

**Groupe interuniversitaire
d'étude de la postmodernité**

**L'HOMO ŒCONOMICUS,
ENTRE CONSCIENCE ET INCONSCIENCE
(Exposé de Jean Pichette)
Séminaire du 11 juin 1993**

Cahiers de recherche

Les Cahiers de recherche sont publiés par le Groupe interuniversitaire d'étude sur la postmodernité. Le travail d'édition des Cahiers est sous la responsabilité de Daniel Dagenais. La transcription du *verbatim* des séminaires est assurée par Nathalie Freitag. Toute correspondance doit être adressée à:

**Groupe interuniversitaire d'étude sur la
postmodernité
Département de sociologie
UQAM
C.P. 8888, Succ. A
Montréal, Québec
H3C 3P8**

**Groupe interuniversitaire
d'étude de la postmodernité**

**L'HOMO ŒCONOMICUS,
ENTRE CONSCIENCE ET INCONSCIENCE
(Exposé de Jean Pichette)
Séminaire du 11 juin 1993**

Cahiers de recherche

Les Cahiers de recherche sont publiés par le Groupe interuniversitaire d'étude sur la postmodernité. Le travail d'édition des Cahiers est sous la responsabilité de Daniel Dagenais. La transcription du *verbatim* des séminaires est assurée par Nathalie Freitag. Toute correspondance doit être adressée à:

**Groupe interuniversitaire d'étude sur la
postmodernité
Département de sociologie
UQAM
C.P. 8888, Succ. A
Montréal, Québec
H3C 3P8**

SÉMINAIRE DU 11 juin 1993

Présentation : Jean Pichette

EXPOSÉ: L'homo æconomicus, entre conscience et inconscience

Les deux derniers séminaires ayant porté sur la question de la conscience, je voudrais orienter ma présentation sur l'économie sous l'angle du rapport de la figure de l'*homo æconomicus* avec la conscience. En reprenant des idées que je développe dans ma thèse, je vais essayer de préciser la nature du lien qui existe entre l'émergence de la conscience moderne et l'autonomisation des pratiques économiques.

J'aimerais partir d'une ambiguïté qui loge dans la figure de l'*homo æconomicus*. Celui-ci est toujours présenté sous deux angles différents: d'une part, comme un sujet de raison, un être rationnel, calculateur; d'autre part, comme un être naturel, en quelque sorte prisonnier du cycle de la vie et ayant de ce fait des besoins naturels. Cette bipartition de l'acteur économique me semble révélatrice de la difficulté à tracer les contours de l'activité économique. En posant le sujet comme être rationnel, on postule chez lui une pleine conscience de soi; d'autre part, en le posant comme être de besoins, on postule que l'économie peut se déployer sur une base naturelle, nonobstant toutes les représentations que le sujet peut se faire de lui-même, de ses besoins ou de ses intérêts. D'un côté, on postule donc une transparence du sujet à lui-même, et de l'autre, une inconscience (a-conscience) radicale du sujet, qui permettra d'ailleurs d'entretenir toutes sortes de confusions sur la catégorie «économique», dont on pourra par exemple étendre le domaine jusque dans le monde animal: à la limite, selon cette version naturaliste de l'*homo æconomicus*, on pourrait ainsi dire que la vache qui broute se trouve dans un rapport économique au monde, au même titre que l'agriculteur qui cultive la terre. D'un autre côté, si on met l'accent sur la dimension rationnelle du sujet, on peut spécifier l'économie comme pratique humaine ou, à tout le moins, comme pratique différenciée par rapport à l'«économie animale»: la référence incessante aujourd'hui faite à la dite rationalisation des entreprises s'avère à cet égard exemplaire. Dans cette optique, il serait ainsi possible d'élever l'économie humaine à un niveau de rationalité évidemment inaccessible à l'animal.

Si on aborde l'histoire du point de vue de la figure de l'*homo æconomicus*, la préhistoire apparaît alors comme le moment précédant l'abolition de l'inconscience, chez l'homme, de sa nature d'être biologique. La préhistoire

(qui est, dans cette perspective, une préhistoire de l'économie) serait donc l'inconscience de la naturalité qui habite l'homme en tant qu'être de besoins. Je parle d'inconscience dans la mesure où l'homme serait totalement prisonnier de ses besoins, dont il ne pourrait se distancier d'aucune façon. L'entrée dans l'histoire correspondrait alors à la prise de conscience de cette nature biologique et, paradoxalement, à l'abolition de ce qui apparaîtrait comme une illusion de la conscience au profit de la réalité biologique: autrement dit, l'histoire, du point de vue de l'*homo æconomicus*, serait la découverte de la nature inconsciente qui loge au coeur même de l'acteur économique. Cela est bien sûr paradoxal, parce que la découverte de la nature inconsciente implique logiquement un niveau de conscience qui puisse permettre de prendre conscience de cette inconscience. Comme vous le verrez, on n'en est pas à un paradoxe près quand on parle d'économie.

Si on aborde sous cet angle l'histoire de la découverte d'une «nature inconsciente», on peut comprendre une idée comme celle de la «fin de l'histoire» qui, au bout du compte, est intimement liée à une représentation naturaliste du sujet. La fin de l'histoire marquerait ainsi la fin des idéologies, la levée du voile des illusions cachant la nature réelle de l'homme comme être de besoins: en d'autres termes, la fin de l'histoire résulterait de l'accession de l'homme à la transparence de ses besoins. Dans ce cas, il ne nous resterait plus qu'à arrêter de parler, puisqu'une fois la fin de l'histoire — ou la fin de l'illusion de la conscience— décrétée, la «nature naturelle» de l'homme, pour utiliser une expression qui ferait plaisir à Edgar Morin, pourrait opérer sans le faux pilote de la conscience.

Je vais tenter d'esquisser ici l'histoire de la nature duale de cette figure centrale de la modernité que constitue l'*homo æconomicus*. Je crois que cela permettra en même temps de jeter un éclairage différent sur la question de la conscience, abordée dans les deux séminaires précédents. Mon objectif est d'essayer de montrer que l'économie ne se déploie pas dans un rapport naturel de l'homme à la nature mais qu'elle émerge plutôt dans un double mouvement: le mouvement de constitution du sujet comme pure réflexivité, comme sujet universel, et celui, symétrique, de la constitution, face à lui, d'un monde naturel, «objectif». L'émergence de l'économie procède ainsi de l'apparition du sujet comme pur sujet de conscience, sujet universel, dans un mouvement où ce sujet en vient à se poser comme pure altérité par rapport à la nature.

Il y a donc un lien à établir entre la constitution des pratiques économiques et la formation de l'identité moderne du sujet: ce lien est clairement lisible dans le déplacement de la figure de l'altérité face à

laquelle le sujet va pouvoir s'appréhender comme tel. Je ne veux pas ici faire une «phénoménologie de l'économie» mais plutôt essayer de montrer qu'il n'y a qu'une façon d'aborder la question de l'économie dans son devenir historique. En mettant l'accent sur la question du rapport entre l'économie et l'histoire, je veux tenter de clarifier le problème fondamental qui me semble loger à ce carrefour: comment peut-on situer dans le cadre du devenir historique une pratique, comme l'économie, qui est d'abord entendue, vue, appréhendée comme une pratique naturelle? Comment saisir dans sa dimension historique une pratique censée exprimer l'irréductible ancrage de l'homme dans la nature, pour ne pas dire la réduction de l'homme à une pure naturalité? Du point de vue des historiens, il ne s'agit pas là d'un problème qu'on se pose très fréquemment. Auquel cas, on bute alors très vite sur l'un ou l'autre des écueils suivants. Si on accepte d'aborder l'économie sous un angle naturaliste, reconnaissant du même coup que loge en son sein une forme de déterminisme plus ou moins prononcée, l'écriture de l'histoire de l'économie apparaît alors comme un travail d'entomologiste, un travail d'historien de la nature. D'un autre côté, la difficulté sur laquelle bute une histoire économique refusant cette naturalité de l'acte économiques consiste alors à devoir renvoyer cette activité dans un pur monde d'illusions: mais on a beau vouloir renvoyer l'économie dans un tel monde, la réalité réclame toujours son droit de parole! Il est évident que depuis au moins deux siècles, l'économie occupe une place de plus en plus grande au sein de nos sociétés. On ne peut donc pas, d'une part, s'appuyer sur une représentation naturelle de l'économie ni, d'autre part, simplement la renvoyer dans une catégorie illusoire. Une histoire de l'économie ne peut alors s'entendre, à mon sens, que comme l'histoire de la construction des catégories économiques, ce qui ne peut se faire qu'à l'intérieur du cadre plus large de l'histoire de la constitution du sujet dans sa dimension universaliste.

Je vais développer mon raisonnement en trois points, dont le premier sera beaucoup plus long que les deux suivants. L'économie, dans son rapport à la transformation moderne du mode de constitution de l'identité du sujet, peut en effet être appréhendée à travers:

- 1- la transformation du rapport à l'altérité,
- 2- la transformation du sujet dans son rapport à lui-même,
- 3 - la transformation du rapport du sujet à la société, appréhendée dans le cadre de son devenir historique.

Bien sûr, ces trois points se recoupent et je ne les distingue que pour les fins de la présentation. Avant de les examiner en détail, je précise toutefois que mon analyse s'appuie sur la reconnaissance d'une réflexivité qui

habite toujours le sujet. Je reste vague, pour l'instant, en ce qui concerne la «nature» de cette réflexivité: ce sera justement l'objet de mon analyse de montrer comment cette réflexivité se transforme parallèlement à la constitution des catégories économiques. Ceci dit, je reconnais l'existence d'une réflexivité qui habite toujours notre rapport au monde et ce, même lorsque ce rapport au monde paraît se déployer dans sa dimension la plus «naturelle». Autrement dit, il n'y a pas, d'un côté, un sujet de conscience qui entrerait dans un rapport à autrui sur la seule base de cette conscience — qui, à la limite, pourrait alors être définie comme une pure rationalité — et de l'autre, un sujet qui aurait un rapport purement naturel au monde. Notre rapport au monde, quel que soit le lieu dans lequel il se déploie, est toujours habité par la réflexivité. L'économie va précisément s'inscrire dans le cadre d'une transformation de cette réflexivité. Elle va émerger dans la radicalisation de la césure entre deux sujets — un sujet rationnel et un sujet naturel — qu'elle va puissamment contribuer à ériger, quitte à les faire cohabiter dans un même corps. Nous verrons pourquoi, idéologiquement, cette bipartition de l'*homo œconomicus* va être fondamentale en ce qui concerne la légitimation des pratiques économiques à partir du XVIIIe siècle.

Le premier angle par lequel on peut aborder la question du sujet touche au rapport de celui-ci à l'altérité. Portmann¹ a bien montré que, même au niveau de la vie animale, on ne peut pas comprendre le rapport de l'«individu» à la nature simplement à travers une analyse de ce qu'il pourrait éprouver comme besoins. D'une façon plus générale, on ne peut pas comprendre le rapport de l'animal au monde à travers une analyse de fonctions comme la digestion, la circulation sanguine, etc., les fonctions internes qui permettent à l'animal de se maintenir en vie. Déjà chez l'animal, le rapport au monde n'est pas purement naturel: il implique toujours un désir de se montrer, un désir d'être vu par ses congénères. Une dimension «ostentatoire» est déjà présente dans le rapport de l'animal au monde, qui présuppose ainsi toujours, d'une certaine façon, l'existence d'une «communauté». C'est seulement sur cette base qu'on peut comprendre la diversité de la forme animale, au niveau par exemple du plumage des oiseaux, de la fourrure des mammifères, etc. Si, déjà dans le monde animal, on peut questionner la soi-disant naturalité du rapport qu'entreprendrait le vivant avec le monde qui l'entoure, on est en droit, *a*

¹ Outre les deux ouvrages majeurs d'Adolf Portmann que constituent *La forme animale* (Gallimard, 1961) et *Animals as social beings* (Viking Press, 1961), l'article de Jacques Dewitte («La donation première de l'apparence. De l'anti-utilitarisme dans le monde animal selon A. Portmann», in *Ce que donner veut dire. Don et intérêt*, collectif publié en 1993 aux éditions La Découverte) constitue une excellente introduction à la pensée de Portmann.

fortiori, de questionner l'espèce d'assise naturaliste sur laquelle s'appuie l'économie.

