

L'ORIGINE DE LA MONNAIE (II)*

LA MONNAIE DANS LES SOCIÉTÉS HOLISTES

par André Orléan

In *Revue du MAUSS*, n° 15-16, 1^{er} et 2^{ème} trimestre 1992, p. 111-125.

L'ampleur de la littérature consacrée aux monnaies primitives, la multiplicité des situations décrites par les anthropologues, comme la pluralité des interprétations qu'elles ont suscitées, rendent absolument vaine, au moins pour un non-spécialiste, toute prétention à une synthèse. Aussi l'utilisation des matériaux ethnographiques que nous proposons maintenant répond-elle à une autre ambition. Il s'agit de voir si l'opposition soulignée jusqu'à maintenant entre la monnaie comme moyen de circulation et la monnaie comme moyen de réserve s'applique également aux sociétés traditionnelles. Dans quelle mesure correspond-elle à deux conceptions de la temporalité, la première fondée sur la circularité et la seconde sur l'imprévisibilité et l'innovation ? Comment les sociétés primitives concevaient-elles la légitimité ? Tels seront les axes de notre investigation.

Au point de départ de nos réflexions, on trouve la critique de la fable économiste selon laquelle la monnaie serait née des difficultés qu'implique un troc généralisé mettant en présence un grand nombre d'échangistes. Dans cette perspective, le passage du troc à la monnaie s'identifierait à une lente évolution de la raison, dominant peu à peu l'archaïsme des formes primitives d'échange. A notre connaissance, cette critique nous semble être unanimement retenue par l'ensemble des analystes ayant étudié en profondeur les sociétés primitives. K. Polanyi est l'un des auteurs qui a montré avec le plus de vigueur l'inanité de la vision économiste. En effet, selon lui, dans les sociétés non modernes, l'économie est encadrée dans un tissu très dense d'obligations sociales qui en contrôlent le fonctionnement et la maintiennent dans des limites étroites. Cette structure sociale peut être stable et ne débouche nullement, de par sa propre logique interne, sur une extension irrésistible des relations marchandes. « Les facteurs limitatifs proviennent de tous les points de l'horizon sociologique : coutume et loi, religion et magie contribuent également au résultat, qui est de limiter les échanges en ce qui concerne les personnes et les objets, le moment et l'occasion¹ ». A.-M. Hocart écrit également : « ... lorsque (les économistes ou les anthropologues) prétendent que le système monétaire fut créé afin de pallier les inconvénients du troc, ils attribuent à l'homme des temps anciens les préoccupations d'un financier moderne². » La pertinence des thèses défendues par Polanyi ou Hocart apparaît en particulier dans le fait que seule une très faible part de la circulation monétaire est dévolue, dans ces sociétés, aux échanges économiques. Aussi explorerons-nous l'hypothèse d'une origine religieuse de la monnaie, mettant plus spécifiquement l'accent sur le rôle joué par le sacrifice dans les religions holistes. Telle est alors la source de la légitimité monétaire. Nos réflexions seront essentiellement spéculatives, même si elles s'appuient sur de nombreux exemples. On doit les considérer comme autant d'interrogations posées aux spécialistes des monnaies primitives.

Monnaies primitives et circularité

* On trouvera ici la fin de l'article d'A. Orléan dont la première partie est parue dans le numéro 14.

¹ K. POLANYI, *La Grande Transformation*, Gallimard, Paris, 1983, p. 93-94.

² A.-M. HOCART, *Le Mythe sorcier et autres essais*, Payot, Paris, 1973, p. 108.

Notre première hypothèse met l'accent sur les formes circulaires de transmission monétaire. Celles-ci, par excellence, expriment l'idée holiste de la société comme totalité organique. Chacun s'y trouve lié aux autres au travers d'un enchevêtrement complexe de dons réciproques de monnaie, n'ayant ni commencement ni fin. La monnaie vaut par référence à cette totalité qu'elle actualise autant qu'elle la crée. L'histoire du roi Arthur et des chevaliers de la Table ronde peut, de ce point de vue, conformément à la thèse de W.H. Desmonde, servir d'archétype pour penser la source de la valeur monétaire dans « les sentiments de dévotion et d'amitiés mutuelles (et) les liens de loyauté existant entre les communiants³ ». On y voit apparaître deux figures fondamentales de la symbolique de l'unité : le cercle de la Table ronde et le banquet, « le repas rituel de communion où la nourriture partagée symbolise l'attachement entre les commensaux⁴ ». Le Graal exprime alors la force du groupe, sa cohésion ainsi que le sentiment d'une puissante unité émotionnelle. Cet auteur y voit la forme fondamentale de la monnaie.

