individus est-elle *ipso facto* déclarée valeur. Même quand elle consiste en apparemment… rien. Car, si le retraité sur-actif est une illustration parlante des mécomptes de la valeur déclarée par le marché et, partant, une figure de la nouvelle déclaration, il n'en est pas pour autant le modèle. Il n'est demandé à personne d'être sur-actif, mais simplement d'être, en confiant tout le reste à ce postulat anthropologique qu'être, c'est être actif – et l'on peut difficilement ne pas penser ici à cette proposition qui clôt la partie I de l'*Éthique* : « Rien n'existe sans que de sa nature ne s'ensuive quelque effet » (*Éth*., I, 36). Or, être – donc être actif –, c'est *de facto* contribuer à la vie du groupe. Et ceci même si à un certain moment, être, c'est faire la sieste, ou bayer aux corneilles. Il y a des bâillements qui préparent de bonnes idées, et des siestes dont on se réveille restauré, donc mieux disposé à la vie sociale, amicale, familiale – n'est-il pas d'expérience courante que la fatigue les malmène ?

Le deuxième déplacement opéré par la nouvelle convention de la valeur définie par Friot se fait alors voir ici : le périmètre de la valeur rémunérable, de strictement économique, ou lié à la production matérielle, s'étend jusqu'à la valeur *sociale* au sens le plus large du terme. Une discussion de voisinage ne produit rien de matériel, mais produit bien « quelque chose » : du voisinage. Il fallait cette extension du périmètre de la valeur rémunérable, et même porter cette extension jusqu'à l'indéfinition, pour asseoir complètement le déplacement du valorisable des activités aux individus actifs, c'est-à-dire pour court-circuiter la morale contributive-méritologique qui gouvernait la reconnaissance de la valeur – en prenant pour objet

les activités. Dans le flux vital d'activité d'un individu, plus rien n'est distingué, plus rien n'est isolé pour être évalué indépendamment. Il est donc logique que, foyer originaire de tout ce flux indistinct, il devienne directement, lui, et non plus ses œuvres, le porteur de la valeur – et l'attributaire de la rémunération sociale qui en est la contrepartie.

Ça n'est pas simplement une proposition conceptuelle, mais une visée très politique que poursuit Bernard Friot, la visée d'instituer un ordre social post-capitaliste sur la nouvelle convention de la valeur. Il est bien certain que, ni dans la théorie, ni dans le prolongement pratique, Friot n'en a fini avec les problèmes que soulève immanquablement la gigantesque conversion à laquelle il nous appelle. C'est, par exemple, qu'il y a une division du travail à remplir. Et que rien ne peut garantir *ex ante* que le mouvement spontané des individus actifs, laissés libres de leur activité, vienne, par une sorte d'harmonie préétablie, occuper toutes les cases de la division du travail, *du moins telles qu'elles correspondent à un certain état de notre norme désirante collective en matière de biens matériels*. Le désajustement probable devra donc se régler par une forme ou une autre de contrainte : soit du côté de l'offre, en pourvoyant coercitivement certains segments de la division du travail qui resteraient autrement inoccupés – ramassage des ordures, etc. –, c'est-à-dire en y « envoyant » malgré tout de la force d'activité qui n'y serait pas allée spontanément – mais par quels moyens ? et de quels individus ? –, soit du côté de la demande, les individus consentant à une réduction de leurs satisfactions matérielles telles qu'elles étaient devenues l'habitude de leur norme désirante, la question étant bien sûr de savoir comment cette réduction pourrait être vécue autrement que comme pénurie, rationnement, etc., c'est-à-dire sans nourrir des tensions politiques qui, à terme, menaceraient la nouvelle convention de la valeur.

Encore un effort, économie politique, pour être vraiment politique

Mais on pourrait aussi objecter, plus théoriquement cette fois, un défaut de clarté à la convention de la valeur, qui se trouve en quelque sorte dédoublée : car, à côté de la valorisation inconditionnelle, par le salaire à vie, des *individus*, il reste un système de marchés où, cette fois, ce sont les *activités* qui se trouvent valorisées, très classiquement, au prix monétaire de transaction. Des problèmes, donc, mais dont aucun ne saurait ôter la force d'un geste théorique décisif qui est de rompre avec la morale laborante-méritologique de la valeur économique – quoiqu'elle soit en fait très largement sociale, cette valeur que considère Friot peut encore être dite économique en tant qu'elle fait l'objet d'une consécration *monétaire*, le salaire à vie, et qu'elle vise directement la reproduction matérielle des agents. En assumant pleinement l'arbitraire de la valeur, et en posant qu'elle ne peut faire l'objet que d'une déclaration politique, la nouvelle convention rompt *ipso facto* avec tous les contributivismes où conduisent immanquablement les théories substantielles de la valeur – l'énoncé pouvant tout aussi bien être lu en sens inverse : tout contributivisme de la répartition, c'est-à-dire toute théorie déterminant la répartition du revenu par les contributions qu'ont prises à sa formation les agents ou les groupes d'agents, tout contributivisme, donc, signale, comme un indice, un substantialisme de la théorie de la valeur qui lui est sous-jacente. Il y a là, par d'autres voies, un moyen de confirmer à nouveau la justesse de la thèse d'André Orléan, qui n'hésite pas à voir le substantialisme que partagent profondément des approches de la valeur en apparence aussi opposées que la théorie marxiste et la théorie néoclassique[23]. Toutes deux en effet sont des méritologies, qui rémunèrent les agents, ou les groupes d'agents, à hauteur de leurs contributions respectives, objectivement mesurées. La théorie néoclassique égalise la rémunération des facteurs à leurs productivités marginales. La théorie marxiste voit que la valeur a été entièrement produite par le travail, que le produit devrait donc lui revenir de même, et que, dans ces conditions, toute captation par le capital est une spoliation. Incidemment, on comprend ici pourquoi la théorie marxiste de la valeur ne parvient pas à se défaire de sa part substantialiste, pourquoi, des deux théories marxistes de la valeur toujours en attente d'être bien raccordées – la théorie fétichiste et la théorie de la valeur-travail –, c'est la seconde qui l'emporte et finalement domine toute la construction du *Capital* : parce que c'est elle, et elle seule, qui peut asseoir une théorie de *l'exploitation*. Sans