En postulant un pur rapport naturel de l'homme ou de l'animal au monde, on pose un rapport d'étrangeté ou d'extériorité de l'homme à la nature²: le vivant se trouve en quelque sorte esseulé face à une nature qui, au bout du compte, est réduite à une dimension purement instrumentale. Toute la dimension «communautaire» (inter-subjective) du rapport de l'homme au monde est ainsi évacuée. Pourtant, il n'y a pas d'individus qui soient a priori étrangers les uns aux autres. Il faut prendre pour acquis le «fait» même de la socialité: on est d'emblée dans l'espace social, dans le monde symbolique, et il me semble qu'il n'y a pas lieu de questionner cette existence du «fait social». Il faut être clair sur cette question, afin d'éviter de tomber dans les problèmes propres au type d'analyse qui se développe par exemple de plus en plus autour du bulletin du Mauss. Ainsi, Alain Caillé et Jacques Godbout, dans *L'esprit du don*, essaient de dépasser la rationalité économique sur la base de la reconnaissance d'un type de pratiques — en l'occurrence le don — qui serait totalement étranger à la logique de l'intérêt sur laquelle repose l'activité économique. Ils sont ainsi amenés à penser la constitution de la société à partir de rapports entre individus posés a priori comme indépendants ou étrangers les uns aux autres: ce faisant, ils dénie à la société tout mode d'existence *sui generis*. Cela me semble poser un énorme problème: cette théorie, en posant comme point de départ une situation «infra-sociale» (l'existence a priori d'individus indépendants), nie le caractère a priori du lien social, comme le fait l'analyse économique. L'homme est pourtant toujours déjà d'emblée situé dans un espace social. Et l'économie va précisément se constituer sur la base d'un ébranlement du caractère transcendant, et non simplement empirique, de la réalité sociale. C'est à travers la reconnaissance et la constitution des pratiques économiques que se répand cette représentation atomistique de la société, composée d'individus a priori indépendants, étrangers les uns aux autres. Il me paraît donc difficile de sortir de cette logique de la rationalité économique en acceptant ce qu'elle va contribuer à développer, c'est-à-dire la reconnaissance de cette aprioricité des individus sur la société. Comment peut-on, sur la base même de ce qui découle du procès de constitution de l'économie, remettre en question sa rationalité? La reconnaissance de la dimension transcendante de la société, irréductible à une naturalité, nous oblige donc à aborder autrement la question de

² On pourrait également dire, de façon symétrique inverse, qu'on évacue du même coup la dimension singulière, «existentielle», du rapport de l'être vivant au monde. L'idée même d'un «rapport» — fut-il économique — au monde devient alors intenable: on retrouve ici l'aporie constitutive de la vision naturaliste de l'économie.

l'économie. Celle-ci va se constituer dans un mouvement réifiant complètement l'objet face auquel le sujet se pose. L'objet va tendre à ne plus être appréhendé à travers un ensemble de médiations: il va apparaître dans sa pure «objectivité», la seule médiation semblant fonder le rapport de l'homme au monde, à la nature, étant réduite à celle du besoin. L'économie se constitue donc sur la mise à l'écart de la dimension sociale inhérente à la pratique humaine. Dans sa prétention de reposer sur un rapport médiatisé par le seul besoin, elle pose un rapport naturel entre le sujet indépendant, solipsiste, et la nature. La lecture des manuels d'économie s'avère à cet égard fort révélatrice. Ils évoquent régulièrement la même fable de Robinson, seul sur son île, qui éprouve des besoins et qui va entrer dans un rapport purement instrumental afin d'assouvir ses besoins. Il va donc produire et essayer de transformer la nature pour pouvoir l'assimiler. Déjà, affirme-t-on, dans ce rapport individuel au monde, peut être saisie l'essence de l'activité économique. Par la suite, on peut bien sûr raffiner le modèle et faire intervenir le rapport avec autrui sur une base culturelle, politique, peu importe: c'est évidemment ici qu'on peut faire entrer en scène Vendredi. Mais on peut faire intervenir tous les Vendredi qu'on voudra, l'économie est toujours fondamentalement pensée comme un rapport singulier de l'individu à la nature. Il se trouve qu'accessoirement, ces individus peuvent avoir intérêt à interagir ou à coopérer pour faciliter la transformation de la nature et l'assouvissement de leurs besoins: cette dimension interactive du rapport entre individus dans les pratiques économiques n'est toutefois jamais posée comme constitutive pour l'individu lui-même. L'individu existe a priori et cette existence ne pose aucun problème.

Michel Freitag: J'aimerais faire rapidement une remarque. C'est parce que l'économie pose l'individu comme un individu solipsiste, déjà constitué vis-à-vis de la nature, indépendamment de tout rapport à autrui, que l'économie va découvrir le champ de l'économie dans la compétition entre individus. Le mode d'interdépendance des individus dans l'économie devient par nécessité un rapport de concurrence et de compétition parce que chaque individu est posé de manière solipsiste dans son rapport à autrui. Tous les individus solipsistes dans leur rapport à une même nature entrent, par définition, en tant qu'individus sociaux, dans un unique rapport de compétition et du même coup, la nature — parce que plusieurs individus solipsistes sont en rapport avec elle — prend la forme fondamentale de la rareté. Le solipsisme de l'individu est le point de départ, le point fondamental. À cause de cette conception solipsiste de l'individu et étant donné qu'il a des besoins face à la nature, l'individu ne rencontre l'autre que comme un concurrent vis-à-vis de la nature. Il a donc un rapport déterminé de compétition et de concurrence avec les

autres individus et du même coup, la nature prend la figure nouvelle de la rareté plutôt que la figure de l'abondance. Les sociétés pré-économiques sont les sociétés d'abondance.

Jean Pichette: L'économie va justement être reconnue comme champ de pratiques spécifiques sur la base du fait qu'elle est le lieu par excellence pour assurer la paix sociale. La dimension de compétition entre les individus est certes inhérente à cette façon de concevoir l'individu et de poser les rapports entre les individus; mais en même temps, l'économie a acquis une légitimité sur la base de la possibilité, qu'elle prétendait offrir aux hommes, de dépasser les rapports belliqueux, vus comme la forme naturelle des rapports entre les hommes. On voit bien le paradoxe: d'un côté, les individus sont vus dans un rapport originel, naturel, qui peut être qualifié de belliqueux; de l'autre, l'assujettissement de l'homme à la nature serait promesse de paix.

J'ai dit que l'économie pose la nature (l'objet) face au sujet, condensant ainsi en quelque sorte l'altérité du sujet. Cela suppose toutefois une série de médiations, qui rendent seules possible ce déplacement de l'altérité du côté de l'objet. Cette façon de poser l'objet comme radicalement étranger au sujet et de poser, de façon symétrique, l'indépendance des sujets les uns par rapport aux autres, montre que l'économie se déploie dans un lieu se voulant totalement exempt de médiations culturelles et politiques. La reconnaissance d'un champ de pratiques procédant de la logique économique s'est, d'un point de vue idéologique, constituée de cette façon.

Mais il importe de noter qu'historiquement, l'économie n'apparaît pas, contrairement à ce que veulent nous faire croire les Robinsonades, sous la forme de la généralisation, à travers ses rapports à autrui, d'un rapport instrumental de l'individu au monde. Historiquement, l'économie ne se développe pas du tout de cette façon, c'est-à-dire à partir d'un centre qui serait l'individu esseulé. Au contraire, elle apparaît d'abord aux confins, aux marges des sociétés, dans les rapports intercommunautaires et dans les rapports entre sociétés: l'économie ne se développe pas en partant du centre pour aller vers la périphérie mais plutôt dans le sens contraire, de la périphérie vers le centre. C'est sur la base des rapports d'étrangeté qui existent entre les sociétés (non entre les individus) que l'économie va pouvoir se développer: la généralisation de ces rapports d'étrangeté, à l'intérieur d'une même société, permettra par la suite à l'économie de se diffuser dans les rapports inter-individuels.

On peut ainsi saisir le développement de l'économie comme la généralisation de la figure de l'étranger, qui connaît à travers cette

dynamique une transformation radicale. L'étranger cesse en effet d'être pensé comme un autre radicalement différent — à la limite, d'une tout autre nature — pour être appréhendé comme un alter ego. En se généralisant, la figure de l'étranger va ainsi nourrir, d'une certaine façon, la représentation universaliste du sujet. La conception de l'étranger dans les «sociétés primitives» s'avère à cet égard significative: celles-ci se dénomment toujours par un terme réservant à leurs seuls membres le caractère d'être humain. Tout ce qui se situe à l'extérieur de cette société ou de cette communauté est d'une «étrangeté» tellement radicale qu'elle ne revêt à la limite aucun sens: dans ce contexte, il n'y a aucune possibilité d'échange ou d'interaction entre deux communautés étrangères l'une à l'autre.

Cette figure de l'étranger va toutefois se transformer avec la constitution des rapports juridiques ou proto-juridiques. La possibilité de rapports entre deux communautés suppose en effet la reconnaissance d'une certaine humanité «en général». L'échange entre deux sociétés repose ainsi sur l'existence d'un terrain commun, d'un lieu qui peut faire sens pour les deux sociétés, de quelque chose qu'on peut appeler «humain en général». Au Moyen Age, par exemple, la ligne de démarcation indiquant qui est membre d'une communauté donnée et qui ne l'est pas devient de plus en plus floue, ambiguë et problématique. Toutes sortes de lignes de démarcation s'entrecoupent: celles propres à la hiérarchie féodale, à la chrétienté par rapport au monde non chrétien, ou bien encore les lignes de démarcation en train d'émerger à travers la constitution des premiers fondements de l'État moderne. Ces multiples lignes de démarcation rendent de plus en plus ambiguë la reconnaissance d'une frontière claire entre ce qui constitue le sujet comme membre d'une communauté ou d'une société donnée et ce qui le définit par rapport à ceux qui y sont étrangers.

L'idéologie économique va prétendre pouvoir faire un grand ménage dans tous ces chevauchements: la reconnaissance de la nature universelle de l'homme en tant qu'être de besoins favorise en effet le déploiement d'une nouvelle logique — l'économie — dont l'universalité s'oppose aux frontières «arbitraires» entre les différentes communautés humaines. Aux XVI^e et XVII^e siècles, dans des réflexions où on va commencer à essayer de circonscrire l'économie comme un type de pratiques spécifiques, ayant une logique propre, indépendante du politique, on observe une transformation radicale dans la façon de se représenter la figure de l'étranger. J'aimerais donner deux exemples de cette transformation de la représentation de l'étranger et de la modification afférente de l'idée de société.

Antoine de Montchrétien — l'un des plus grands représentants du courant mercantiliste en France, celui qui le premier, semble-t-il, a utilisé le terme «économie politique» —, écrit, dans son *Traité d'économie politique*, publié en 1615: «On dit que l'un ne perd jamais sans que l'autre n'y gagne. Cela est vrai, et se connoist mieux en matiere de trafic, qu'en toute autre chose. Je diray pourtant qu'en celuy qui se fait de citoyen à citoyen il n'y va de nulle perte pour le public. C'est, à son regard, comme si l'on tenoit deux vases en ses deux mains et que l'on versast la liqueur de l'un en l'autre. Il n'est pas ainsi des marchands et facteurs estrangers. Tout autant qu'il y en a parmi nous sont des pompes qui tirent et jettent hors du royaume non l'égout ou la sentine du vaisseau, si l'on ne veut appeller ainsi les richesses, mais la pure substance de vos peuples [Montchrétien s'adresse ici à la Reine Mère]. Ce sont des sangsuës qui s'attachent à ce grand corps, tirent son meilleur sang et s'en gorgent, puis quittent la peau et se deprennent. Ce sont des pous affamez qui en suçent le suc et s'en nourrissent jusqu'au crever; mais qui le quitteroient, s'il estoit mort [...] Puisqu'il faut tout dire, nous payons leurs bombances et gourmandises. C'est à nos despens qu'ils vont si braves et se traitent si delicieusement. Nous mesmes leur mettons le leurre en la main pour nous reclamer et prendre dessus».