Lorsque L. Gemet étudie le problème de l'origine de la monnaie et de la valeur en Grèce, il considère une série d'objets, appelés agalma, dans lesquels se trouve impliquée la notion de valeur, d'objet précieux ou de richesse. Ce sont des objets sacrés, « particulièrement désignés pour être objets d'offrande⁵ », c'est-à-dire impliqués d'abord dans le commerce religieux. Il donne, pour premier exemple, le Trépied des Sept Sages. « Il s'agit d'une récompense attribuée "au plus sage" et qui est successivement obtenue par chacun des Sept dont le "catalogue" plus ou moins variable s'est transmis pendant toute l'Antiquité. Cette récompense est tantôt un trépied, tantôt une coupe ou un gobelet d'or. Le plus souvent, elle est d'abord adjugée à Thaïes ; Thaïes la cède à un autre qu'il reconnaît comme plus sage ; celui-ci la cède à un troisième, et ainsi de suite jusqu'à ce que l'objet fasse retour à Thalès⁶... » La tradition associe ce cercle à un banquet. Finalement, note Gernet, « comme si cette valeur s'était accrue du fait de la circulation, le trépied est consacré à un Dieu⁷ », à savoir Apollon. On voit à nouveau associés dans cette légende valeur, circularité, signe monétaire, banquet et sacré.

Plus intéressante, parce qu'issue d'observations directement anthropologiques, est l'analyse des cycles funéraires chez les 'Are' Are faite par D. de Coppet. Il s'agit des fêtes funéraires données en l'honneur d'un individu mort de mort naturelle. Leur description est très complexe⁸. Elle met en présence trois groupes : O, le groupe des officiants, tous les hommes proches parents du mort ; F, le groupe des fossoyeurs ; et enfin l'ensemble des individus, I, non encore désignés, qui viennent offrir de la monnaie le jour de la fête. Les échanges monétaires qui se déroulent ce jour-là sont très intenses. La monnaie utilisée est une monnaie de perles et/ou de dents de dauphin. De Coppet distingue quatre types de prestations monétaires. Le premier type retiendra particulièrement notre attention. Ce sont les « prestations monétaires montantes » de la fête funéraire. Il s'agit de monnaies offertes, au cours de la cérémonie, par les individus I au groupe F des fossoyeurs. Elles sont dites « montantes » parce que déposées sur une estrade où se tiennent les officiants. Elles comportent une obligation de retour. Elles seront rendues aux I qui les ont offertes, par les F, mais seulement deux ou trois ans plus tard, lors de la « fête funéraire de retour ». Sur le cycle religieux se greffe alors un cycle économique. En effet, pendant les deux ou trois années qui séparent le début de la fin du cycle, les fossoyeurs disposent à leur guise des monnaies qu'ils

³ W. H. DESMONDE. *Magic, Myth and Money*, Free Press, New York, 1962, p. 19.

⁴ *Ibid.*, p.21.

⁵ L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Flammarion, Paris, 1982, p. 128.

⁶ *Ibid.*, p. 131.

⁷ *Ibid.* p.132.

⁸ Daniel DE COPPET, « Pour une étude des échanges cérémoniels en Mélanésie », *L'Homme*, 4, 1968, p. 45-57.

ont reçues. En général, il les partagent avec ceux qui les ont aidés à préparer la fête funéraire, en particulier pour la fourniture de porcs et de taros.

Mais le premier cycle funéraire contribue au développement d'un nouveau cycle funéraire dans la mesure où il est fait obligation aux officiants, dont le mort a été honoré, de venir à leur tour offrir une petite somme de monnaie lorsque l'un quelconque des individus 1 donnera à son tour une fête funéraire, soit en tant qu'officiant, soit en tant que fossoyeur. Cet ensemble de rapports sociaux conduit à un « réseau (...) tellement enchevêtré qu'il semble difficile de pouvoir le décrire de manière satisfaisante. Il exprime une imbrication générale de tous les individus en des relations d'échange tout à la fois innombrables, fréquentes et de faible importance. Toutes les monnaies offertes (lors) d'une fête funéraire se retrouveront (...) dans une multitude de fêtes funéraires ultérieures en l'honneur de nouveaux morts⁹ ». On retrouve ici à nouveau une image de la totalité sociale qui se forme sur la base de la circularité monétaire.