l'idée de la valeur intégralement produite par le travail, mais dont le travail ne perçoit pas intégralement le produit, l'idée marxienne d'exploitation perd tout son sens – on comprend que les marxistes y regardent à deux fois avant de tout bazarder. Pourtant ne le faut-il pas ? À plus forte raison si l'on peut emprunter d'autres voies pour dire la domination du capital, et même d'autres formes d'exploitation – non par la captation de valeur-travail mais par les affects et les enrôlements de désirs[24] –, c'est-à-dire en ne perdant rien en force critique, et en gagnant beaucoup en cohérence théorique : en gagnant de rapporter la valeur économique à une axiologie générale, comme l'un de ses cas seulement. Une axiologie critique dont le problème de départ est la condition anarchique, et le principe fondamental l'affect commun, comme ce qui vient trancher dans l'arbitraire et, momentanément, établir *de la valeur*. De ce point de vue, la force de la proposition de Bernard Friot tient à ce que l'idée d'une déclaration politique, en soi, nous oblige à regarder bien en face l'arbitraire de la valeur économique, puisque la déclaration, soutenue par ses affects collectifs, est cela même qui vient lever cet arbitraire.

Il y a de quoi s'y perdre dans les retournements de sens qu'a connus dans la longue période la catégorie d'« économie politique ». À l'époque où Marx écrit, « économie politique » désigne en quelque sorte la doctrine économique dominante – c'est pourquoi il y a lieu d'en faire la « critique ». « Économie politique » aujourd'hui signifie exactement l'inverse, soit l'effort de résister à la fausse « scientifisation », et à la vraie dépolitisation, installées par la « science économique », effort donc pour réaffirmer qu'il n'est d'économie que politique – et « économie politique » est devenu le nom de la posture critique. Mais, critique, jusqu'où l'est-elle ou, plus précisément, jusqu'où accomplit-elle sa propre promesse nominale : en somme, jusqu'où l'économie politique est-elle politique ? Peut-être pas jusqu'au bout, comme l'indique la persistance du pli contributiviste dans la pensée économique hétérodoxe contemporaine, notamment marxiste. Car s'il s'agit toujours d'indexer les parts aux contributions productives convenablement mesurées, c'est bien qu'il s'agit de s'en remettre à un certain régime d'objectivité d'où la politique, comme *décision*, est absente : ici, c'est la mesure qui décide. Or, c'est de cela que se déferait une économie vraiment politique, une économie qui prendrait au sérieux jusqu'au bout d'être politique, et qui, par là, assumerait que la répartition est un geste éminemment politique, qu'il est le lieu d'une décision, et d'une assomption : arbitraire – et souverain – sera le geste qui tranche dans l'indifférencié ; on déclarera les parts, et ce sera ainsi. Encore un effort, économie politique, pour être

vraiment politique.

Bien sûr, comme dans tout autre ordre de valeur, la réussite de l'affirmation véridictionnelle, ici celle d'une nouvelle convention politique de la valeur économique, suppose quelque rassemblement de puissance pour la soutenir – hors de quoi il n'y aura eu que des mots en l'air, un dire sans force. Il y faut donc une certaine capture de puissance de la multitude. Mais cette capture est celle même de l'ordre social que Friot voudrait voir advenir. Car un ordre social, en un sens, n'est pas autre chose qu'une certaine configuration de la *potentia multitudinis* et de ses investissements : un ensemble de normes soutenues par des affects communs. Ici, un affect commun doit soutenir la norme générale, post-capitaliste, du salaire à vie, et la déclaration de sa grille : quatre niveaux de salaire, dans un rapport de un à quatre, moyennant une procédure permettant de régler la progression des individus dans la hiérarchie salariale, etc.[25]. Et ainsi sera-t-il – car c'est là par excellence la maxime appropriée à la condition anarchique.

La monnaie, ou la valeur de l'opérateur de la valeur

Si la première strate de la valeur économique réside dans sa déclaration même, la deuxième est à situer dans l'argent : puisqu'il est le médium par lequel s'expriment les reconnaissances politiques de la valeur économique. L'arbitraire n'y est pas moindre. Mis à part les ultimes fétichistes qui continuent de croire en les propriétés intrinsèques de l'or, et rêvent de le rétablir comme étalon, la dématérialisation des signes monétaires a atteint un stade qui a rompu avec toute caractéristique substantielle d'objet. On sait depuis longtemps que, entre coquillages, rondelles de cuir ou jetons de toutes sortes, n'importe quoi peut faire l'affaire. Et que l'essentiel se joue ailleurs. Mais où ? C'est en ce point que les divergences demeurent. La théorie néoclassique voit bien l'arbitraire du signe mais projette de montrer que la convergence sur lui s'opère par des voies rationnelles. Sans surprise, l'approche d'André Orléan est tout autre. Dans son concept, l'argent n'est pas un objet, c'est un rapport social. Un rapport social de confiance, dûment institutionnalisé, pour stabiliser sur un objet donné, mais quelconque, la régression spéculaire infinie qui est le propre du « problème monétaire » tel qu'il se présente aux agents, le problème de l'acceptation : je veux bien accepter un objet comme signe monétaire mais à la condition d'avoir la garantie que tous les autres l'acceptent. Or, chacun de « tous les autres » réfléchit pareillement. Chaque décision individuelle passe par une même conjecture sur les décisions individuelles des autres, et tant que ces conjectures demeurent prises dans la structure horizontale de leurs interactions spéculaires, rien ne peut en stabiliser le jeu. Seule la logique du tiers peut venir trancher dans cette indétermination et résoudre le problème de coordination du signe monétaire. Non seulement, explique Orléan, la monnaie n'existe qu'à l'état institutionnalisé, puisque « institution » est l'autre nom du tiers, mais elle est par essence une expression de la verticalité du social.