Jacques Savary, quant à lui, développe, en 1675, dans un manuel pour commerçants intitulé *Le parfait Négociant*, une idée tout à fait opposée à celle de Montchrétien. Il reprend en fait un thème qu'on connaît surtout par Montesquieu, mais qui lui est de beaucoup antérieur, soit celui voulant que le commerce adoucisse les moeurs. Cette idée remonte aux IV-Ve siècles après J.-C. mais elle acquiert une importance considérable à partir de la fin du XVIIe siècle en favorisant puissamment la légitimation de la représentation d'individus solipsistes entrant en relation entre eux sur la base de leurs besoins respectifs. Au début de son ouvrage, Savary énonce quelques considérations générales afin de justifier son projet: «De la manière que la providence de Dieu a disposé les choses sur la terre, on voit bien qu'il a voulu établir l'union et la charité entre tous les hommes puisqu'il leur a imposé une espèce de nécessité d'avoir toujours besoin les uns des autres. Il n'a pas voulu que tout ce qui est nécessaire à la vie se trouvât en un même lieu, il a dispersé ses dons, afin que les hommes eussent commerce ensemble, et que la nécessité mutuelle qu'ils ont de s'entraider pût entretenir l'amitié entre eux: c'est cet échange continuel de toutes les commodités de la vie qui fait le commerce, et c'est ce commerce aussi qui fait toute la douceur de la vie, puisque par son moyen il y a partout abondance de toutes choses.»

On voit donc, entre Montchrétien et Savary, une différence radicale dans la façon de se représenter le commerce avec les étrangers et dans la façon

même de concevoir les étrangers. David Hume, dans son *Essai sur la jalousie commerciale*, publié au milieu du XVIIIe siècle, illustre également cette importante transformation de la représentation du commerce extérieur et de la figure de l'étranger. «Rien n'est plus commun, de la part des peuples qui ont fait quelques progrès dans le commerce, que de s'alarmer des progrès analogues qui s'opèrent chez leurs voisins [...] Mais, contrairement à cette doctrine étroite et malveillante, je ne craindrai pas de soutenir que l'accroissement de la richesse et du commerce, chez une nation quelconque, bien loin de pouvoir blesser l'intérêt des autres, contribue, la plupart du temps, à l'extension de leur propre opulence; et qu'aucun Etat ne réussirait à faire faire de grands pas à son industrie et à son commerce, si l'ignorance, la paresse et la barbarie régnaient chez les peuples qui l'entourent». Il est clair qu'au XVIIIe siècle, cette façon d'envisager le commerce a acquis une légitimité importante.

Ce qui me semble important dans cette nouvelle légitimité prêtée au commerce, c'est justement qu'on reconnaisse qu'il constitue un facteur de paix entre les sociétés par le déplacement qu'il opère du lieu de la guerre. La guerre ne se déploie plus dans les rapports entre les sociétés, entre les communautés ou entre les individus mais se déplace du côté du rapport de l'homme à la nature. L'idée de frontière politique va ainsi devenir, chez les précurseurs de la pensée économique, au XVIIIe siècle, une idée désuète et inacceptable. Sur la base de la représentation du sujet en tant qu'individu solipsiste, on ne peut reconnaître, comme rapport entre les individus, que des rapports fondés sur les besoins, reposant sur une base naturelle: tout ce qui marque une frontière, une limite non naturelle, est renvoyée à une espèce de préhistoire. L'histoire réelle est désormais considérée comme s'étant amorcée avec le développement des rapports économiques.

Le virage qui s'effectue entre les positions mercantilistes des XVIe-XVIIe siècles et celles des libéraux du XVIIIe siècle s'explique aisément quand on situe tous ces débats dans le cadre de la consolidation de l'État-nation. Les mercantilistes prônent en effet le développement de la puissance de l'État national et voient dans le commerce extérieur une façon de la développer: ce commerce est ici considéré comme un jeu à somme nulle, dans la mesure où ce que l'un gagne, l'autre le perd. On a ainsi pu dire que, dans la mesure où l'important pour les mercantilistes est d'avoir une balance commerciale positive, afin de faire entrer de la monnaie à l'intérieur de la nation, la richesse se réduit tout simplement pour eux à la monnaie. Les mercantilistes sont alors taxés d'entretenir l'illusion que la richesse ne consiste pas dans les biens produits mais simplement dans le fait de posséder beaucoup d'argent: je crois personnellement qu'on prête là aux mercantilistes une trop grande naïveté. Le fait qu'ils favorisent une

balance commerciale positive — et donc l'entrée d'une quantité importante de monnaie dans la nation — se comprend très bien dans le cadre de leur volonté de développer la puissance de l'État-nation, qui passe notamment par une politique fiscale nécessitant le développement, à l'intérieur de la société, de rapports économiques (monétaires): pour pouvoir faire des prélèvements fiscaux, encore faut-il qu'on puisse faire des prélèvements en argent, ce qui suppose une certaine circulation monétaire dans l'économie. Pour insuffler de l'argent dans l'économie, il faut toutefois que les rapports entre les individus soient médiatisés par l'argent. C'est donc pour favoriser la monétarisation de l'économie que les mercantilistes favorisent une balance commerciale positive. Il ne s'agit toutefois pas ici de faire entrer la monnaie dans des rapports économiques déjà existant. Il s'agit au contraire de permettre le développement de rapports entre les individus qui soient indépendants de toutes les hiérarchies et de toutes les normes culturelles traditionnelles qui les régissaient auparavant. En faisant entrer la monnaie, on rend d'un côté possible une politique fiscale qui va permettre le développement de l'État-nation; d'un autre côté, on permet le développement à l'intérieur de cet État-nation de rapports interindividuels qui, de plus en plus, vont être délestés du poids des traditions.

Cette dynamique permet de mieux comprendre la transformation de l'idée de l'étranger et la légitimité que l'économie, sur cette base, va acquérir au XVIII^e siècle. Les politiques mercantilistes, en favorisant le développement économique à l'intérieur de l'État-nation, contribuent en effet à rendre désuète l'idée d'une frontière politique. La raison en est fort simple. La promotion du développement des rapports économiques se traduit par celui d'un type de rapport entre les individus dans lequel ceux-ci se représentent comme des individus solipsistes: les individus entrent alors en rapport entre eux sur une base instrumentale, dans la mesure où cela peut faciliter l'assouvissement de leurs besoins. Les politiques mercantilistes favorisent donc la constitution d'un individu qui se présente de plus en plus comme un sujet universel: un individu défini comme être de besoins apparaît en effet interchangeable avec n'importe quel autre à l'intérieur de n'importe quelle société. Il convient de relever la contradiction logeant au cœur de cette dynamique: l'apparition du sujet «universel» est favorisée par la volonté politique de développer la puissance étatique à l'intérieur du cadre national. La promotion du développement de la puissance de l'État-nation par le biais de l'essor des pratiques économiques entraîne ainsi un glissement majeur de l'idée même de frontière: celle-ci tend de plus en plus à se présenter non comme une ligne de démarcation entre deux espaces nationaux mais comme une discontinuité radicale entre l'individu et la nature, entre le sujet comme pure réflexivité immédiate et l'objet comme pure choséité.

Au début du XVIIIe siècle, Montchrétien disait: «En un mot, la France est un monde». La conception de la société qui se développe avec la pensée libérale du XVIIIe siècle rend désormais intenable une telle assertion. Un nouveau type d'individu tend en effet à se constituer: il s'appréhende de manière purement immédiate et tend à se détacher — idéologiquement — de toutes les médiations traditionnelles par lesquelles il entrait auparavant en rapport avec autrui tout en se constituant lui-même comme individu. Ce pur sujet, cette pure conscience de soi — qui se pense sans la médiation d'autrui, que celle-ci soit culturelle ou politique — est ainsi posé face à la nature, dans son objectivité radicale. C'est sur la base de cette dynamique que vont se légitimer les pratiques économiques. Je ne prétends évidemment pas que l'économie puisse, dans cette perspective, être saisie comme le déploiement positif de cette logique: l'économie doit toujours être considérée dans cette dynamique d'«étrangement» (dans le sens de devenir étranger) du sujet à l'objet. La façon habituelle de se représenter les pratiques économiques repose au contraire sur la réification de cette dynamique, qui se traduit par la reconnaissance empirique de l'extériorité, «objective», du sujet et de l'objet. Au XVIIIe siècle, comme je l'ai dit, l'idée du doux commerce va favoriser la légitimation d'une telle représentation. L'abolition des frontières sociales (culturelles et politiques) permet la pacification des rapports sociaux: l'individu se présente dans sa dimension universaliste, l'abstraction de sa réflexivité prenant la forme de la «raison». Sur la base de la reconnaissance de cette universalité du sujet, il devient possible de penser le dépassement de la guerre ou, plus exactement, son déplacement du côté de la nature. La paix sociale peut ainsi apparaître conforme au dessein lisible dans le développement de la raison.

Cette représentation de l'économie, sous les auspices du «doux commerce», fonctionne un certain temps. Mais dès le XIXe siècle, le caractère pacificateur du commerce fait l'objet de sérieuses critiques. Cette remise en cause n'est toutefois pas tellement importante dans la mesure où elle émerge à un moment où, de façon plus ou moins affirmée, les pratiques économiques sont idéologiquement reconnues comme un fait positif. À partir du moment où est socialement reconnue l'existence d'un lieu objectif où les individus entrent en rapport en vue d'assurer l'assouvissement de leurs besoins, la dimension pacificatrice de l'économie n'a plus à être invoquée. Ainsi, au XIXe siècle, des économistes comme Friedrich List vont commencer à favoriser le développement de l'économie à l'intérieur de l'espace national. D'une certaine façon, ils reprennent le projet des mercantilistes puisqu'il s'agit encore de permettre le développement de la puissance à l'intérieur d'un espace national donné. Ceci dit, leur entreprise

ne peut être appréhendée de la même façon que celle des mercantilistes précisément parce que l'économie a désormais acquis une certaine légitimité: on reconnaît qu'un lieu existe — l'économie — où les individus entrent dans un rapport à la limite purement naturel et cela n'est plus sérieusement remis en cause.

Cette transformation dans la façon de penser le rapport à l'altérité a son corollaire dans la façon dont est conçue l'identité individuelle. La reconnaissance de l'homme comme sujet universel, pure réflexivité face à l'altérité de la nature, exige en effet d'être précisée pour que l'inscription concrète de l'individu dans le monde puisse être pensée: en un sens, la nature duale de l'*homo œconomicus*, en tant qu'être de raison et être naturel (de besoins), apparaît comme une tentative de réconcilier la réflexivité de l'homme et l'objectivité de la nature. L'objectivation des pratiques économiques se traduit en effet par la radicalisation de la dichotomie, qu'on retrouve par exemple chez Descartes, entre la raison et la passion. La reconnaissance des pratiques économiques s'opère donc sur la base d'un approfondissement de cette scission au sein de l'homme: la reconnaissance de la dimension universaliste du sujet, en tant qu'être de raison, est indissociable de celle d'une autre dimension tout aussi universelle, soit l'objectivité de son besoin. Cela apparaît très clairement dans les débats politico-économiques, au XVIIIe siècle. D'un sujet en tant que sujet de passions qui, par définition, sont difficiles à cerner (ceci, dans la foulée de tous les débats autour des théories du contrat social), on va passer à l'idée d'un sujet d'intérêts, c'est-à-dire un sujet dans lequel on peut identifier quelque chose d'un peu plus «objectif» que les passions, i.e. les intérêts. La légitimation de l'économie passe ainsi par le développement de l'idée d'une certaine objectivité à l'intérieur du sujet. La reconnaissance de plus en plus forte accordée au sujet comme être purement réflexif va de pair avec la reconnaissance d'une part d'objectivité logeant en son sein même. Si le sujet peut s'appréhender comme être de besoins objectifs ou purement naturels, et donc clairement identifiables, c'est en même temps parce que ce sujet existe parallèlement comme pur sujet réflexif. La frontière qui est abolie dans les rapports intercommunautaires se déplace, d'une certaine façon, à l'intérieur même du sujet, qui se caractérise alors à la fois comme être de raison et être de besoins. C'est tout à fait fondamental, d'un point de vue idéologique, pour ce qui a trait à la légitimation de l'économie, parce que c'est justement sur la base de la reconnaissance de la transparence de ces besoins naturels que la paix est possible, qu'on peut dépasser la guerre. On ne peut pas se tromper sur nos besoins naturels tandis qu'on peut se tromper sur le lieu où logent vraiment nos intérêts. Tout le XVIIIe siècle va d'ailleurs voir se développer un débat sur la question du luxe: ce débat est important car il

permet de cerner, a contrario, la dimension objective du besoin. Le besoin est ce qui n'est pas superflu, c'est le substrat naturel qui demeure envers et contre tout.