Le problème qui se pose alors est : pourquoi le cercle ne se brise-t-il pas ? Comment s'exprime l'obligation de remettre la monnaie en circulation ? Qu'est-ce qui interdit une appropriation privée des sommes monétaires ? Ces questions sont extrêmement complexes. Un premier élément de réponse consiste à mettre en évidence que le signe monétaire appartient déjà à quelqu'un, à la divinité. Une illustration d'une telle configuration nous est fournie par M. Weber. Dans l'éthique protestante, la monnaie est un bien qui appartient à Dieu. Aussi, il s'agit de ne pas le dilapider en vaines consommations individuelles. Pour cette raison, l'ascétisme protestant conduit à un prodigieux développement de l'accumulation capitaliste. M. Weber écrit : « L'homme n'est que le régisseur des biens à lui confiés par la grâce de Dieu. Tel le serviteur de la parabole, il doit rendre compte de chaque sou à lui confié et qu'il serait pour le moins scabreux de dissiper dans un dessein qui ne vise point à la gloire de Dieu, mais à une jouissance toute personnelle (...). L'idée que l'homme a des devoirs à l'égard des richesses qui lui ont été confiées et auxquelles il se subordonne comme un régisseur obéissant (...) pèse de tout son poids sur une vie qu'elle glace. Plus grandes seront les possessions, plus lourd le devoir de les conserver intactes pour la gloire de Dieu, et même, si faire se peut, de les multiplier par un travail sans relâche¹⁰. »

De même pour le Trépied des Sept Sages, il apparaît que l'objet est divin au point de départ. Selon une version, il aurait été fabriqué par Héphaïstos ; ou bien, il s'agirait d'un trépied trouvé dans la mer, « originairement cadeau de noces divin, détenu finalement par Hélène (et) jeté à la mer par celle-ci, conformément à un ancien oracle¹¹ ».

Il semble donc que ces sociétés ne puissent penser la circularité, par laquelle se fonde la communauté, sans le postulat d'un référent transcendantal : il n'y a jamais de pur mouvement ; toute circularité implique un point de départ. Aussi l'obligation de retour des monnaies dans la circulation s'ancre-t-elle dans un ensemble de valeurs qui dominent les échanges. Telle est la fonctionnalité qui donne sens aux utilisations holistes de la monnaie. Sinon, comment comprendre les échanges de deux monnaies égales, comme ceux observés chez les Canaques à l'occasion de mariages, traités ou serments de guerre¹² ? L'analyse des 'Are'Are conforte cette hypothèse, tout en permettant de la préciser.

Notons d'abord, conformément à nos remarques liminaires, que, dans la société 'Are'Are, les échanges ordinaires de biens contre de la monnaie sont de faible importance

⁹ D. DE COPPET, « Cycles de meurtres et cycles funéraires, esquisse de deux structures d'échange », in *Échanges et communications : mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss pour son sixantième anniversaire*, Mouton. La Haye, 1970, p. 559-582.

¹⁰ M. WEBER, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Plon, Paris, 1964, p. 233.

¹¹ L. GERNET. *op. cit.*, p. 134.

¹² M. LEENHARDT. « La monnaie néo-calédonienne », *Bulletin de la Société des Océanistes*, Publications du musée de l'Homme.

tandis que les échanges cérémoniels sont au contraire très denses. Par ailleurs, si le troc suffit, le plus souvent, à satisfaire les besoins en nourriture et en divers produits artisanaux, les échanges cérémoniels ont toujours une connotation monétaire. Les prestations monétaires, tout particulièrement celles que nous avons décrites, ont pour finalité ce que D. de Coppet appelle la constitution de l'image des ancêtres. La somme des « prestations monétaires montantes » réunies au cours de la fête funéraire est proclamée à la tombée du jour. Elle indique précisément ce que vaut le mort, la grandeur de son influence et de son rayonnement au-delà du groupe de ses proches. Ce qui est alors mesuré est la solidité des liens unissant les divers groupes participant à la fête. Le mouvement incessant et régulier des monnaies « montantes », qui se concentrent puis se fragmentent de fête funéraire en fête funéraire, constitue ce que D. de Coppet appelle le « temps continu ». C'est là que se trouve exprimée la cohésion sociale globale. « On peut dire qu'il n'y a pas plus haute autorité que cette circulation des images-ancêtres. Sous forme de monnaie, la valeur ancêtre est tangible, elle se donne et se redonne en des mouvements qui commandent à toutes choses et, en particulier, à tous les hommes¹³. » Ainsi, dans cet exemple, l'extériorité qui fonde la circularité monétaire, et qui est donc à la source de la légitimité monétaire, est le monde des ancêtres. La monnaie exprime le pouvoir des morts, pouvoir ambivalent, à la fois maléfique et bénéfique. Aussi, en raison de ses pouvoirs surnaturels, la monnaie doit-elle être maniée avec beaucoup de précaution. Avant de donner cette monnaie lors d'une fête, il faut demander aux ancêtres de bien vouloir la rendre inoffensive. Dans un tel système, l'appropriation privée n'a pas de place. La thésaurisation, dont on a souligné les liens étroits qui l'unissent aux valeurs individualistes, est interdite : «... la thésaurisation est une faute qui peut entraîner la maladie et la mort de celui qui voudrait s'y adonner. La monnaie, pour ne pas nuire à son détenteur, doit sans cesse circuler, passer de main en main, (...) sinon sa force donne la mort¹⁴. » On se trouve ici face à une structure d'obligations analogue à celle analysée par M. Mauss à propos du *hau* des Maoris. Mais, chez les 'Are'Are, c'est la non-séparation entre le monde des vivants et celui des morts qui est fondamental. C'est au travers de celle-ci que se trouve exprimée la dépendance de chacun vis-à-vis des règles collectives : « les échanges entre les vivants ne se laissent comprendre que dans la relation que ceux-ci ont avec les morts, (...) la relation entre vivants et morts est la manifestation primordiale de l'ordre global de la société et implicitement de l'univers¹⁵. » Là apparaissent les valeurs collectives qui réglementent la sphère privée, régissent les échanges et font de ceux-ci < un phénomène social total ». Cette dépendance à l'égard des morts, qui est la source de la valeur monétaire, prend une forme exemplaire dans le cas d'un vieillard sans descendance. En effet, on est là dans un cas manifestement limite puisque toute détention monétaire y prend la forme d'une thésaurisation. « La fin de la ligne généalogique entraîne (...) l'interruption soudaine du culte des ancêtres ; la monnaie n'a plus de possibilité d'exister. (...) La monnaie perd sa raison d'être¹⁶. » On assiste alors à la mort de la monnaie. Elle retourne là d'où elle est issue. Le vieillard rassemble toute la monnaie dont il dispose, ouvre la tombe de son père et y engloutit à jamais son trésor.