La monnaie horizontale n'existe pas, sinon vouée soit à l'étroitesse, soit à un statut de monnaie complémentaire, soit à l'instabilité chronique. Au demeurant, même sous leurs périmètres réduits, les monnaies alternatives offrent déjà ces signes de la verticalité, et comme elles n'existent qu'à l'état proto-institutionnalisé, elles en livrent peut-être par là plus clairement le principe : de nouveau, l'affect commun. Lorsqu'elles ne se forment pas sous l'empire de la nécessité, comme par exemple les clubs dits de « troc » argentins pendant la crise des années 2000[26], les monnaies

alternatives ont un caractère d'expérimentation politique résolument affirmé. L'affect même de l'engagement, le sentiment de participer à « quelque chose », qui plus est quelque chose objet d'une maîtrise collective directe, offre sa force passionnelle cohésive à cette monnaie – redisons qu'ici, comme partout dans le champ de l'action politique, il faut se retenir d'entendre dans « passionnel » quoi que ce soit qui oublierait la part des « idées » : d'une part l'esprit toujours produit des idées simultanément aux affections du corps ; d'autre part il n'est pas d'idée qui puisse être de quelque effet sans être accompagnée d'affects, qui lui donnent sa force propre : celle avec laquelle on y adhère, ou s'y oppose[27]. L'idée politique qui porte à l'expérimentation de formes monétaires alternatives et l'affect qui fait l'engagement, c'est tout un. La monnaie alternative ne tiendra qu'à raison de cet affect collectif, aussi longtemps qu'il durera pour déterminer des engagements à la faire vivre, et qu'il sera suffisamment puissant pour dominer les tendances passionnelles divergentes liées aux conflits – ceux que font immanquablement naître une monnaie et sa règle d'émission. Sans doute les microcosmes monétaires alternatifs sont-ils le plus souvent trop petits et trop peu développés pour que ces conflits prennent de l'ampleur, voire apparaissent seulement, du fait même du statut de monnaie complémentaire, à laquelle finalement on demande peu et, s'ils sont menacés, c'est plutôt d'attrition par épuisement.

Il reste que, si particulier soit-il, l'affect politique qui soutient les monnaies alternatives, livre la vérité de tout ordre monétaire : une vérité passionnelle. Le tiers qui vient régler le problème de coordination fondamental et instaurer la monnaie comme rapport social de confiance, ce tiers opère toujours par voie d'affect – d'affect commun bien sûr. Certes, on peut toujours envisager en principe qu'une communauté monétaire se constitue par les voies d'un affect propre. Cependant, l'histoire atteste assez que l'affect commun monétaire est le plus souvent dérivé d'un affect commun antérieurement formé, et la plupart du temps de l'affect commun lié à la constitution d'une communauté politique. La monnaie, *en pratique*, s'est donc le plus souvent trouvée adossée à l'État, qui poursuivait ses propres intérêts, notamment ceux de sa politique fiscale, par l'unification monétaire, et ça n'est pas un hasard que les monnaies aient d'abord été à effigie. Si donc il n'y a pas de lien essentiel entre communauté monétaire et communauté politique, le cas le plus fréquent n'en est pas moins celui de l'adossement. On objectera qu'il existe des monnaies dont la circulation, donc la communauté propre, excède les limites de l'État émetteur – par exemple le dollar. Cependant, on pourrait proposer qu'il

n'existe pas de communauté monétaire extra-étatique (de grande échelle) qui ne procède par extension à partir d'une solide base étatique – ainsi, précisément, de la communauté dollar : à l'évidence, l'affect commun qui fait l'acceptation du dollar excède largement les frontières des États-Unis, mais ne repose en fait que sur la solidité des institutions étasuniennes, base réelle de l'ordre monétaire dollar, fût-il « internationalisé ».

En un sens, la trajectoire théorique d'André Orléan ne demandait qu'à croiser celle du spinozisme[28], si l'on considère que le modèle de la puissance de la multitude donne son contenu à l'intuition durkheimienne de la « force morale de la société » – c'est-à-dire de la force du tiers. En tout cas, le modèle vaut à tous les étages de la valeur économique. Il valait à celui de la convention même par laquelle se déclare ce qui est valeur économique. Il vaut ici à l'étage monétaire, dont on pourrait dire qu'il est une sorte de transcendantal de la valeur économique en acte : la condition de possibilité de l'expression pratique des valeurs économiques comme nombres, comptés en unités monétaires. Mais la monnaie elle-même, ou disons *une* monnaie, doit s'imposer dans ce statut. Elle doit s'imposer en quelque sorte comme méta-valeur. Elle doit faire valoir sa prétention à exprimer le valoir. Or, comme pour toute autre valeur, cette prétention requiert l'élection de la *potentia multitudinis*. Des prétendants repartent déconfits – échec des réformes monétaires –, certains finissent destitués – crise hyperinflationniste de rejet –, etc. D'autres au contraire connaissent des élections fulgurantes, d'une soudaineté inattendue. André Orléan parle à leur propos de « miracles monétaires ». Par une sorte d'heuristique de l'exception, dont on trouverait d'ailleurs maints exemples chez Spinoza, Orléan choisit d'y voir non pas une anomalie sans autre signification mais, au contraire, une voie d'entrée dans le « régulier » du rapport monétaire. Comment comprendre en effet que la confiance monétaire puisse être rétablie presque instantanément alors que rien des données « objectives » de l'économie dite réelle n'a eu le temps de changer significativement ? Ainsi par exemple de l'élection du rentenmark venant restabiliser d'un coup les prix et mettre fin presque instantanément à l'hyperinflation allemande de 1923[29], avec pour seule ressource la création d'une nouvelle banque d'émission, offrant d'ailleurs un système de garantie de la nouvelle monnaie des plus flous, mais co-fondé par les représentants des classes possédantes réunies autour du gouvernement central. Comment, donc, comprendre ces refondations monétaires fulgurantes, sinon en voyant que le rapport monétaire se joue sur une tout autre scène que celle des « données objectives » : la scène des affects collectifs, dont les

mouvements, spécialement en période de crise, sont susceptibles de soudaines et amples réorientations. Ça n'est pas d'ailleurs que les « données objectives » ne soient d'aucune importance : mais si elles jouent, c'est seulement au travers de la reprise herméneutique qu'en font les agents, donc comme affections économiques venant déterminer des idées-affects susceptibles de consolider, ou renverser, ou refonder l'ordre monétaire.