J'ai laissé beaucoup de choses de côté parce que je pense qu'elles vont de soi ici. La question, par exemple, de l'importance de la propriété dans ce processus d'«étrangement» du sujet et de l'objet. Il est évident que la propriété occupe une place fondamentale dans la mesure où elle est une des médiations par lesquelles le sujet va pouvoir s'appréhender comme tel. Le sujet, dans la mesure où il devient propriétaire, au sens moderne du terme, acquiert une puissance absolue sur la chose. La propriété traditionnelle reconnaissait bien des droits à l'individu propriétaire mais impliquait aussi des obligations pour cet individu: il pouvait par exemple y avoir un ensemble de propriétés simultanées sur un même bien et chacun des propriétaires du bien en question se voyait conférer des droits en même temps que des obligations spécifiques. La propriété traditionnelle, coutumière, ne reconnaît pas au propriétaire une puissance absolue sur la chose qu'il possède, une puissance qui, à la limite, lui permet de détruire son bien et d'affirmer du même coup sa «nature» réflexive. Nous pourrions revenir sur cette question de la propriété pendant la discussion, si vous le désirez.

J'aimerais toutefois faire une dernière remarque concernant la nature duale de l'*homo œconomicus*. On voit se constituer chez Kant ces deux pôles de la naturalité et de la pure réflexivité. Kant reprend d'ailleurs l'idée du commerce qui adoucit les mœurs et pacifie les rapports sociaux sur la base de l'existence d'une naturalité des besoins. Il est inutile de préciser ici que s'il en est un qui pense le sujet dans sa dimension universelle, c'est bien Kant. Mais ce qui est surtout intéressant chez lui, c'est que, nonobstant la place qu'il ménage à l'idée du doux commerce, il projette une finalité au sein même de la nature. L'homme existe certes comme sujet universel abstrait mais, en même temps, on peut lire l'Histoire comme si logeait en son sein une intentionnalité propre à permettre la constitution de ce sujet universel doté de besoins naturels. Si je fais cette remarque sur la dimension historique, c'est que, dans la foulée de la reconnaissance d'une positivité des pratiques économiques, la projection dans l'histoire d'une téléologie de la nature occupe une place importante dans la façon dont la société va finir par s'appréhender. Le triomphe de l'idéologie économique s'accompagne en effet d'une modification importante dans la façon dont les sociétés se réfléchissent. Celles-ci tendent ainsi de plus en plus à s'appréhender à travers leur devenir historique, mais un devenir historique qui est lui-même naturalisé. Des auteurs comme William Robertson et Adam Ferguson pensent par exemple, au XVIII^e siècle,

l'histoire de la société sur la base de son développement économique. Ils définissent différents stades de développement économique permettant à chaque société de se situer dans l'histoire: chaque société finit ainsi par se saisir à travers le stade de développement auquel elle a accédé. Il n'est donc pas étonnant que l'idée moderne de civilisation apparaisse à travers tous ces débats, au XVIIIe siècle: l'idée d'une dynamique objective, économique, à travers laquelle la société prend conscience d'elle-même, se développe à cette époque chez des auteurs réfléchissant sur l'économie. Ça me semble très significatif.

Une dernière chose. J'ai seulement essayé de montrer que l'économie n'existe évidemment pas sur une base naturelle et que la reconnaissance de l'existence d'un lieu dans lequel les individus agissent sur une base purement naturelle contribue, a contrario, à la constitution du sujet moderne comme conscience de soi immédiate. Si tous les débats qui ont eu cours au XVIIIe siècle ont contribué à réifier le nouveau rapport sujet/objet dans lequel se déploie l'activité économique, la réflexion sur celle-ci me semble précisément devoir aujourd'hui questionner cette naturalité qui lui a été conférée. La transformation, dans la société contemporaine, de la façon dont la logique économique s'est déployée entre les XVIIe et XVIIIe siècles, ne permet de toutes façons plus d'aborder de la même façon ce type de pratiques. J'en donne deux exemples. Aujourd'hui, on parle de guerre économique. Au XVIIIe siècle, moment où se légitiment les pratiques économiques, cela aurait été une hérésie que de parler de guerre économique. Le développement de l'économie a été vu d'emblée comme porteur de rapports pacifiques entre les individus. Parler de guerre économique aujourd'hui, ça veut dire que la légitimité ou la reconnaissance d'un espace économique existant comme fait positif n'est plus questionnée (l'économie existe, c'est un fait): cela devrait suffire à nous mettre la puce à l'oreille et nous amener à réfléchir sur l'inflexion contemporaine de ce type de pratiques.

Mais à mon avis, le meilleur exemple pour illustrer la transformation en cours de l'économie est la question de la publicité. De la même façon qu'on analyse maintenant la guerre sur une base économique, on pense qu'on peut introduire la publicité dans l'analyse économique. Pourtant, la publicité inaugure un virage à 180° de l'anthropologie sur laquelle s'est constituée l'économie. En effet, l'économie s'est constituée sur la base de la naturalité de besoins qui sont transparents à l'individu. L'anthropologie sur laquelle est en train de se constituer l'«économie» dans le monde contemporain considère au contraire le sujet comme un sujet qui n'est pas vraiment conscient de la nature de ses besoins. Par la publicité, on peut montrer à l'individu quels sont ses besoins «réels». Avec le développement

de la publicité, une nouvelle conception de l'acteur économique se développe, complètement opposée à celle sur laquelle s'était érigé l'*homo œconomicus* classique. Ceci devrait nous obliger à repenser sur une nouvelle base la question du désir. Ce qui définit le désir par rapport au besoin, c'est en effet son ouverture. Du fait de cette ouverture du désir, du fait que celui-ci soit d'une certaine façon insaisissable, il est impossible pour le sujet d'appréhender dans leur objectivité les désirs qui l'habitent. Ce faisant, il est donc impossible d'ériger un type de pratiques qui s'appuieraient sur l'objectivité du désir. S'appuyant sur l'idée de besoin, l'économie s'est au contraire constituée sur la dénégalion de l'ouverture du désir, qui réapparaît toutefois aujourd'hui dans l'univers économique, mais d'une façon différente, objet du «travail publicitaire». L'éclatement de l'«objectivité» du besoin et ce nouvel investissement du désir constituent donc autant d'éléments indiquant une mutation contemporaine de l'«économie». Il me semble que la remise en question des catégories économiques devrait passer par une réflexion sur le désir: dans cette optique, je pense que quelqu'un comme Sade pourrait certainement nous aider à réfléchir.

DISCUSSION

Dario De Facendis: La question de l'économie est une question très complexe. La question de savoir comment elle se constitue aux différents moments soit de la pensée économique elle-même, soit dans l'histoire de l'espèce humaine. Il y a donc là largement matière à discussion.

En matière d'économie, une des choses les plus difficiles est de prendre les économistes au sérieux parce qu'il y a toujours une «mauvaise conscience», pour utiliser un concept marxien, qui apparaît derrière leurs discours. Tu disais par exemple qu'au moment où s'est constituée l'économie, parler de guerre économique aurait été considéré comme une hérésie mais à la même époque, des empires se mettaient en place, ainsi que les colonies et une exploitation terrifiante sans laquelle on ne pourrait pas expliquer le développement économique de l'époque.

Mon intervention va porter sur la dernière question que tu as soulevée, c'est-à-dire celle du désir. Tu disais que certains présentent la publicité comme un espace de liberté et que c'est une vision pour le moins étroite des choses. Je me suis déjà fait mettre un «B» dans un travail de session parce que je critiquais la publicité en tant que position de liberté du sujet face au marché économique. J'avais fait un travail intitulé «Ontologie de la publicité» dans lequel j'essayais de montrer que ce qui est aveugle dans la publicité est véritablement un mécanisme ontologique. La publicité fonctionne essentiellement comme une machinerie qui fait disparaître l'être humain, le sujet humain. On n'y représente des êtres humains seulement pour les faire ensuite disparaître parallèlement à l'apparition de la marchandise qui prend toute la place pour ne laisser au sujet aucune place ontologique. La publicité renvoie l'être humain au néant et construit l'univers social et imaginaire dans lequel nous vivons en fonction de cette mise en abîme du sujet. Tu disais que le désir en tant qu'ouverture est le contraire du besoin qui lui est plutôt fermeture. Ce n'est malheureusement pas le cas. Si le désir était effectivement ouverture au monde, nous serions dans une situation beaucoup moins désespérante que celle dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui. Pour que le désir soit ouverture, cela nécessite un grand travail de réflexion, de prise de conscience, mais il peut aussi être fermeture, c'est-à-dire le retour du même sur lui-même conformément au principe de répétition qui régit le désir.

Jacques Mascotto: En 82, tu disais le retour compulsif du même!

Dario De Facendis: Voilà! La compulsion, c'est ça! C'est d'ailleurs sur cet aspect compulsif du désir que la publicité revient constamment. Freud a montré que l'instinct de mort est à la base du phénomène de la compulsion. Si on regarde la publicité comme un moment essentiel, aujourd'hui, de la mise en place du discours économique, cela nous renvoie à la disparition ontologique

du sujet et à la pulsion de mort qui retranche le sujet de toute communication possible avec l'autre. Si je devais poser le problème de l'économie aujourd'hui, moi qui ne connais rien à l'économie en tant que science, j'y verrais ce mécanisme. Le fait qu'en comptabilité on ne parvienne plus à équilibrer aucune balance est le résultat de cette accumulation de mort dans le système économique, au niveau de chaque société et au niveau mondial. Le problème économique n'est plus celui de l'accumulation des marchandises, ni de l'accumulation des capitaux. Le problème économique est maintenant l'accumulation mortifère de mort et de désir compulsif, accumulation qu'on devra briser sous peine d'aller à notre perte de façon universelle et définitive.

Jean Pichette: Je suis assez d'accord avec ce que tu dis. L'économie contemporaine est en effet une espèce d'énergie dévorante qui se déploie sans aucune finalité. Quand je parlais de l'ouverture du désir, je voulais simplement évoquer la dimension d'ouverture qui est constitutive du vivant. Le vivant n'est pas dans le déterminisme, il est dans une ouverture, dans un moment de tension. C'est dans ce sens que j'utilisais le terme de désir et que j'évoquais son ouverture.

Jacques Goguen: Est-elle synonyme d'infini l'ouverture dont tu parles? Tu parles de l'infini du désir, non?

Jean Pichette: L'idéologie du besoin renvoie à un ordre déterministe: l'idée de désir met l'accent, a contrario, sur la tension qui anime la vie, de ce fait irréductible à toute vision mécaniste. Il faut manger pour vivre, bien sûr, mais c'est appréhender idéologiquement la question du besoin que de prétendre pouvoir clôturer le besoin en le définissant comme un minimum vital en-deçà duquel on ne pourrait pas vivre. Par opposition au besoin, le désir représente la dimension transcendante de la vie, cette tension qui fait que la vie est quelque chose d'ouvert, de non déterminé.

Rolande Pinard: J'ai trouvé intéressante ta reconstruction des catégories économiques parce qu'elle permet de présenter l'économie d'une façon non habituelle mais elle m'amène aussi à te poser la question suivante. J'ai l'impression que tu définis l'économie seulement en termes de commerce, d'échange mais il me semble qu'avec la révolution industrielle, de nouvelles catégories économiques sont apparues qui ont amené de nombreuses controverses. Moi qui ai toujours abordé les questions économiques par le biais du travail je suis surprise qu'à aucun moment tu n'aies parlé de travail ni de capital. Au XIXe siècle par exemple, qui est le premier siècle du travail, le travail a un effet profond sur le sujet. La force de travail étant une propriété, l'ouvrier se vendant lui-même, il est à la fois sujet et objet et il me semble que cela influe sur le sens qu'on peut donner à la question de l'identité du sujet. Des

catégories économiques très importantes sont donc apparues dont tu ne tiens pas compte dans ta reconstitution pour en arriver tout de suite à l'époque actuelle. Je voudrais savoir pourquoi.