Entre les diverses conceptions de l'extériorité sociale que mettent en scène les exemples précédents, il y a des différences quantitatives mais il n'y a pas de solution de continuité. Dans tous les cas, nous sommes en présence d'une altérité radicale, d'une absolue

¹³ C. BARRAUD, D. DE COPPET, A. ITÉANU et R. JAMOUS, « Des relations et des morts : quatre sociétés vues sous l'angle des échanges », *Différences, valeurs, hiérarchie*. Éditions de l'École des hautes études, 1984, p. 459.

¹⁴ D. DE COPPET, « 1. 4, 8 ; 9, 7. La monnaie, présence des morts et mesure du temps », *L'Homme*, 10, 1970, 35-36.

¹⁵ C. BARRAUD et al, *op. cit.*, p. 510.

¹⁶ D. DE COPPET, *La monnaie, présence des morts...*, *op. cit.*, p. 37.

transcendance. Ce qui varie, c'est le mode d'expression de cette transcendance : de l'image fragmentée et plurielle du monde des ancêtres 'Are'Are au monothéisme, on assiste à un mouvement de concentration du sacré. On peut penser que cette intensification du divin joue un rôle considérable dans l'apparition des valeurs individualistes. Pour L. Dumont, c'est l'« individu-en-relation-avec-Dieu » qui constitue la *figure holiste au travers de laquelle se développe l'individualisme*. En effet, l'individu qui est dans une relation privilégiée à la divinité acquiert de ce fait un statut lui permettant une certaine distance vis-à-vis des valeurs mondaines. C'est, par le jeu de cette distance, que serait alors apparue une certaine liberté de critique : l'« individu-en-relation-avec-Dieu » signifie essentiellement un individu hors du monde, « distancé vis-à-vis du monde social et soumettant les valeurs de celui-ci à un processus de relativisation (...) (qui) résulte immédiatement de la renonciation au monde¹⁷ ». Ainsi, paradoxalement, faudrait-il voir dans l'intensification du religieux une des sources possibles du développement des valeurs individualistes.