Les déterminations passionnelles de la valeur-prix

Sa convention déclarée, son médium institué, la valeur économique vit sa vie. Dans la convention de marché, c'est une vie de captures et de luttes. Et, comme aux étages supérieurs, tout s'y joue à la *potentia multitudinis*. Plus clairement encore puisque, dans cette strate, nous sommes confrontés aux objets mêmes, et à leur défaut de toute qualité intrinsèque dont pourrait se prévaloir la valeur. Ici s'applique avec une force particulière le scolie « catastrophique » : « […] quand nous nous efforçons à une chose, quand nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons, ce n'est jamais parce que nous jugeons qu'elle est bonne ; mais au contraire, si nous jugeons qu'une chose est bonne, c'est précisément parce que nous nous y efforçons, nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons » (*Éth*., III, 9, scolie). Il ne faut pas perdre de vue le caractère génétique de ce scolie qui restitue la formation première de l'idée du bon à propos d'un certain objet : alors que rien ne la fait préexister, elle surgit des investissements du désir. Mais sitôt cette idée acquise, le lien entre le désir et la valeur se renverse pour s'établir tel que nous le pensons spontanément. Car le conatus cherche à renouveler sa joie. Et maintenant qu'il en a identifié une cause, il n'aura de cesse d'y revenir. Il la poursuivra à nouveau, mais selon une structure imaginaire qui, désormais, pose la valeur acquise comme antécédente. Toute la chaîne causale qui a présidé à l'axiogénie réelle se trouve renversée en une axiologie imaginaire. La valeur inexistait *ex ante* et c'est l'affect projeté qui l'a créée. Maintenant qu'elle est là, la voici considérée comme toujours déjà là par la seule puissance intrinsèque du « y revenir », qui installe une structure téléologique là où il n'y avait rien de tel. Il fallait donc le scolie pour nous restituer le moment originaire, oublié, et même voué à être ultérieurement renversé dans l'imagination : le moment de la *production* de la valeur. De ce moment, il nous donne toutes les déterminations, et puis, les autres propositions de la partie III aidant, de quoi accéder à toutes les déterminations de ces déterminations : en première instance, la force axiogénique, par laquelle des choses qui ne sont « rien » accèdent à la valeur, est celle du désir ; quant au désir lui-même, nous connaissons les voies de sa formation : par accident (une exposition fortuite à quelque chose dont l'expérience sera trouvée agréable), par contiguïté (*Éth*., III, 15, corollaire), par imitation (*Éth*., III, 27).

Puisqu'il est maintenant question de s'intéresser à la formation du désir d'objet marchand, il faut revenir sur l'imitation, qui s'y taille sans doute la part du lion, mais

sous toute une série de modulations qui en ouvrent large le spectre. Car l'énoncé même d'*Éth.*, III, 27 reste largement sous-déterminé : « Du fait que nous imaginons qu'un objet semblable à nous *et pour lequel nous n'éprouvons aucun affect* est quant à lui affecté d'un certain affect, nous sommes par là même affecté d'un affect semblable[30]. » Toute la sous-détermination est enfermée dans la clause « et pour lequel nous n'éprouvons aucun affect ». Clause qui dit d'abord le caractère *spéculatif* de l'énoncé, entendre : sans contrepartie empirique directe possible, puisqu'il ne se peut pas que nous croisions quelque être semblable à nous sans éprouver le moindre affect à son égard, par exemple du seul fait que, toujours déjà socialisés, nous le reconnaissons dans son genre, dans son ethnie ou sous quelque autre caractéristique sociale ; et il ne se peut pas que ces reconnaissances ne soient pas par elles-mêmes au principe d'affects. *Éth.*, III, 27 nous donne en quelque sorte un énoncé « de laboratoire », incomplet, dont les réalisations empiriques seront des modulations, du fait de ces affects que nécessairement nous éprouvons quand nous rencontrons, ou imaginons, « une chose semblable à nous ».

Or ces modulations peuvent produire des distorsions considérables par rapport au cas « central » de l'imitation-reproduction. Aimons-nous ou haïssons-nous la chose semblable à nous dont le désir se trouve offert à notre émulation ? Si nous l'aimons, la synergie des désirs sera à son comble – Spinoza cite Ovide[31] : « Amants, nous espérons ensemble et ensemble nous craignons / Il est de fer celui qui aime avec le consentement de l'autre[32]. » La clause « et pour lequel nous n'éprouvons aucun affect » était donc en quelque sorte un équivalent du « toutes choses égales par ailleurs » des économistes. Mais toutes choses ne sont jamais égales. Ici, il y a de l'amour. Toutes les intensités en sont relevées. Et, si par le mécanisme d'*Éth.*, III, 27 « sec », nous étions déjà portés à imiter la « chose semblable », indépendamment de tout affect à son endroit, notre émulation s'en trouve maintenant démultipliée. Mais il y a aussi le cas inverse : celui de la haine. Spontanément, j'imiterais le désir de cet individu s'il m'était quelconque. Mais de ce que je le hais, il suit que ce qu'il aime, je vais non pas l'aimer à mon tour, mais le haïr : « Que si nous avons en haine la chose semblable à nous, alors *(par la Prop. 23 de cette p.)* nous serons affectés […] d'un affect contraire, et non pas semblable » (*Éth.*, III, 27, démonstration)[33].

Ces énoncés n'ont rien d'abstrait : on y voit à l'œuvre tous les mécanismes de la *prescription* – positive aussi bien que négative. Le prescripteur positif est un être déjà aimé. Son désir fouette celui des autres – enfin de ceux dont il est aimé. Mais