Jean Pichette: J'ai choisi d'aborder le problème sous un angle différent, même s'il est certain à mes yeux que le travail, en tant qu'activité à finalité purement instrumentale, est une catégorie économique. Il me semble d'ailleurs que cela a été légitimé au XVIII^e siècle déjà, quand Adam Smith a posé le travail comme fondement de la valeur. Mais tout ça ne va pas à l'encontre de ce que j'ai présenté. Je n'ai d'ailleurs pas parlé non plus d'une autre question recoupant celle du travail: l'esclavagisme. Ce sont aussi les économistes libéraux du XVIII^e siècle qui remettent en question l'esclavage parce que celui-ci leur paraît incompatible avec le sujet universel qu'ils posent au coeur de l'activité économique: la hiérarchisation sociale qui légitimait jusque-là l'esclavage ne peut qu'être en porte-à-faux avec l'organisation sociale qu'implique le sujet universel. Mais je ne comprends pas bien l'opposition que tu vois entre mon exposé et la question du travail.

Rolande Pinard: J'avais l'impression que tu ne prenais que le commerce en compte dans ta définition de l'économie. Je comprends que le travail implique l'échange. L'activité de transformation de la nature qu'est le travail met bien un individu, un sujet en rapport avec la nature, mais c'est aussi, avec le capital, un individu en rapport avec une institution, un individu qui vend sa force de travail. Il me semble que ça change le sens que tu donnes aux catégories économiques par rapport à ce que les penseurs ont dit.

Jean Pichette: Mais je ne limite pas l'économie au commerce ...

Rolande Pinard: ... c'est ce dont j'avais l'impression.

Jean Pichette: Je ne limite pas l'économie au commerce mais l'idée d'une économie non marchande n'a aucun sens pour moi. C'est seulement par la médiation du commerce que peut être formalisée à travers le marché la distinction entre le producteur et son produit. C'est par le marché que la chose produite acquiert un statut d'objectivité et se trouve soustraite des rapports sociaux concrets traditionnels. Ce n'est que par l'intermédiaire de la catégorie «marchandise» que peut s'opérer la dissociation complète du sujet et de l'objet. De la même façon, c'est par le marché que le travail acquiert son sens économique. Pour prendre un exemple: est-ce qu'un castor qui construit un barrage est en train de produire quelque chose au sens économique du terme? Quant à moi, je renverrais une telle activité plutôt dans l'écologie que dans l'économie. En mettant l'accent sur le commerce, je ne visais pas à limiter l'économie au commerce, mais simplement à montrer que sans ce lieu qu'est le

marché, qui objective le produit, on ne peut pas parler d'économie. Et dans ce sens, le travail lui aussi passe par le marché, tout comme le capital. Sinon on pourrait dire que l'écureuil qui amasse des noisettes accumule un capital.

Rolande Pinard: Ça veut dire que les rapports capital-travail directs n'appartiendraient pas à la catégorie économique.

Michel Freitag: Il n'y a pas de travail au sens conceptuel et donc économique du terme si il n'y a pas production pour le marché. S'il n'y a pas production pour le marché, on ne peut pas appeler cela du travail, mais une oeuvre, un ouvrage, tout ce qu'on veut.

Rolande, tu poses le problème de la manière marxiste classique en posant le domaine de la production comme premier par rapport au domaine de l'échange. C'est vrai, mais dans ce cas, il ne s'agit pas du domaine de la production économique et du travail mais du domaine de l'agir. L'action ne devient travail que lorsqu'il y a production de valeurs qui se concrétisent comme valeurs économiques sur le marché. Jean aurait pu mettre en parallèle la constitution du travail et la constitution du capital mais il s'agit d'une autre période. Il y a eu production économique sans capital puisqu'une définition stricte du capital n'est pas seulement l'accumulation de produits ou de valeurs mais l'accumulation de produits ou de valeurs qui sont réinvestis comme conditions de production dans l'achat de la force de travail. Le propre de l'économie ne se découvre ni dans le travail ni dans la production mais uniquement dans l'échange. Tant que n'existe par une forme abstraite d'échange les activités humaines ne se présentent pas phénoménologiquement et donc conceptuellement, sous la forme du travail. Chez les Grecs par exemple, le travail n'existe pas. Il y a quatre grandes catégories d'activité, mais aucune ne correspond au travail. Ni l'*ergazasthai*, ni le *ponos*, ni la *poiésis*, ni la *praxis* ne sont du travail. Le travail est une catégorie économique et l'économie ne peut donc pas renvoyer au travail pour sa définition, elle renvoie à une forme d'organisation des rapports sociaux abstraits. Cette forme est très nette en tant que forme qui régit les rapports entre les personnes et les choses: c'est l'échange. Alors évidemment, une telle définition contredit la position naturaliste matérialiste de Marx mais c'est Marx qui a tort en l'occurrence!

Michel Lalonde: Il m'a semblé que tu attribuais aux mercantilistes une position (inaudible). Tu dis quelque part dans ton exposé que les mercantilistes voulaient favoriser l'échange marchand et constituer l'économie en lieu dans lesquels tous les échanges se font sous la forme monétaire.

Jean Pichette: Ils ne veulent pas réellement faire cela mais se trouvent à le faire en prônant l'entrée d'argent qui permettrait d'effectuer des prélèvements

fiscaux. Nécessairement, ils se trouvent alors à encourager la monétarisation de l'économie.

Michel Lalonde: D'accord.

Seconde remarque. Tu as dit que l'économie avait opéré une intériorisation de la figure de l'étranger en rendant tous les individus égaux les uns aux autres dans le cadre du marché. (inaudible). Chacun devient l'instrument d'autrui dans la satisfaction de son besoin. D'accord avec ça. Par contre, je ne vois pas clairement comment, par le biais de l'économie, on peut poser le processus d'«étrangement» du sujet et de l'objet, c'est-à-dire en posant que chaque acteur économique qui dispose librement de sa propriété, de son bien et donc de sa portion de nature. Comment ce positionnement de l'acteur économique peut-il constituer à terme une subordination totale de la nature à l'économie comme système généralisé d'interdépendance? C'est-à-dire que toute la nature finit par être absorbée par le système général de l'interdépendance que constitue l'économie moderne. On peut dire que sur le plan idéologique il y a une distanciation du sujet et de l'objet mais on peut tout aussi bien dire que la nature est absorbée non seulement techniquement mais en tant qu'appendice de l'interdépendance des acteurs économiques les uns à l'égard des autres. Sous l'Ancien Régime, dans les sociétés traditionnelles, une façon de pratiquer le commerce malgré l'interdiction qu'y opposait l'Église était de le justifier en disant qu'il permettait de surmonter les répartitions géographiques et climatiques des choses et des êtres sur terre. C'était un argument qui permettait d'inscrire le commerce dans le cadre englobant de la nature. Avec le développement de l'économie moderne, avec l'appropriation privée des choses et de la nature, c'est la nature qui se trouve absorbée par la société comprise comme l'ensemble des êtres et des activités qui mettent en relation des bouts de nature appropriés de façon privée. Il y a donc inversion totale. La nature, la terre devient l'appendice de l'activité économique de chacun dans son rapport avec autrui.

Jean Pichette: Je suis d'accord mais tu as présenté cela en disant que ça s'opposait à ce que j'avais dit. Je ne comprends pas où tu vois un désaccord.

Michel Lalonde: C'est la question de l'étrangeté qui me pose problème.

Michel Freitag: Ce n'est pas une étrangeté l'altérité dont parle Jean mais une pure objectivité. C'est peut-être sur ce point que tu crois que vous ne vous entendez pas ... Il s'agit du prototype de la pure objectivité dans laquelle n'interviennent aucune valeurs, aucune normes. C'est de la pure disponibilité, ce n'est pas une étrangeté. On ne parle d'étrangeté que lorsqu'une subjectivité est mêlée à l'altérité.

Michel Lalonde: Je comprends mais on ne peut pas parler d'altérité en ce qui concerne la nature ...

Jean Pichette: ... je pense que si. On peut parler d'altérité pour la nature mais un pont peut être jeté entre elle et nous dans la mesure où une part objective habite l'homme. Cette part objective est tout autant constitutive de l'homme que sa part subjective et, en ce sens, l'objectivité n'est pas étrangère à l'homme. C'est parce que cette part objective habite l'homme qu'il lui est possible de jeter un pont avec la nature qui elle, lui est étrangère. Si je parle de l'étrangeté de la nature, c'est justement parce qu'elle permet de condenser la figure face à laquelle le sujet peut se penser. Le sujet se pense comme pur sujet universel parce qu'il transcende la nature mais en même temps, et là est toute l'ambiguïté de la chose, il peut, de par sa dimension objective, entrer en rapport avec la nature. Idéologiquement, la nature est posée comme extérieure à l'homme par l'économie. L'économie se constitue par l'étrangeté du sujet à la nature. Aujourd'hui il y a tendance au renversement par le biais notamment d'analyses qui tirent de plus en plus l'économie vers l'écologie et définissent par exemple le travail comme une activité énergétique et informationnelle. À ce moment-là, ce qu'on appelle encore, mais à tort, l'économie, ne pose plus le sujet et la nature en extériorité.

Michel Lalonde: En gros, l'économie est ce qui permet d'une part la satisfaction des besoins et d'autre part, elle est l'ensemble des méthodes rationnelles en mesure d'optimiser les. L'économie contemporaine est manifestement de moins en moins orientée vers la nature et de plus en plus vers le management ...

Jean Pichette: ... vers son auto-entretien ...

Michel Lalonde: ... alors évidemment, seules les définitions formelle peuvent apparaître pertinentes.

Jean Pichette: Sauf qu'idéologiquement, on a encore besoin de recourir à l'idée du besoin naturel à assouvir. C'est encore de cette façon qu'est entendue l'économie aujourd'hui. C'est toujours cette idée qui est comprise dans les termes qu'utilisent les économistes contemporains.

Michel Freitag: À propos du problème de l'objectivité, de l'étrangeté de la nature. Le mot «étrangeté» pose peut-être effectivement problème mais par ailleurs, la façon dont Jean a présenté la dynamique de la genèse de l'économie me paraît claire. Avant le développement de l'économie, les êtres humains se comprennent eux-mêmes d'une certaine manière en même temps

subjectivement et objectivement. Ils ont une réflexivité de sujets humains mais ils ont une objectivité parce que la subjectivité du sujet humain est toujours partielle, c'est-à-dire qu'elle renvoie toujours à une place déterminée par les (?) dans un monde. Et puis éventuellement, il y a aussi cette frange d'«étrangèreté» des autres sociétés, laquelle n'est tout de même jamais absolue. Il existe malgré tout la perception de quelque dimension de subjectivité humaine chez les étranger des autres sociétés. L'économie (c'est ce que tu as montré Jean et qui me paraît clair) va séparer les deux dimensions que sont la subjectivité et l'objectivité et qui étaient d'une certaine manière liées à l'identité collective et à l'«étrangèreté» car l'étranger apparaissait sous la figure d'une subjectivité. La nature aussi d'ailleurs apparaissait sous la figure d'une certaine subjectivité, de certaines intentions, etc. Le modèle que tu as présenté me semble clair. Jean a mis en relation ce devenir étranger au cours duquel toute l'altérité va se déplacer du côté de la nature. La nature est étrangère à l'homme, elle est pure chose mais du même coup, les êtres humains entre eux ne partagent plus aucune objectivité et deviennent des alter ego universels. Il n'y a plus que le moment transcendantal de la subjectivité qu'ils partagent. Pour que cette subjectivité puisse entrer en rapport avec la nature, il faut que le sujet humain soit double: d'un côté, le pur sujet réflexif transcendantal universel (dans l'ordre de la subjectivité, il n'y a pas de personnalité particulière des êtres humains puisqu'ils participent tous d'une subjectivité qu'on pourrait dire collective ; ils sont un moment singulier d'une subjectivité universelle) et de l'autre côté, l'être naturel, objectif en tant qu'être de besoin. Il me semble que le triangle est clair au niveau du concept. C'est seulement le mot étrangeté ou «étrangèreté» qui peut poser problème. Il vaudrait peut-être mieux dire que la nature est devenue une pure disponibilité et qu'elle a perdu toute dimension de subjectivité. La dimension de subjectivité de la nature n'est plus perçue qu'à travers les normes qui s'attachent à la nature. Toute norme disparaît dans le rapport humain à la nature, si ce n'est celle de la satisfaction du besoin.