C'est dans un même esprit que Marcel Gauchet écrit : « Plus les dieux seront grands, plus leur puissance sera considérable, plus on leur fera supporter l'invention du monde, et plus en réalité les hommes auront par leur biais accès à la nécessité sensée de l'origine. C'est le paradoxe fondamental de l'histoire des religions : la montée en puissance des dieux (...) ne s'est pas faite au détriment des hommes, en accentuant leur assujettissement, mais à leur profit¹⁸. » On serait ainsi tenté de dire que l'intensité des traces individualistes, au sein des sociétés holistes, est fonction de ce degré de concentration du sacré. On les étudiera à partir de situations où la circularité monétaire est rompue, où apparaissent des formes, plus ou moins vives, d'appropriation privée. Avec elles, commence à émerger la monnaie moderne. Il n'est pas étonnant de constater que le développement de l'individualisme, sous la forme de l'individu-en-relation-avec-Dieu, et l'émergence de l'usage moderne de la monnaie suivent des dynamiques parallèles. Notons d'ailleurs la parenté de structure qui lie ces deux figures. On y trouve un même paradoxe : le thésauriseur peut se permettre de mettre en doute les conventions économiques qui règlent le monde de la circulation grâce à la détention de monnaie. Mais, pourtant, la valeur de la monnaie ne trouve-t-elle pas son fondement ultime dans l'existence même de ces conventions ? Que vaudrait en effet ce signe monétaire si personne ne prenait part aux activités de production et d'échange ? Mais, au préalable, pour approfondir ces points, nous aurons besoin de l'hypothèse sacrificielle. Le rapprochement des théories de R. Girard et de B. Laum apparaît extrêmement fécond pour qui veut approfondir l'hypothèse d'une origine religieuse de la monnaie. En effet, dans la perspective d'un tel rapprochement, le sacré et la monnaie sont des productions simultanées d'un même mécanisme, à savoir le sacrifice. La monnaie sacrificielle

Selon la théorie girardienne, le sacré est produit par la polarisation mimétique des rivalités privées sur un même objet, la victime émissaire¹⁹. C'est dans le sacrifice que se forme cette sensation d'unité émotionnelle qui soude les individus les uns aux autres pour former une communauté pleine. Cette théorie rend compte des traits essentiels qui nous ont servi à caractériser le sacré holiste comme extériorité absolue, comme altérité radicale. On peut également l'appliquer au fait monétaire : elle explicite la dynamique sociale qui conduit à l'émergence d'une croyance collective, unanime, en un signe sans valeur intrinsèque, la monnaie²⁰. Nous allons l'utiliser pour approfondir les analyses de B. Laum²¹.

¹⁷ L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme*, Le Seuil, Paris, 1983, p. 36.

¹⁸ M. GAUCHET, *Le Désenchantement du monde*, Gallimard, Paris 1985, p. 23.

¹⁹ R. GIRARD, *La Violence et le Sacré*, Grasset, Paris, 1972.

²⁰ Sur ce point, on peut se référer à M. AGLIETTA et A. ORLÉAN, *La Violence de la monnaie*, PUF, Paris, 1982.

²¹ Bernhard LAUM, *Heiliges Geld*, Tubingen, 1924.

Pour celui-ci, la fonction d'unité de valeur que joue le boeuf à l'époque homérique est liée à sa qualité d'animal sacrificiel²². Plus profondément, dans l'axe girardien, c'est tout le système religieux et social qui est organisé autour du sacrifice. L'objet sacrifié, à savoir le boeuf, s'est substitué, au cours de l'évolution historique, aux victimes initiales qui étaient des êtres humains. Comme le note Desmonde, défenseur des thèses de Laum, «... *it seems likely that the numerous rituals of the bull god in Crète originated in the practice of human sacrifice*²³ ». Le boeuf sacrifié est débité en portions que l'on partage entre les communicants. Ainsi le repas sacrificiel apparaît comme l'ancêtre du monnayage. « *The share in the bull's flesh at the public meal also constituted a legal means of payment. The word nomos, which in later times signified the sacred law of the community, originally meant "distribution" and denoted the division of the sacrificial offering. Similarly, the term dais, which was applied to the holy meal, was also the word for "distribution". (...) The laws of the state cult stipulated precisely the manner of apportionment to the gods, to the presiding authorities, and to the citizens. (...) The portion of the body of the victim functioned as an economic payment mode legitimate through the justice of the state in the ritual distribution. The portion which each communicant received expressed his worth, the degree of his esteem in the groupe*²⁴ » L'évolution du rituel conduit progressivement à la substitution d'objets symboliques, comme les pièces métalliques frappées, aux animaux. La théorie girardienne rend pleinement compte de ce phénomène puisque, selon elle, l'essence même du sacrifice est une opération de substitution qui échange victime émissaire et violence collective. Il est dans la nature même du processus victimaire de pouvoir se polariser sur des objets de remplacement qui, à leur tour, concentrent l'unanimité mimétique. L'hypothèse de Laum permet de rendre compte avec clarté de multiples dimensions de la monnaie, comme le rôle des prêtres et des temples dans la circulation monétaire ou le symbolisme des objets prémonétaires. Un des points les plus importants a été de relier la fonction d'unité de compte au système de tarification des offrandes. On voit ainsi émerger un système de prix qui se trouve fondé sur les valeurs relatives des divers biens au regard du rituel sacrificiel. Cette perspective théorique va maintenant nous permettre d'approfondir la question de l'appropriation privée de la monnaie. Nous commencerons par analyser la légende de l'anneau de Polycrate.