ceux qui le haïssent ? Ils désireront à l'envers de lui. Ainsi, par la modulation du mécanisme central de l'émulation du fait de l'affect éprouvé à l'endroit de « la chose semblable », se réintroduisent tous les mécanismes du suivisme, du rejet ou de la distinction parfaitement connus de la sociologie. Impossible ici de ne pas penser à cette phrase de Bourdieu : « Le goût, c'est le dégoût du goût des autres » – les autres étant bien sûr ceux dont on est porté à se différencier par toute une série de déterminations sociales que *La Distinction* cartographie méthodiquement. Le renversement de l'affect émulé en son contraire, sous la modulation d'un affect de haine antécédent, est là parfaitement énoncé. Le mécanisme général de l'imitation ouvre donc un spectre d'effets infiniment plus large que ce que sa lecture rapide en comprend spontanément. Le désir de telle personne assimilée à tel groupe social, lui-même déjà constitué en objet de haine (ridicule, mépris, etc.), devient repoussoir dans le mécanisme même de l'émulation. À chaque position sociale, donc, ses prescripteurs et ses anti-prescripteurs. Les objets marchands sont alors abandonnés au jeu de ces forces passionnelles qui vont décider de leur valeur, à l'évidence ici bien moins valeur tout court que (toujours) valeur pour un sujet désirant. À la limite, la loi de l'investissement c'est que tout est possible. Le capitalisme en a bien l'intuition pratique qui met en circulation les choses les plus absurdes, dispensables, ignobles – et elles trouveront preneurs. Mais, absurdes, dispensables, ignobles, ceci ne signifie rien en soi. Telles ces choses nous semblaient *avant*. Mais après ? Il y a de bonnes chances qu'elles finissent incorporées dans notre norme désirante, parce que quelques-uns auront cédé au départ, et puis sous l'effet de la tache d'huile mimétique – et nous nous retrouvons tous avec en poche des téléphones portables que nous avions d'abord jugés du dernier frivole.

Faut-il le dire : quelles qu'en soient les modulations, le mécanisme mimétique ne saurait se réduire à des interactions interpersonnelles, horizontales – c'est là la limite de la version tardienne de l'imitation. Sans doute peut-il connaître cette modalité, entre proches par exemple. Mais le mimétisme de *Éth.*, III, 27 ne produit ses effets à grande échelle dans le monde social que sous de nombreuses médiations institutionnelles. À commencer par la figure du prescripteur, qui est en elle-même l'une de ces médiations. Individu capable d'affecter au-delà de son cercle de proximité, le prescripteur est, en tant que tel, un porteur signalé de capital symbolique, c'est-à-dire un point de transit d'une certaine circulation de *potentia multitudinis*. Faire impression dans un rayon significativement supérieur à son échelle propre, individuelle, ne peut qu'être l'effet d'un supplément de puissance

ajouté à sa puissance propre, individuelle, et ce supplément ne peut consister qu'en la capture d'une part de puissance de la multitude. Aussi le prescripteur joue-t-il le plus souvent l'adossement à quelque institution déjà constituée, par elle-même capture déjà réalisée, dont il n'a plus qu'à tirer une dérivation supplémentaire : pour être prescripteur en matière de mode, être une figure d'un journal de mode déjà réputé ; pour être prescripteur en matière d'art, s'être porté à la tête de tel musée, ou de telle galerie déjà installée. Ou bien, à l'inverse, et selon une logique déjà entrevue, avoir déjà réussi, hors adossement institutionnel, à *se constituer soi-même en institution*, par quelques pré-dictions, ou anté-dictions de la valeur, confirmées *ex post* comme authentiques véridictions, coups d'anticipation magistralement joués qui feront attracteurs pour la *potentia multitudinis* d'un certain milieu, et capital symbolique pour le joueur inspiré. Quel que soit le cas cependant, c'est, par construction, la logique verticale, médiatisée et médiatisante, de la puissance de la multitude qui est à l'œuvre, bien plus que le réseau horizontal des interactions mimétiques. La *mimesis* dans le monde social n'a rien de plan, de symétrique ou d'égalitaire. Son paysage est bosselé de toutes les dénivellations liées aux accumulations inégales de capital symbolique. La plupart du temps on imite plus consacré, plus autorisé que soi. C'est même ce différentiel de consécration et d'autorisation qui dirige l'imitation – avec comme une intuition pratique des agents que cette consécration est le signe de validations antérieures par le grand nombre, donc une garantie pour des validations futures sans risque.

Or la *mimesis* fonctionne aux gros bataillons. Elle est à rendements croissants – sauf, bien sûr pour les contrariants-distingués. Pour les autres en tout cas, plus une chose a été imitée plus elle est à imiter. Le capital symbolique, c'est du nombre cristallisé. En termes de pouvoir imitogène, un individu à capital symbolique, par définition, compte plus qu'un : il compte nombreux. En section temporelle (comme disent les économètres), c'est la seule question importante : qui compte combien ? Derrière tel ou tel prescripteur, quels bataillons passionnels ? Les plus gros l'emporteront. Bien sûr, pas éternellement. Les dynamiques sont passablement plus complexes, non linéaires, non monotones. Les rendements croissants ne vont pas jusqu'au ciel, c'est-à-dire jusqu'à conquérir la multitude tout entière – cela n'est réservé qu'aux méga-institutions, celles qui règnent à l'échelle de la société tout entière, la monnaie, l'État, etc., et encore, sans jamais atteindre la parfaite unanimité, ni aucune garantie de principe. Derrière les prescriptions de la marchandise, par exemple, la fragmentation concurrentielle est la loi. Et les effets non linéaires se font

connaître une fois passés certains seuils : pour tel observateur, vient un moment où il voit emmenés dans la masse imitante des imitateurs qu'il hait (auxquels il ne veut pas être assimilé) – et qui le dissuadent d'imiter à son tour, quelque gros le bataillon imitogène déjà constitué : précisément, il est devenu « qualitativement » trop gros. La balance passionnelle entre la propension à imiter du fait de la puissance imitogène du nombre brut, et l'affect de contre-imitation du fait de la haine portée à certains imitateurs, commence à pencher du mauvais côté (*Éth.*, IV, 7). Il y a donc des stratégies de niche dont il ne faut pas chercher à sortir, des succès d'imitation qui sont faits pour rester limités. Faute de quoi l'émulation négative des contrariants entre en jeu, avec le risque en retour de dévaloriser tout ce qui avait été valorisé.