J'aimerais faire aussi une remarque sur le mercantilisme. Le mercantilisme est une doctrine politique et c'est parce qu'il en est une que l'économie elle-même va s'appeler économie politique. La doctrine politique du mercantilisme est effectivement rattachée au développement de l'État national, de l'État moderne sous la forme de la royauté. Ce que le mercantilisme nous montre est que la constitution du pouvoir d'état implique une mobilisation de ressources sous forme abstraite. Par définition, les ressources de l'État doivent être détachées des liens de dépendance personnelle ou des liens politiques qui pourraient éventuellement rattacher les seigneurs au roi, les serfs aux seigneurs, etc. C'est uniquement sous la forme de la mobilisation de la monnaie que la richesse de l'État peut se constituer indépendamment des liens traditionnels qui attachent les personnes les unes aux autres dans une structure traditionnelle qui, du même coup, ne peut pas être déjà une structure d'état.

Dans la période de constitution de l'État moderne, la société est encore en grande partie traditionnelle aussi bien au niveau des rapports de dépendance qui restent largement féodaux qu'au niveau de tous les micro-systèmes d'autosuffisance sociale, les communautés, les familles, etc. C'est donc seulement dans la frange de l'échange international que peut se réaliser concrètement cette stratégie du pouvoir royal qui consiste à aller puiser une richesse propre qu'il puisse convertir en un pouvoir a priori indépendant des rapports de dépendance politiques personnels traditionnels. Ça rejoint cette idée fondamentale que l'économie naît dans la marge. Mais une fois qu'elle est née à la périphérie, elle vient «manger» l'intérieur. La stratégie des mercantilistes vise à favoriser un nouveau principe du pouvoir politique, une réinterprétation entièrement économique de la communauté politique tout entière. On passera alors d'une théorie politique de l'économie à une théorie de l'économie politique.

Une dernière chose pour expliquer le contexte des théories mercantilistes. La monnaie fiduciaire, la capacité du pouvoir de créer lui-même l'instance monétaire dans laquelle il peut puiser n'existe pas encore. L'économie non encore unifiée, synthétisée, généralisée des sociétés des XVIe-XVIIe siècles n'a comme ressource monétaire que le prélèvement sur les métaux précieux. Il y a ce goulot d'étranglement des métaux précieux qui limite la capacité d'une économie à se monétariser. Ceci justifie l'idée plus ou moins inconsciente que si on ne dispose pas d'un excédent de métaux précieux dans un pays, l'économie de ce pays ne peut pas se monétariser faute de moyens de paiement. Les traites commerciales restent toujours des traites bilatérales, elles ne permettent pas d'éteindre des dettes entre des personnes qui n'ont pas contracté directement des dettes entre elles. Les traites restent liées à une transaction entre un financier et un entrepreneur, entre un emprunteur et un banquier, etc. Tout cela explique cette perspective monétariste d'accumulation de la monnaie sous forme d'or et d'argent: il n'y a pas d'autre façon d'obtenir un moyen de paiement universel. Il n'y a pas d'autre moyen de créer une économie monétaire, laquelle est pourtant indispensable pour permettre l'autonomie du pouvoir politique de l'État moderne par rapport aux rapports de dépendance traditionnels.

Jean Pichette: D'où l'importance de la découverte de l'Amérique.

Michel Freitag: Exactement. D'où cette soif de l'or qui, après coup, peut paraître totalement irrationnelle et qui était effectivement monstrueuse tout en ayant une rationalité structurelle.

Dernière remarque en ce qui concerne la question de la propriété sur laquelle tu as dit être passé très vite. Je l'ai un peu regretté parce que l'on pourrait aussi aborder tout le problème par le biais de la question de la propriété. J'aimerais simplement faire remarquer qu'entre les XVe et XVIIIe siècles on assiste à une

transformation radicale du concept de propriété, transformation liée à la conception des droits et de la liberté. Il ne suffirait pas de référer à la définition du droit romain (qui est en fait plus tardive que ce que je pensais: ce sont des commentateurs du Moyen Age qui ont créé la formule *jus usus et abusus* qui relève directement de la codification de Justinien), mais cela reste néanmoins une institution romaine puisqu'aux IXe-Xe siècles à Bologne, on va imputer aux Romains cette définition dans un but de clarification pédagogique. D'une manière plus profonde, l'évolution du rapport entre la propriété et la liberté civile et politique est essentielle dans le développement de la politique anglaise et ensuite, de l'américaine. On voit qu'existe un glissement continu, qui n'est jamais pensé, entre un ancien concept de propriété (où la propriété désigne ce qui est propre à quelqu'un tout en étant reconnu par les autres, c'est-à-dire où la propriété désigne directement les droits qui sont attachés à une personne et qui sont, par définition, particuliers). Toute personne libre dans la société anglaise des XII, XIII et XIVe siècles définit sa liberté par le champ de sa propriété mais il ne s'agit en rien de la propriété économique, il s'agit des droits qui lui sont reconnus dans la société, que la personne peut faire valoir vis-à-vis d'autrui et que le pouvoir des tribunaux royaux est tenu de sanctionner. Ça peut être la propriété, ça peut être des droits de prééminance sociale. Ce sont des droits sur des choses mais ce sont aussi des rapports à des personnes, tout cela est confondu dans la conception de la propriété, d'où le fondement de la légitimité, de la liberté à partir de la propriété. Entre les XII-XIIIe et les XVI-XVIIe siècles, il y a abstraction d'une restriction du contenu même de la notion de propriété qui explique que la participation politique va continuer à être rattachée à la notion de propriété dans son sens traditionnel alors même que le contenu social de la propriété est désormais un complet renversement de la propriété originelle. La propriété originelle était des droits concrets reconnus dans la société tandis que la propriété au sens moderne du terme est la capacité de faire abstraction de tous les droits d'autrui. Je voulais souligner la profonde confusion idéologique qui se maintient dans la pratique judiciaire anglaise, dans l'idéologie politique anglaise et ensuite, dans l'idéologie politique américaine, confusion qui masque le changement radical de sens du concept de propriété et qui fait que la propriété va pouvoir maintenir sa prétention d'être au fondement de la légitimation des rapports politiques.

J'aurais eu d'autres remarques à faire. Une aurait concerné la situation contemporaine et un possible développement de l'analyse que tu fais de l'économie, Jean, à la nature actuelle de l'économie, pour montrer que si on s'en tient à une définition conceptuelle de l'économie, on n'est plus dans une situation économique. Il n'y a plus que le mot, sans les régulations des régularités économiques.

(...)

Jacques Goguen: J'ai une question sur le désir, une sur la figure de l'étranger et une dernière sur la nation.

Est-ce que tu disais que le discours économique actuel ne pouvait pas se fonder sur l'ouverture du désir comme il pouvait autrefois se fonder sur la naturalité du besoin? Il me semble au contraire que le discours économique peut se fonder sur l'infinité du désir qu'on suscite partout et qu'on entretient constamment. Si le discours économique classique se fondait sur la prétention d'apporter une solution à des besoins naturels finis, je ne vois pas l'impossibilité que tu trouves à fonder le discours économique contemporain sur l'infinité du désir.

Jean Pichette: L'idée de besoin est à peu près complètement évacuée du discours économique contemporain. Évidemment, quand on prend les manuels et la théorie économique, on ne parle plus de besoins: ce sont des analyses purement formelles dans le cadre desquelles l'infinité du désir ne pose pas problème. Je pense personnellement que c'est un signe du fait qu'on est en train de sortir de l'économie.

Michel Freitag: À partir de 1880, (?) repose la problématique de l'économie en termes de désir et crée un mot pour le dire (?). On sort du champ de légitimation de l'économie ...

Jacques Goguen: En ce qui concerne la figure de l'étranger. Tu décris bien comment on passe de la représentation de l'autre comme non-humain (si on prend le mot «inuit» qui signifie «les hommes», implicitement cela veut dire que les autres ethnies ne sont pas humaines) et comment on en arrive à concevoir l'autre comme un semblable. Mais je n'ai pas compris quel était le statut du rapport entre ce fait et le fait économique. Est-ce un espace dans lequel l'économie va pouvoir se développer ou est-ce le discours ou la pratique économique qui va causer ou accompagner ce mouvement?

Jean Pichette: Je dis simplement que l'émergence et le développement des pratiques économiques s'inscrivent dans le cadre plus large de la constitution d'un sujet complètement délié des rapports à autrui dans une société singulière. La constitution de l'économie procède donc d'un mouvement plus large de constitution d'un sujet universel qui, de ce fait, ne peut plus être rattaché à un espace social circonscrit. Est-ce que ce mouvement de constitution du sujet universel entraîne le développement des pratiques économiques ou est-ce l'économie qui entraîne la constitution du sujet universel? Je dirais que c'est une même logique qui opère dans les deux cas. C'est la même chose en ce qui concerne la constitution de l'État national. Le développement de l'économie concourt à la constitution de l'État national et, inversement, la constitution de l'État national concourt au développement des pratiques économiques par le

type de politiques requises par l'État pour développer sa puissance. Ça va dans les deux sens. Je ne veux pas poser le problème dans les termes d'un rapport de causalité entre un phénomène et un autre. Je ne pense pas que ce soit la bonne façon de procéder.

Jacques Goguen: La transformation du statut de l'étranger est une conséquence du développement de la démocratie: l'autre apparaît non plus comme un autre mais comme un semblable.

Jean Pichette: Il y en aurait long à dire sur l'économie et la démocratie et, entre autres, sur la fusion des deux termes: la démocratie entendue comme marché et le marché entendu comme la quintessence de la démocratie. Qu'on le prenne dans un sens ou dans l'autre, on observe la dissolution des deux pôles, tant de l'économie que de la démocratie.

Jacques Goguen: Sur la question nationale. Je ne connais pas le statut de la relation que tu postules, mais j'ai le sentiment que tu postules que le mouvement de développement de l'économie marchande entraîne l'effritement de la nation et des frontières nationales. Tu as parlé de la pacification par le commerce, etc. L'idée que la guerre perd son sens du fait du commerce reste une idée car on a sacrifié des dizaines de millions de personnes dans le but d'affirmer le principe de la souveraineté nationale. L'économie a souvent été une cause majeure des guerres qu'on a connues. Ai-je raison de croire que tu postules que l'effritement de la nation va de paire avec le développement d'une économie internationale?

Jean Pichette: J'ai dit qu'au XIXe siècle, il y avait cette volonté de faire recoïncider l'espace économique et le territoire politique national. Mais je pense que la logique profonde de développement de l'économie tend effectivement à la dissolution des repères nationaux. D'ailleurs, la position des nationalistes québécois me paraît étrange à cet égard. Ils prônent la constitution d'un État national québécois, avec ses propres desseins, et comptent en même temps parmi les plus grands défenseurs de la constitution d'un espace économique libre nord-américain. Le moins que je puisse dire est que cette position me paraît sujette à questionnement.

Jacques Goguen: On trouve aujourd'hui dans tous les pays du monde l'obsession de la compétition économique à l'échelle internationale. Il me semble que ça démontre une autonomie du fait national ...

Jean-François Côté: ... c'est tout le contraire ...

Jacques Goguen: ... tu ne peux pas dire que l'autonomie nationale disparaît carrément.

Olivier Clain: J'aimerais commencer par l'intuition que j'ai de ton problème de départ. J'ai le sentiment que tu travailles sur l'économie dans une optique polémique. Tu réfléchis à la genèse de l'économie, à la phénoménologie de l'activité économique à partir d'une critique des positions contemporaines qui tendent effectivement à naturaliser l'économie. Je pense que ça infléchit ton discours d'une manière qui ne m'apparaît pas nécessairement claire quant à son postulat de départ. Si on veut parler de l'économie, il me semble qu'il faut, d'une manière ou d'une autre, partir de l'idée que dans toute société il y a d'une part production sociale du rapport à la nature (ce qui n'a rien à voir ni avec l'écologie, ni avec les déterminations du milieu sur la société) et d'autre part, parallèlement à cette production immédiate du rapport à la nature, il y a une production d'une réflexion plus ou moins élaborée quant au rapport que la société entretient avec elle-même dans son rapport à la nature. Ceci est une donnée de base à mon avis.