« Polycrate est un tyran de la seconde moitié du VI^e siècle (...). Polycrate, dont le bonheur sans mélange est une provocation à la jalousie des dieux, reçoit le conseil de se dépouiller d'une part de sa richesse — exactement de l'objet qui a le plus de valeur pour lui. Il jette donc à la mer (...) le fameux anneau. Mais l'anneau, contre toute attente, se retrouve. La renonciation qu'avait consentie Polycrate n'a pu s'accomplir, il est désonnais condamné : une ruine totale peut seule expier une prospérité trop continue²⁵. » Dans ce récit que Gemet utilise pour analyser l'origine de la valeur des agalma, les thèmes sacrificiels apparaissent nettement. On y voit, par ailleurs, la nature ambivalente de la richesse. Comme dans les situations étudiées antérieurement, la détention d'objets précieux est dangereuse. En effet, ces objets appartiennent à une divinité, soit comme offrande passée, soit comme offrande potentielle pour un rituel sacrificiel. Aussi, les posséder fait naître chez les dieux de la jalousie. Il est naturel, nous semble-t-il, de démasquer derrière cette jalousie transcendantale, une jalousie bien plus terre à terre, bien plus concrète, celle qu'éprouve la communauté tout entière devant le spectacle d'un bonheur trop grand. Celui-ci apparaît, dans la mentalité collective, comme un détournement de richesses appartenant à la divinité, c'est-à-dire à la communauté. Ainsi, dans la théorie girardienne, l'obligation du retour qui commande aux objets précieux, aux

²² HOCART soutient une thèse similaire : «... la plus ancienne forme d'opération monétaire ne serait autre que le don fait au prêtre en paiement des services rendus lorsqu'il accomplit le sacrifice», *op. cit.*, p.111.

²³ W.H. DESMONDE, *op. cit.*, p, 103.

²⁴ *Ibid.*, p. 115-116.

²⁵ L. GERNET, *op. cit.*, p. 142.

monnaies, prend une forme très concrète : l'envie sociale dégénérant en violence généralisée. Mais simultanément l'*agalma* a une dimension bénéfique : en tant qu'objet issu de la polarisation sacrificielle, il peut également servir de victime de substitution au déferlement de la violence. De ce point de vue, l'*agalma* est un talisman qui protège l'homme qui le possède. C'est de là que les objets précieux tirent leur valeur. Cette qualité trouve son fondement dans le rituel sacrificiel qui a fait converger sur eux l'unanimité mimétique. Ce qui est intéressant dans l'aventure de Polycrate est le fait que l'anneau ne peut y jouer son rôle d'assurance. En effet, alors que la pression collective contraint Polycrate à céder son anneau, à honorer l'obligation de retour propre à tout objet précieux, Polycrate échoue : l'anneau se refuse désespérément à cette cession. Aussi apparaît, en pleine lumière, l'acte social dont cette transmission était le substitut. N'ayant pas réussi à détourner la violence sur l'anneau, Polycrate est obligé de « payer de sa personne ». Le récit conclut à la ruine totale de Polycrate, mais ce qui est réellement en jeu, c'est bien sa vie, son propre sacrifice. Ainsi, ce qui rend les objets précieux si dangereux est le fait qu'ils peuvent se refuser à toute transmission. Alors, comme chez les 'Are'Are, cette possession peut provoquer, chez l'individu qui y est contraint, la maladie ou la mort. De ce point de vue l'aventure que connaît Polycrate est proche de celle du roi Midas.