Le marketing et la publicité connaissent tous ces effets sur le bout du doigt – pour notre malheur, ils sont des spinozismes à l'état pratique… Rien du jeu des affects et du capital symbolique ne leur est étranger. Associer le nom de telle célébrité à un produit – l'enfance de l'art –, qu'est-ce donc sinon organiser une dérivation ? – de nouveau on pourrait dire : poser une bretelle sur un pipeline de la puissance de la multitude. Ici le prescripteur ne s'adosse pas à l'institution, mais l'institution à un prescripteur. En réalité, l'institution à une autre institution. Car le prescripteur existe déjà « par lui-même », donc à l'état d'institution, d'homme-fait-institution (cas inverse de celui du porte-parole, qui est l'institution-faite-homme). L'institution marchande (la marque) est ici en position de solliciteur. Elle est déjà institution puisqu'elle existe comme marque, et qu'une marque est conceptuellement une capture de puissance de la multitude, un affect commun déjà constitué. Mais s'associer à du capital symbolique encore plus grand que le sien, c'est entreprendre de donner à sa propre capture une nouvelle extension, en jouant la synergie des captures – trafics de capital symbolique, trafics d'affects communs déjà capturés. Là où un affect commun s'est déjà cristallisé, on jouera donc la stratégie de la contiguïté, puisque l'imaginaire procède par *liaisons* (*concatenatio*) : « Si le corps humain a une fois été affecté par deux ou plusieurs corps à la fois, quand ensuite l'esprit en imaginera un, aussitôt il se souviendra aussi des autres » (*Éth.*, II, 18) – par mise au contact répétée, obtenir que lorsque l'esprit imaginera le basketteur, il se souviendra de la basket. Or, parce qu'il est déjà investi par un affect commun, on imagine beaucoup le basketteur…

Le capitalisme, donc, connaît d'une parfaite connaissance pratique ces pouvoirs de l'affect, et il sait d'intuition qu'ils sont le principe de la valeur, telle qu'elle sera dite *par le prix monétaire* – et non par la quantité de substance travail abstrait.

Faisant jouer là encore l'heuristique de l'exception, on trouvera la vérité générale, passionnelle, de la valeur économique dans la particularité des biens à forte teneur symbolique, comme les œuvres d'art ou, plus communément, les produits de la mode. Quand les *mêmes* chaussures de sport sortent de la même chaîne chinoise, mais partent, les unes recouvertes des habits d'une marque, les autres « nues », la différence de leurs destins marchands, c'est-à-dire de leur destins-*prix*, suggère assez que la valeur économique ne réside pas dans les temps de travail abstrait – ici rigoureusement identiques. La mode, et la marque, sont ainsi le point de souffrance de la théorie marxiste de la valeur, qui ne sait pas quoi faire de ces différences de prix inexplicables par des différences de travail inexistantes. Très significativement, la *Wertkritik*, dans son intransigeance, ferme la possibilité d'une éventuelle solution qui viendrait compter le temps de travail des hommes du marketing, de la publicité, etc., « activités » internes qu'elle refuse d'enregistrer comme valeur-travail car elles ne laborent pas directement la marchandise. Au demeurant, les enregistrerait-elle, le compte n'y serait toujours pas. Car le compte est ailleurs, il réside dans les dépenses monétaires engagées pour construire le capital symbolique – la marque, précisément – et, s'il le faut, lui adjoindre toutes sortes de capitaux symboliques auxiliaires – le basketteur. Et plus on s'élève dans la hiérarchie symbolique des biens économiques, plus l'effet de la « griffe », irréductible à toute quantité de travail abstrait, devient déterminant. Or, comme l'avait vu Bourdieu, il y a longtemps déjà, la griffe est en soi une opération de magie sociale[34]. On croyait avoir quitté Quesalid, les sorciers, les tribus kwakiutl, nous y voilà brutalement reconduits. Du reste, Durkheim et Mauss ne s'intéressaient-ils pas aux sociétés sauvages avec à l'idée de retrouver ce qui, d'elles, avait persisté dans les sociétés modernes ? Cette persistance se jouant nécessairement à un niveau profond, il n'y a rien d'étonnant à ce que nous retombions sur la strate fondamentale des affects, dont tous les faits sociaux ne sont, *en dernière analyse*, que des formations particulières. L'univers économique ne saurait donc être étranger aux jeux des affects, auxquels il donne « simplement » *ses* mises en forme à lui. Quoique avec parfois des résurgences presque à l'identique. C'est bien le cas de toutes les transfigurations symboliques des marchandises ordinaires qui, irréductibles à des quantités de « travail abstrait », s'accomplissent par les voies tout autres de la captation de *potentia multitudinis*, celles-là mêmes qui, formellement parlant, faisaient déjà le sorcier, mais font ici la griffe, la marque, et toutes ces qualités qui disent le désirable marchand.

La concurrence : capter les regards désirants

Car c'est bien à l'induction et à la captation du désir que se joue la concurrence économique. Rien ne rend plus immédiatement sensible la lutte passionnelle des marchandises que leur coprésence physique dans les rayonnages, à l'image de ces photographies de travées de Walmart faites par Andreas Gursky, où le nombre extravagant des objets-compétiteurs, bien rangés sur leur ligne de départ, donne à leur agonistique affective, à leurs luttes de captation des désirs chalands, un tour proprement vertigineux – peut-être celui qui entre dans ces endroits sans désir arrêté est-il plus sensible à cette lutte des objets, lutte des livres dans les librairies, lutte des disques chez les disquaires, ou des sodas dans les supermarchés, où l'abondance des « références », comme disent les gestionnaires, donne toute son ampleur à la guerre des propositions. Ce sont en définitive des guerres de reconnaissance que se livrent les producteurs, guerres pour la validation sociale de leurs propositions privées, qui, comme toutes les guerres de cette nature, se jouent aux intensités affectives, lesquelles dans l'ordre particulier de l'économie s'exprimeront dans la résultante du prix monétaire. Il est bien certain en effet que, du côté des acheteurs, le prix donne une mesure de l'intensité du désir – une mesure exacte quand il est un prix d'enchère, une borne inférieure dans une situation (la plus courante) de prix fixe (décidé par l'offreur)[35]. La contrepartie monétaire que le sujet désirant est prêt à consentir pour la satisfaction de son désir est bien ici la mesure indirecte de l'intensité de son désir. Par une illustration supplémentaire de l'heuristique de l'anomalie, ce que la routine des achats ordinaires ne permet plus de voir revient en pleine lumière quand le désir sort de ses intensités habituelles. À des degrés variés, les biens « d'addiction », cigarettes, drogues, alcools, etc., font voir ce dont l'« affect tenace » (*Éth*., IV, 6) est capable, jusqu'où il est prêt à aller en matière de contrepartie monétaire – on pense au saisissant *Portrait d'un fumeur de crack en jeune homme* de Bill Clegg[36].