Jean Pichette: Cette production sociale du rapport à la nature implique-t-elle, à ton avis, un niveau d'objectivité propre?

Olivier Clain: Oui. Dans un premier temps, il y a production sociale immédiate du rapport à la nature et, dans un deuxième, il y a réflexion sur soi de la société dans son rapport à la nature. Ça deviendra, beaucoup plus tard, l'économie et la politique. Au départ dans toute société, y compris le système mythique, ces deux éléments sont présents: l'activité concrète du rapport à la nature (dans toute société, elle est parfaitement différenciée) et d'autre part, la réflexion sur ce rapport à la nature, réflexion qui s'objective à travers le mythe notamment. Je pense qu'il faut absolument partir de là.

Je pense que tu as raison en ce qui concerne la question de l'échange mais il faut aussi partir de l'idée qu'une phénoménologie historique de l'économie est une analyse de la manière dont évolue la production immédiate du rapport à la nature. La question de l'échange entre en ligne de compte dès lors qu'il y a pour la première fois séparation (et c'est bien Marx qui le premier l'a énoncé de façon claire dans les Grundrisse), par le biais de l'échange et de la circulation, entre le moment de la production et le moment de la consommation. On peut dire alors que s'ouvre dans une société non pas encore l'économie proprement dite mais la virtualité de l'activité économique. Tant qu'on se trouve dans une société qui, fermée sur elle-même, se rapporte directement à la nature, ou même produit d'une certaine manière son rapport à la nature et consomme immédiatement ce qu'elle obtient, il n'y a pas d'activité économique. Mais dès qu'il y a scission entre le moment de la production et le moment de la consommation (et c'est vrai que c'est l'échange qui crée la

séparation entre ces deux sphères par l'introduction de la sphère de la circulation), dès lors qu'apparaît la circulation sous la forme de l'échange (il peut y avoir circulation sous une autre forme) est créée la possibilité de la création de l'espace économique comme tel. Mais si on veut faire une phénoménologie de l'économie, une fois qu'on a montré comment s'est constituée la séparation entre ces trois sphères, il faut aussi montrer que la modification des catégories économiques à l'intérieur de la sphère de l'échange va avoir des répercussions sur la production et sur la consommation.

Michel avait raison de souligner l'importance de la question de la propriété. Si on veut procéder de façon déductive et rigoureuse sur le plan conceptuel, on est obligé d'introduire la question de la propriété pour comprendre comment, une fois que l'échange avec l'étranger s'introduit comme une des dimensions de séparation entre la production et la consommation ... à ce propos, il n'est pas tout à fait suffisant de parler de l'échange avec l'autre. Il suffit de prendre pour exemple le modèle du don dans les sociétés mélanésiennes présenté par Mauss: la société à laquelle j'envoie des femmes à l'autre bout des îles et en échange de quoi me reviennent des bijoux, cette société-là, je ne la rencontre jamais. C'est une société quasiment étrangère, n'empêche qu'il existe une circulation des biens mais elle n'est pas fondée sur l'échange. Si cette circulation n'est pas fondée sur l'échange c'est parce qu'elle n'est pas fondée non plus sur la propriété. C'est pourquoi l'échange avec l'étranger ne m'apparaît pas tout à fait suffisant comme concept pour introduire l'idée d'économie dans sa totalité.

Michel Freitag: Pourquoi? Je ne comprends pas.

Olivier Clain: Parce que l'échange avec l'étranger n'implique pas forcément l'idée de propriété.

Michel Freitag: Si. Elle apparaît dans le sens économique du terme. Sinon elle est un lien social de dépendance, un lien d'obligation. Il y a des structures d'obligation très hiérarchisées, très spécifiées mais c'est avec l'étranger en tant qu'étranger, donc dans l'hypothèse d'une absence de lien, qu'apparaît la propriété dans sa nudité, dans l'abstraction qu'elle peut atteindre relativement à tous les rapports d'obligation.

Olivier Clain: Il me semble que la catégorie du rapport avec l'étranger n'est pas suffisante en elle-même pour spécifier la sphère économique. À mon sens, c'est la catégorie de la propriété qui rend possible non seulement l'échange avec l'étranger, mais l'échange basé sur une complète négation de toutes les formes traditionnelles d'obligation, de renvoi, de contre-don, bref toutes les obligations à caractère symbolique.

Michel Freitag: La propriété n'est pas autre chose que ça. Ce sont tous des aspects d'une même structure. La propriété devient pure quand elle est entre étrangers, c'est-à-dire quand on considère tout ayant droit virtuel sur la chose comme un étranger qui doit passer par l'accord du contrat ...

Olivier Clain: Oui, mais l'échange avec l'étranger n'est pas tout à fait suffisant pour créer l'idée de propriété, me semble-t-il. Il faut y rajouter cette idée d'exclusion de tout caractère rituel, religieux, traditionnel.

Michel Freitag: C'est une question de mots. Est-ce que tout cela n'est pas déjà compris dans la notion d'étranger?

Michel Lalonde: L'étranger peut être le voisin du village d'à côté.

Michel Freitag: L'étranger est celui qu'on aborde dans la perspective de ne pas avoir de lien avec lui autre que celui qui résulte de l'échange. C'est la notion conceptuelle d'étranger.

Olivier Clain: La catégorie de la propriété est centrale car elle permet d'articuler le niveau de la production immédiate du rapport à la nature avec la réflexion sur soi de la société dans son rapport à la nature. La notion de propriété est à la fois une notion économique et une notion politique. Elle est le lieu constant de l'articulation entre les deux dans une économie marchande. Si on fait mention de la propriété dans une phénoménologie de l'économie, alors on peut aussi expliquer d'une part comment elle modifie complètement la sphère de la production en faisant apparaître la catégorie du travail et d'autre part, comment elle modifie aussi la sphère de la consommation en dissociant tout à fait les notions de valeur d'usage et de valeur d'échange à l'intérieur même de la sphère de la consommation - on peut être propriétaire de certains objets seulement en vue de les revendre et pas pour en jouir. La catégorie de la propriété permet donc d'une part d'articuler entre elles les trois sphères de l'économie - production, distribution, consommation (je renvoie au Marx des Grundrisse) - et d'autre part, de les articuler avec la sphère politique qui est toujours présente.

Tout cela pour exposer rapidement le problème général de la constitution de l'économie.

En ce qui concerne maintenant certains points de détail.

J'ai sursauté quand tu parlais des mercantilistes et de leur rôle dans la valorisation du commerce. Toutes les politiques mercantilistes qui ont été défendues au XVI^e siècle étaient tout de même des politiques de fermeture du commerce international, de fermeture des frontières et elles prônaient toutes sortes de mesures protectionnistes. Et ce, aussi bien en Espagne qu'en

Angleterre. Je n'ai donc pas bien compris pourquoi tu disais que les mercantilistes favorisaient le commerce.

En ce qui concerne la valorisation de la monnaie comme représentation réelle de la richesse chez les mercantilistes, il ne s'agit pas seulement d'une illusion. Marx l'a bien montré. Il s'agissait d'une illusion fondée sur une réalité, c'est-à-dire qu'on avait besoin de la monnaie pour transformer une économie de petits producteurs en une économie de manufactures. Il fallait du capital pour cela. Et garder le capital à l'intérieur des frontières nationales était une des conditions de passage d'un capitalisme purement commercial à un capitalisme à caractère déjà industriel.

Mais il y a quelque chose de plus chez les mercantilistes. Ils disent que l'or n'est pas la seule richesse et que la quantité de bras en est une autre. Quand ils disent que la richesse est aussi la quantité de bras, ils s'adressent au pouvoir royal et lui signifient qu'un surplus de bras lui est nécessaire car il peut se transformer en force militaire et donc, être la véritable base matérielle du pouvoir monarchique contre les pouvoirs locaux. Les mercantilistes valorisent énormément la guerre (je reprends là Henri Denis). La guerre n'est pas du tout vue comme ce qui s'oppose au commerce. Le commerce n'est pas vu comme ce qui empêche de faire la guerre. Les mercantilistes restreignent les sphères possibles de l'échange et valorisent l'usage de la force dans la conquête de la richesse. Ils vont valoir au roi qu'avec une soldatesque nombreuse il va pouvoir effectivement étendre et accroître la richesse du royaume. Il ne faut pas oublier que le premier but des mercantilistes est de démolir Machiavel qui lui, se tient encore dans un espace pré-moderne, dans lequel le pouvoir, la puissance et la richesse du roi ne sont possibles que par le biais d'une mise au pas de la bourgeoisie. C'est précisément cet argument que Machiavel tente de renverser.

Une dernière remarque à propos de l'économie contemporaine. L'économie contemporaine fait effectivement complètement abstraction du rapport à la nature et de la notion de besoin. Pour ce que j'ai compris de Becker à travers les exposés que Gilles a fait cette session dans notre séminaire, l'économie contemporaine réfléchit tous les rapports humains ... La démonstration de Becker (dont le principal travail porte sur l'amour et la famille - il a eu un prix Nobel pour cela) consiste à montrer qu'on peut réfléchir n'importe quel rapport social - y compris le sommeil, y compris les relations conjugales, etc. - à l'intérieur d'un calcul rationnel où le commun dénominateur des individus est le fait qu'ils soient susceptibles de faire un calcul. On n'a plus besoin du besoin! La question besoin-désir est une fausse question à mon avis parce que ça fait longtemps que Marx a montré qu'il y a une production sociale des besoins. Une fois qu'on s'est entendu là-dessus, on s'entend aussi pour dire que les besoins peuvent constamment être remodelés, transformés, multipliés. Dans ses écrits des années 80, la seule chose que Becker garde du sujet et de l'homo economicus, les seules choses dont il ait besoin, est le temps et le calcul.

L'homo economicus aujourd'hui est un être qui dispose du temps - le temps est la commune mesure de toutes les activités imaginables y compris celles de consommation, de production et d'échange - et du calcul rationnel. Ce sont les deux seuls dénominateurs à partir desquels on peut faire l'économie générale de l'activité humaine (ce que Becker démontre d'une manière rigoureuse).

Manfred Bischoff: J'aurais toute une série de remarques à formuler suite à l'exposé de Jean Pichette, mais compte tenu du temps dont nous disposons je vais m'en tenir à ce qui m'apparaît être le problème de fond : la nature de l'économique.

J'irai dans le sens de ce que Michel et Olivier viennent de dire s'agissant de la centralité qu'il faut accorder à la catégorie de propriété pour comprendre la nature historico-sociale de l'économique. Il me semble que c'est bien par ce biais qu'il est possible d'apporter une réponse à la question qui, somme toute, peut être formulée en des termes simples : quelle est la normativité spécifique qui, en tant que médiation, est constitutive de l'être de l'économique ? À quel type de normativité sommes-nous confrontés lorsque nous parlons de "rapports économiques", de "pratiques économiques", d'"objets économiques" ?