Cette structure théorique se retrouve chez les 'Are'Are à propos des « grands ». Le « grand » occupe dans la civilisation mélanésienne une position « analogue » à celle du roi ou du tyran grec. Il s'agit d'un personnage se distinguant par son renom et par son influence. Le point culminant de la carrière d'un « grand » est une fête, dite « fête du grand ». Elle commence à la manière d'une fête funéraire par des « prestations monétaires montantes ». En effet, une estrade est élevée au sommet de laquelle vont être déposées, par divers individus, des quantités monétaires²⁶. La somme totale récoltée au cours de la fête mesure l'importance du renom du « grand ». « Mais les choses prennent une autre tournure. On mime de façon grotesque les travers de chacun, on échange impunément les plus grossières insultes, on singe les accouplements les plus frénétiques et les plus scandaleux. Le soir (...) chacun s'en retourne et, sur son passage, détruit les jardins et les cocotiers du "grand" sans que celui-ci ne puisse même protester. Ces destructions éloignent, pour le "grand", de plusieurs années le lancement d'une nouvelle fête. Rares furent les "grands" qui purent s'offrir plus de deux fêtes : si coûteuse est leur gloire, si sévère la ruine²⁷. » On retrouve le même schéma que dans l'aventure de Polycrate : une insolente richesse, la jalousie de la communauté et la ruine finale. Mais, dans le cas des 'Are'Are, l'aventure n'est plus présentée symboliquement au travers de l'action des dieux, comme dans le récit concernant Polycrate ; à savoir la jalousie divine, le retour manqué de l'anneau et la condamnation finale tombant du ciel. Dans la fête du « grand », l'acteur véritable est présent : la foule furieuse et jalouse. Aussi, tous les enchaînements sont explicités. Au départ, on trouve une tentative d'usurpation du pouvoir légitime, celui des ancêtres. Cette tentative est fondée sur l'utilisation des monnaies sous forme de « prestations montantes ». Le « grand » organise une mise en scène qui parodie le rite funéraire de consécration des morts. En proclamant la somme des monnaies sur l'estrade, le "grand" s'auto institue ancêtre, c'est-à-dire se déclare aux yeux de tous d'essence sacrée. Cette situation provoque, comme on peut s'en douter, une crise sociale d'ampleur considérable. On reconnaît, dans la description des scènes étranges qui se déroulent au soir de la fête, les traits caractéristiques de la crise sacrificielle, celle-là même qui débouche, selon la théorie girardienne, sur l'immolation d'une victime. Cette violence finit par s'exorciser dans la destruction totale des biens possédés par le "grand". La fête 'Are'Are nous permet de déchiffrer pleinement le mythe grec. Elle rend explicites deux points fondamentaux que le récit de Polycrate ne fait que suggérer. D'une part, l'appropriation des richesses, par nature

²⁶ C. BARRAUD, et al., *op. cit.*, p. 455-459.

²⁷ *Ibid.*, p.456.

sacrées, et plus spécifiquement des biens monétaires, doit se lire comme une tentative de déstabilisation de la légitimité sociale prévalente. Cela nous conduit à mettre l'accent sur le fait que Polycrate est un tyran, et sur le lien possible existant entre le développement du monnayage et l'émergence de la tyrannie. Peut-être conviendrait-il de relier plus étroitement le phénomène numismatique et la crise que connaissent les cités grecques aux VII^e et VI^e siècles avant notre ère²⁸. Dans le sens de cette hypothèse politico-religieuse, on trouve le récit d'Hérodote sur le tyran Gygès qui s'empare du pouvoir en Lydie en tuant le roi légitime Candaules. Or, on retient comme vraisemblable que ce fut sous son règne qu'apparut pour la première fois la monnaie, sous forme de pièces métalliques frappées. D'autre part, la fête 'Are'Are identifie pleinement le rôle de la foule violente dans la logique sacrificielle. Elle ne se cache plus sous le masque flou et indéterminé de la jalousie divine.

La comparaison entre les deux structures indique néanmoins une différence quantitative. Dans la société 'Are'Are, l'intensité émotionnelle est placée presque intégralement sur la dimension maléfique de la thésaurisation. Dans la civilisation grecque, au travers des figures sociales que composent la royauté magique ou la tyrannie, le pouvoir monétaire prend une connotation plus positive. Cette différence traduit l'importance grandissante des valeurs individualistes dans l'Antiquité. La société mélanésienne, au contraire, a réduit les traces individualistes au minimum. En Mélanésie, le « grand », « si éclatante que soit sa réussite, n'en est pas moins entraîné par l'ordre des valeurs qu'il sert avec la plus grande constance²⁹ ».

Conclusion générale

La théorie économique moderne reconnaît dans la monnaie une convention, dans un sens proche de celui utilisé par D. K. Lewis. La circulation marchande, en tant qu'elle est une succession d'actes d'achat et de vente, tous orientés vers la consommation des marchandises, ne voit dans la monnaie qu'un pur instrument. Aussi, son caractère conventionnel ne pose aucun problème car, en tant que moyen de circulation, peu importe sa nature véritable : « son existence fonctionnelle absorbe son existence matérielle ». Dans cet univers, qui est celui de la théorie quantitative, demande de monnaie et demandes de marchandises se construisent de la même manière ; à partir de la maximisation des utilités individuelles. La stabilité des diverses fonctions de demande sont l'exact corollaire de la stabilité des préférences. La thésaurisation modifie ce bel ordre. La monnaie devient, dans les mains du thésauriseur, la source d'un pouvoir spécifique, ce que communément on appelle le « pouvoir de l'argent » : le pouvoir d'arrêter la circulation marchande et d'en transformer les règles et les évaluations, le pouvoir d'innover. Ce qui nous semble ici central est la nature particulière de la rationalité qui est alors en jeu. Comme on l'a développé, ce qui se trouve exprimé dans la thésaurisation, c'est essentiellement un regard critique vis-à-vis des représentations qui gouvernent les actions des autres échangistes. La thésaurisation exprime un doute quant à la justesse des conventions qui régissent le monde de la circulation. C'est cette figure sociale qui concentre la dimension moderne, c'est-à-dire individualiste, de la monnaie, à savoir la monnaie comme l'instrument grâce auquel la rationalité critique peut s'exprimer.