Comme on sait, les techniques du marketing et de la chalandise ont développé des procédés très sophistiqués, tous tendus vers la capture des regards désirants – mise en place dans les rayons, couleurs particulières, environnements musicaux, parcours dans le magasin, etc. Bien sûr, la formation des prix (dont la théorie « affective » complète reste à faire) ne saurait s'expliquer *que* par ce regard et ce qu'il charrie d'intensités. Le prix monétaire est une résultante institutionnelle complexe, impliquant toutes les médiations qui organisent les deux côtés de la

transaction : côté demandeurs, l'ensemble ouvert des objets désirables offerts à l'arbitrage sous contrainte budgétaire, et les conditions dans lesquelles ces objets leur sont présentés ; côté offreurs, le champ des compétiteurs entre lesquels se joue la concurrence par les prix et par la qualité, donc leurs conditions socio-techniques de production qui déterminent avec quelles chances de succès ils peuvent entrer dans la lutte pour la validation sociale de leurs propositions privées, ainsi que les conjectures formées à propos du désir des demandeurs. Si, donc, la formation du prix monétaire ne s'épuise pas dans le seul regard désirant du chaland, il est bien certain qu'elle y commence, et qu'elle ne saurait commencer autre part. La valeur ne s'établit pas dans la substance du temps de travail abstrait, mais dans la convergence des désirs. De ce point de vue, la vérité du prix monétaire, non pas comme l'épiphénomène mais comme l'être même de la valeur économique, n'est jamais si bien montrée que dans les prix d'enchère, où se donne à voir le déchaînement des désirs acquisitifs, leurs inductions mimétiques mutuelles et leurs luttes pronatrices. Non pas que ces furies passionnelles soient déconnectées de toute propriété d'objet. Mais ces propriétés d'objet sont souvent de l'ordre de l'affect évaluateur antérieurement cristallisé. Elles nous apparaissent alors comme « objectives », mais ça n'est qu'un effet de l'habitude – ainsi, par exemple, des biens offerts en salles de vente, déjà répertoriés et évalués dans des catalogues, ou comparables avec des semblables. Mais les valeurs consignées dans les catalogues ne sont que des repliages d'affects passés, prêts à soutenir des jeux d'affects présents. Alors l'agonistique désirante peut s'emballer jusqu'à devenir quasi autonome, déliée de l'objet désiré, emportée dans le face-à-face des rivaux, et néanmoins, dans cette seule interaction, finir par établir un nouvel étalon de valeur.

Et de même pour les prix des actifs négociés sur les marchés financiers, ces lieux d'enchères permanentes. Sans doute les « fondamentaux » des économistes prennent-ils une part à leur détermination. Mais sous une modalité très particulière. Car les « fondamentaux » n'ont jamais parlé d'eux-mêmes : ce sont les agents qui les font parler, dans le cadre d'une reprise herméneutique où s'investissent toutes leurs croyances, donc leurs affects. S'il n'est pas habituel de la lire ainsi, il y a pourtant tout lieu de voir dans *Éth.*, III, 12 une proposition relative à l'idéologie : « L'esprit, autant qu'il peut, s'efforce d'imaginer ce qui augmente ou aide la puissance d'agir du corps. » Les idées se forment selon les lignes de plus grande pente de la joie, c'est-à-dire de l'intérêt conatif satisfait[37]. Ainsi notamment des visions du monde économique, parfois très visiblement faites pour réjouir ceux qui les soutiennent. En

empruntant la forme de la généralité, les intérêts particuliers s'admirent en se déniant comme particuliers et, par là, tombent dans des idées auxquelles, selon le mécanisme d'*Éth*., III, 12, ils *aiment à croire*. De là par exemple que les opérateurs des marchés pourront adopter toutes sortes de « théories » parfaitement bringuebalantes, parce qu'elles auront le bon goût de les conforter dans la croyance en la solidité de la bulle – du coup déniée comme bulle, et parce que ce déni fait leurs profits. Ainsi, leurs esprits, autant qu'ils le peuvent, s'efforcent d'imaginer que la bulle n'en est pas une, et les profits qu'ils tirent de la dynamique financière, prolongée par cette imagination même, les réjouissent, et augmentent la puissance d'agir de leurs corps. Or ce sont bien ces imaginations et leurs affects qui déterminent les désirs – d'acheter ou de vendre, de rester dans le marché ou d'en sortir. La bulle durera donc aussi longtemps que ces idées-affects[38], c'est-à-dire un temps *indéterminé a priori*. On sera tenté de parler de « retour aux fondamentaux » au moment où la bulle éclatera alors qu'il faudra plutôt y voir une bifurcation dans la dynamique des affects collectifs. Très probablement due au retour d'une idée-affect concurrente de celle de la bulle : l'idée des « fondamentaux » – mais non les « fondamentaux » eux-mêmes, qui n'ont pas forcément beaucoup varié au moment du retournement. Contrairement à l'idée communément admise que le krach n'est que la résorption de l'écart entre le prix errant et la « vraie valeur », il est plutôt une cassure qui voit la dynamique du cours tomber de la direction par une idée-affect collective dans une autre. Mais on ne sort pas de la détermination passionnelle en dernière instance.

Que les « fondamentaux » ne soient pas déterminants *par eux-mêmes*, c'est ce qui apparaît au fait que n'importe quel objet peut devenir le support d'une dynamique spéculative, c'est-à-dire d'une hausse de prix qui s'autoproduit du seul fait qu'elle rallie cumulativement plus de monde à son idée(-affect), sans considération pour l'objet, lequel, pouvant être n'importe quoi, peut parfaitement être « rien » ou presque, à l'image des bulbes de tulipes du XVIIe siècle ou des bitcoins du XXIe, des objets, à la limite, sans « fondamentaux ». La hausse se soutient parce que, se produisant, elle gagne de plus en plus de monde à l'idée-affect de sa prolongation – et par là se prolonge. Formidable paradoxe de l'économie, qui pense la condition anarchique bonne pour les autres mais croit dur comme fer à la vraie valeur de ses valeurs. Et c'est dans la sphère ou cette croyance est portée à son comble, la sphère de la finance, supposément le lieu de la rationalité calculatrice la plus avancée, donc de l'objectivité la mieux établie, que s'avère le plus spectaculairement l'insignifiance de tout, le vide axiologique fondamental, comblé par le seul jeu des

affects collectifs. Mais il faudra sans doute encore beaucoup de temps pour que la valeur économique consente à s'avouer ses errances, sa propre inconsistance, et le creux qu'elle rend quand on essaye de la faire parler selon ses propres revendications.

---

1. C'est à André Orléan qu'on doit (et que je dois) d'avoir redécouvert cet épisode, dont la portée épistémologique ne saurait être surestimée.

2. Émile Durkheim, « Débat sur l'économie politique et les sciences sociales »,*Textes*, t. 1, *Éléments d'une théorie sociale*, Paris, Minuit, 2004, p. 221.

3. André Orléan, *L'Empire de la valeur. Refonder l'économie*, Paris, Seuil, « La couleur des idées » 2011.

4. André Orléan, « Réponse à Jean-Marie Harribey », *Revue de la régulation*, n° 10, 2011.

5. Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale*, Paris, Mille et Une Nuits, « Essais », 2009.

6. Jean-Marie Harribey, « La valeur, ni en surplomb, ni hors-sol. À propos de l'ouvrage d'André Orléan *L'Empire de la valeur* », *Revue de la régulation*, n° 10, 2011, note 14.

7. André Orléan, « Réponse à Jean-Marie Harribey », art. cit.

8. Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, chap. I, Moscou, Éditions du Progrès, 1982, p. 48.

9. *Ibid.*, p. 69.

10. Frédéric Lordon, *La Société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique », 2013.

11. Jean-Marie Harribey, art. cit., note 39.

12. Voir Frédéric Lordon, *L'Intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, La Découverte, 2006, chap. 5.

13. Pierre Bourdieu, « Le tabou du calcul », *Raisons pratiques*, *op. cit.*

14. Anselm Jappe, *Les Aventures de la marchandise. Pour une critique de la valeur*, nouvelle édition, Paris, La Découverte, 2017.

15. *Éth.*, IV, 28, je mêle ici les traductions de Bernard Pautrat et de Robert Misrahi (Paris, PUF « Philosophie d'aujourd'hui », 1990).

16. C'est moi qui souligne.

17. Puisque « l'amour n'est rien d'autre qu'une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure » (*Éth.*, III, 13, scolie).

18. Charge de violence qu'il faut savoir gré à Michel Aglietta et André Orléan d'avoir dégagée, et précisément à partir du désir (même s'il s'agissait du désir mimétique de René Girard) : *La Violence de la monnaie*, Paris, PUF, 1982.

19. Et encore : il y aurait lieu de ne pas se contenter d'un énoncé aussi englobant. Car le rapport au concret de la production demande à être différencié selon les régions du capital, au minimum en distinguant le capital industriel et le capital financier, qui nouent respectivement à la production deux types de rapport désirant très différents. Voir à ce propos Frédéric Lordon, « Le conatus du capital », *Actuel Marx*, « Critique de la propriété », n° 29, 2001.

20. Anselm Jappe, « Fétichisme et dynamique autodestructrice du capitalisme », entretien avec Jean-Marie

Harribey, *Les Possibles*, n° 15, 2017.

21. Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, « Essais », 1991.

22. De Bernard Friot, voir, entre autres, *L'Enjeu du salaire*, Paris, La Dispute, 2012 ; *Émanciper le travail. Entretiens avec Patrick Zech*, Paris, La Dispute, 2014.

23. André Orléan, *L'Empire de la valeur*, *op. cit.*

24. Voir Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique, 2010.

25. C'est le moment où se réintroduit subrepticement une forme de méritologie puisque cette procédure consiste en ce que Friot appelle des « épreuves de qualification ».

26. Voir Pepita Ould-Ahmed, « Les "clubs de troc" argentins : un microcosme monétaire Credito dépendan du macrocosme Peso », *Revue de la régulation*, n° 7, 2010.

27. À ce sujet, voir Frédéric Lordon, *Les Affects de la politique*, Paris, Seuil, 2016, notamment le chapitre « Affects, idées, *ingenium* ».

28. Voir André Orléan, *L'Empire de la valeur*, *op. cit.*, notamment le chapitre V.

29. André Orléan, « Crise de souveraineté et crise monétaire : l'hyperinflation allemande des années 1920 » in Bruno Théret (dir.), *La Monnaie dévoilée par ses crises*, vol. II, Paris, Éditions de l'EHESS, 2007.

30. Ici dans la traduction de Robert Misrahi, *op. cit.*, c'est moi qui souligne.

31. Comme l'indique Pierre Macherey, car Spinoza n'évoque que « le poète » sans autre indication. Voir Pierre Macherey, *Introduction à l'« Éthique » de Spinoza. La troisième partie. La vie affective*, Paris, PUF, « Les grands livres de philosophie », 1997, p. 250.

32. Dans la traduction de Robert Misrahi, *op. cit.*

33. C'est Spinoza qui souligne.

34. Pierre Bourdieu, avec Yvette Delsaut, « Le couturier et sa griffe : contribution à une théorie de la magie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 1, 1975.

35. Dans cette situation de prix fixe (et fixé – par l'étiquette), j'achète à ce prix, mais rien n'exclut que j'aurais consenti à acheter à un prix supérieur.

36. Bill Clegg, *Portrait d'un fumeur de crack en jeune homme*, Paris, Éditions Jacqueline Chambon, 2011.

37. Inutile de rappeler, comme un contre-exemple, qu'il arrive tout autant que les idées travaillent aussi parfois à approfondir les angoisses ou les obsessions morbides – on les dit « noires ». Tous les mécanismes passionnels exposés dans l'*Éthique* ont un caractère d'*éléments*, ce qui signifie qu'empiriquement, ils entrent toujours dans des combinaisons, parfois très complexes, qui les conduisent à se moduler les uns par les autres, le cas échéant jusqu'au renversement complet – comme on l'a déjà vu à propos du mécanisme mimétique.

38. Idées-affects qui ne doivent pas être seulement celles des investisseurs mais aussi celles des fournisseurs de crédit, dont les injections de liquidité dans le marché sont la condition de possibilité de la hausse des cours.