Cette analyse a trouvé dans notre lapidaire investigation des matériaux ethnographiques une confirmation. C'est bien la monnaie en tant que réserve de valeurs, en tant que pouvoir arbitraire sur le reste de la société, en tant que rupture dans la chaîne infinie des liens réciproques, qui est l'objet de tous les interdits, du fait de la menace qu'elle fait peser sur l'ordre holiste. Soulignons que cette utilisation de la monnaie correspond à une modification

²⁸ Sur ce point, J.-M. SERVET, *Nomismata* (Presses universitaires de Lyon, 1984) et M. SHELL, *The Economy of Literature*, The Johns Hopkins University Press (Baltimore et Londres, 1979).

²⁹ C. BARRAUD, et al., *op. cit.*, p. 518

profonde de son statut : la monnaie n'y apparaît plus comme un moyen mais comme une fin. Dans la thésaurisation, c'est bien la monnaie en tant que pouvoir qui est recherchée. Cette mutation étonnante résulte elle-même des transformations qui affectent l'espace des valeurs. L'argent nivelle les objets, il efface leurs différences qualitatives. En lui, les choses les plus éloignées, les plus opposées trouvent un point commun et entrent en contact. Aussi, l'argent, en tant qu'il dissout progressivement toutes les significations particulières, révèle l'interchangeabilité des désirs. Avec l'argent se forme un nouveau regard sur le monde où toutes les fins se valent, où l'individu éprouve l'indétermination des possibles. Ce futur indéterminé s'oppose à la conception circulaire du temps par quoi l'horizon des sociétés holistes se clôt. Dans ces sociétés, « les échanges sont d'abord et toujours une mise en ordre nécessaire du passé. S'ils laissent une ouverture sur le futur, il sera répétition. Au contraire, considérer les échanges comme une série de traites tirées sur l'avenir, ou comme produisant un devenir changeant, représente notre façon moderne de les appréhender³⁰ ». La monnaie n'est plus alors un moyen : elle y est recherchée pour elle-même car c'est sa détention qui permet d'accéder à ce point de vue sur le monde, à cette expérience de la relativité du désir. L'argent est la relativité des choses faite substance. A nouveau apparaît clairement le lien qui unit ce comportement et la rationalité moderne qui, « en érodant les vieux cadres et en requérant des légitimations neutres et homogènes pour nos croyances pousse le monde à devenir un faisceau d'hypothèses, en en faisant ainsi une demeure pour la rationalité instrumentale, sinon pour grand-chose d'autre³¹ ». Monnaie et raison conjecturale semblent à nouveau marcher d'un même pas.

Dans le texte, nous avons insisté sur l'hypothèse selon laquelle le désir de monnaie pour elle-même ne peut exister sans l'existence d'une certaine forme de croyance collective qui excède la seule croyance en la nécessaire conventionnalité des règles sociales. C'est ce qu'on a appelé la légitimité. Il s'agit d'opérations cognitives qui fondent la vérité de ce désir en raison et en nature. Ces opérations mobilisent, comme le souligne Mary Douglas, l'utilisation d'analogies symboliques grâce auxquelles « les institutions dépassent le stade de fragiles conventions³² ». Elle s'exprime dans l'émergence de représentations collectives au travers desquelles la collectivité prend conscience d'elle-même, émergence commandée par des processus spéculaires. Dans une telle conception, l'auto-organisation du groupe ne prend pas la forme de la transparence. Cette hypothèse contredit l'utopie individualiste : il existe une dimension collective qui échappe aux consciences privées. La monnaie est ce qui fait obstacle au projet individualiste d'une société contractuelle. On peut alors interpréter les transformations que connaît l'économie monétaire comme mues par l'impossible désir de dématérialisation de la monnaie. C'est ce même désir qui se trouve exprimé et formalisé dans la théorie économique, comme on l'a vu précédemment pour la théorie quantitative de la monnaie.

³⁰ C. BARRAUD, *et al.*, *op. cit.*, p.431.

³¹ E. GELLNER, « L'animal qui évite les gaffes, ou un faisceau d'hypothèses » in P. BIRBAUM et J. LECA (éd.), *Sur l'individualisme*, Presses de la Fondation des sciences politiques, Paris, 1986, p.43.

³² M. DOUGLAS, *Ainsi pensent les institutions*. Éditions Usher, Paris, 1989, p. 47.