Tout d'abord il me semble que toute discussion sur la nature de l'économique devrait s'abstenir de traiter, pour un moment, de l'existence de l'économique dans la présente "condition postmoderne" ; même si les réflexions sur cette "condition" constituent la raison d'être de nos séminaires. Je dis cela parce qu'il me semble que la postmodernité opère justement une dissolution de l'économique tel que nous l'avons connu depuis son avènement historique avec la modernité. C'est pourquoi le débat sur la nature de l'économique doit partir d'une réflexion critique sur la société qui a produit (théoriquement et pratiquement) la séparation du politique, de l'économique et du culturel : la société moderne. Si la nature des médiations politique et culturelle a été suffisamment clarifiée dans la tradition critique de la sociologie, tel n'est pas le cas, me semble-t-il, pour l'économique (voir la critique de L. Dumont dans *Homo aequalis*). C'est à la lumière de ces deux médiations fondamentales que la nature de la médiation économique doit être posée. Et c'est justement ici que la "propriété" révèle toute son importance pour comprendre la nature historico-sociale de l'économique. Si l'on n'a pas abordé le problème dans cette perspective c'est parce que dans et depuis la modernité (tu as parlé tantôt de sa propension à naturaliser l'ordre des besoins, et la figure de l'Individu) ce qui est naturalisé (depuis les mercantilistes et les physiocrates) c'est aussi l'institution de la propriété, i.e. la médiation normative qui en est constitutive (ontologiquement parlant). Depuis la modernité on peut dire que la vision selon laquelle l'économique constitue une réalité a-historique, a été reprise intégralement par l'ensemble des sciences sociales. Bref, cette vision n'a pas fait l'objet d'un examen aussi critique que ce fut le cas pour les questionnements touchant à la nature du culturel et du politique. Si la propriété

est présente dans tous les textes fondamentaux des modernes ; si elle est au sommet de l'architecture de toute la pensée politique et économique de cette période, elle demeure cependant un concept conçu pour désigner un "droit" (donc une norme instituée) jugé comme naturel, c'est-à-dire une "propriété" immanente à l'existence de tout sujet humain. Donc un droit qui n'a pas d'histoire, sauf peut être celle d'avoir été "découvert" (mais non "inventé") et "(ré)institué" (après sa supposée éclipse durant le Moyen-Age) dans son universalité par les Modernes.

Si l'on aborde la propriété comme institution sociale-historique, incarnant une médiation normative spécifique, on peut montrer, s'agissant de la socialité moderne, que ce qu'on appelle l'"étrangeté" ou l'"étrangement" (au sens d'*Entfremdung*) entre les individus (et entre les individus et la Nature), est en partie le produit de la propriété en tant que médiation institutionnelle régissant tendanciellement tout l'univers de la production et de l'échange des prestations (univers qui représente alors le domaine praxique de l'économique). Dans un tel mode de socialité les individus ne se doivent rien et sont ainsi dans des relations de pure extériorité. Même chose avec la Nature qui apparaît alors comme "objet-légitime-de-propriété", comme objet qui tombe sous l'emprise des sujets-propriétaires pour y être constitué en domaine des "choses utiles", i.e. en domaine où tout objet est désormais assujéti à la seule normativité unidimensionnelle de l'"intérêt".

Tu as parlé de la subjectivité moderne du sujet. Je la rattacherai justement à la figure du propriétaire (moderne) auquel correspond la notion d'"intérêt", i.e. la capacité juridiquement sanctionnée de poursuivre "librement" ses "intérêts". Dans cette perspective la "valeur économique" résulte de la projection de la propriété sur les termes de toute les prestations possibles. Quand Marx affirme l'existence de la "valeur d'usage" dans les sociétés traditionnelles, et qu'il développe sa théorie de la "valeur d'échange" (et du capitalisme) en tant qu'elle serait le produit historique de l'abstraction des "valeurs d'usage", il se trompe. La modernité produit non pas une seule mais une double abstraction : elle unifie d'une part tout l'univers traditionnel des "valeurs d'usage" (et des pratiques régies selon une modalité culturelle) en produisant les notions d'"intérêt" et d'"utilité" (d'où l'apparition du concept de "valeur d'usage" au singulier) ; d'autre part, elle effectue la même "opération" sur le versant de la "valeur d'échange" des objets et des prestations en élaborant sa définition abstraite et universelle de la "valeur économique" (marchande) comme "valeur" qui résulte du fonctionnement automatique et anonyme du marché économique (i.e. du système des échanges médiatisé par l'institution de la propriété). Bref, dans les sociétés traditionnelles, il n'y a pas encore d'unification abstraite des "usages particuliers" (régis culturellement), il n'y a pas de "valeur d'usage" en "général" (ou d'"utilité" en général) : et contrairement à ce qu'affirme Marx la "valeur d'échange" ne résulte pas d'un processus d'abstraction de la multitude des valeurs d'usage.

Olivier Clain: Marx ne dit pas cela. Il dit que dans les sociétés traditionnelles on produit pour l'usage ...

Manfred Bischoff: ... on produit pour l'usage, oui, mais au sens où on "produit pour un ordre coutumier", pour des usages qui sont toujours "concrets" et "particuliers", issus de la tradition... Mais Marx parle aussi du "travail concret" au singulier, lorsqu'il se réfère aux sociétés traditionnelles. Il le fait pour fonder la démarcation, historiquement produite, entre le "travail concret" ("production pour l'usage") propre aux sociétés traditionnelles et le "travail abstrait" ("production pour le marché") de la société moderne. Il utilise le concept de "travail concret" (au singulier) pour justement désigner l'ensemble des activités qui produisent et s'échangent selon une modalité culturelle-traditionnelle. Il situe la genèse de l'économie moderne comme produit de la transition entre un type de société où le "Travail" n'existe que comme "travail concret", et celui où le "Travail" revêt la forme universelle du "travail abstrait". Or, cette genèse ne résulte pas d'un tel processus d'abstraction qui va du "travail concret" au "travail abstrait". Elle s'effectue selon une double abstraction telle que je viens de la résumer. C'est lorsque l'utilité se détache d'une prédestination culturelle (toujours particulière ou particulariste), lorsqu'elle est objectivement définie à travers l'arbitraire de l'Individu moderne sous la forme du "propriétaire", qu'on peut seulement parler de l'utilité en général et donc du "travail concret" en général. La Nature, comme domaine objectal de la praxis économique, comme "objet" assujetti à la normativité abstraite, individualiste et universaliste de la propriété moderne, apparaît alors seulement comme objet possible de "maîtrise et de manipulation".

Ceci dit, on peut très bien retracer l'unité de ce processus historique parallèle qu'est celui de la genèse de l'individu moderne (au niveau politique) et de la genèse de l'économique (de l'individu propriétaire-marchand), en prenant pour cible la genèse historique de l'institution de la propriété. Plus généralement, toute explication de la genèse historique de l'économique dépend, en dernière analyse, de la conception ontologique qu'on s'en fait. Polanyi, qui a consacré sa vie à cette question, a tenté d'y apporter une réponse à l'aide de sa conception substantive de l'économique, qu'il opposait alors à la conception réifiante de l'économique développée par le courant néo-classique en économie : la conception formaliste de l'économique.

Selon Polanyi la conception formaliste de l'économique est le produit d'un mode de théorisation dont il disait qu'il était d'une part subjectiviste et d'autre part hautement normatif (voire même dogmatique) ; ce que les néo-classiques reconnaissaient eux-mêmes. Selon eux, les "sujets économiques", pour être réputés tels, ne devraient poursuivre qu'un seul but, de type "formel" : la maximisation de leurs intérêts et le calcul rationnel de leurs décisions en

termes de "coûts". Pourtant aucun théoricien néo-classique (voire même classique) n'a jamais prétendu que l'économie fonctionnait effectivement de la sorte. La critique que Polanyi a fait de la conception (ontologique) néo-classique de l'économique, est très proche, quant à son esprit, de celle que Marx avait développée en son temps à l'endroit des théoriciens de l'économie politique classique. Pour Polanyi les néo-classiques projettent les catégories de leur entendement sur l'économique ; ils réifient une forme historique d'existence des rapports socio-économiques, pour leur accorder une valeur universelle...

Dans sa critique de la conception formaliste et subjectiviste de l'économique, Polanyi reprend à son compte la conception "substantive" (je dirais "objectiviste" ou "matérialiste") de l'économique, celle que Marx adopte dans son anthropologie économique, i.e. sa théorie de l'évolution des "modes de production". Selon lui, une activité est économique lorsqu'elle a pour objectif la satisfaction d'un "besoin matériel" ; terme qu'il ne faut pas comprendre en sa signification étroite, au sens où ce seraient les "besoins" qui sont "matériels". Les "besoins" sont matériels, selon Polanyi, lorsque leur "satisfaction" ne peut être réalisée que par la médiation d'un "objet matériel". L'économique est alors défini comme le domaine pratique des activités produisant ces "objets matériels", peu importe le cadre normatif et institutionnel qui régirait ces pratiques. Il suffit que le sujet, dans son action (de production et d'échange), soit en contact avec des "biens matériels", pour faire apparaître l'économique. Nous sommes ici en présence d'une conception substantive de l'économique qu'on peut aussi désigner comme positiviste et matérialiste, en ce que l'économique y est défini ontologiquement sans aucune intervention de la normativité (où de l'orientation significative-normative de l'action). Cette conception nous la retrouvons aussi chez Mauss dans son *Essai sur le don*. Elle est au fondement de la pensée de Marx. Et Polanyi suit parfaitement le raisonnement de Marx lorsqu'il définit l'économique dans l'ordre de la positivité la plus immédiate (l'activité de transformation de la Nature), pour ensuite distinguer les formes historiques de l'économique : i.e. les rapports sociaux qui médiatisent en chaque société l'économique conçu alors essentiellement comme médiation pratico-concrète réalisant les "échanges de substance entre la Société et la Nature" (Marx). On se rappellera que pour Marx c'est l'institution de la propriété qui représente historiquement la médiation proprement sociale qui intervient normativement dans la régulation et la reproduction de l'économique. Mais, il faut le souligner, cette médiation sociale n'est pas constitutive, ontologiquement parlant, de l'économique... elle surgit à un moment de l'Histoire comme toute institution en sa nature artificielle, i.e. comme produit de la praxis humaine. Elle est, selon Marx, responsable de l'aliénation et de l'exploitation : bref, de l'injustice dans le monde. Mais elle n'est pas pensée, ni par Marx, ni par Polanyi ou Mauss, comme médiation qui institue dans le monde ici-bas le domaine pratique de

l'économique (que ce soit sous sa forme traditionnelle, particulière, ou moderne, universelle).

Mon constat est donc le suivant : comment ne pas reconnaître la nature sociale et historique de l'économique, sa nature "praxique" et normative. Il est évident que toute action porte sur une altérité objective, "matérielle", si l'on conçoit l'action comme "rapport d'objectivation". Mais cette vérité nous interdit de penser que toute activité "dans le monde", qui confronte la matérialité ou la phénoménalité des choses, fonde le domaine de l'économique. S'agissant de la conception marxienne et polanyienne de l'économique, il nous faut abandonner la référence substantive et la conception objectiviste qui la sous-tend, et reconnaître que le domaine praxique de l'économique, comme ceux du politique et du culturel, appartient en droit, comme de fait, à l'univers de la médiation significative-normative. Mais à cela il faut ajouter la restriction suivante : en tant que domaine praxique l'économique ne constitue pas, comme c'est le cas du politique et du culturel, une modalité fondamentale (sociétale) de régulation et de reproduction des pratiques humaines. L'économique n'inaugure pas une modalité nouvelle de reproduction de la société que l'on pourrait considérer comme aussi fondamentale que les médiations culturelle-symbolique et politico-institutionnelle (telles que Michel Freitag les expose dans son tome II de *Dialectique et Société*). La propriété, en tant que normativité spécifique constitutive de l'économique, régit et reproduit cette sphère praxique selon une modalité ou "logique" institutionnelle. C'est pourquoi on a pu dire de la propriété moderne qu'elle est l'institution faîtière de la société civile, et que l'autonomisation de la sphère économique a été instituée politiquement. Ce qui fonde la distinction, voire même l'opposition, entre le politique et l'économique dans la modernité (et dans l'Histoire), c'est l'opposition entre l'individu et la société. Autrement dit, c'est l'opposition entre deux visées normatives dans le champ de la régulation et la reproduction des pratiques sociales : entre la praxis politique qui vise à l'intégration consensuelle des individus poursuivant chacun leur "intérêt", pour le maintien de l'ordre sociétal et du bien-être, et la praxis économique qui place l'"intérêt" des individus au premier plan. Plutôt que de chercher à dépasser cette opposition, la modernité n'aura contribué qu'à l'approfondir, en séparant "mécaniquement" et artificiellement la société en deux domaines, hiérarchisés sur le plan institutionnel (fonctionnel), mais sans être capable de les réconcilier autrement que formellement, sur la base de son droit abstrait, universaliste et "négatif".

Dans la société moderne, la propriété devient en même temps absolue et universelle. Dans tout le discours de la modernité, la notion de propriété est utilisée à la fois pour désigner la liberté politique de l'individu-citoyen, et sa liberté économique en tant qu'individu-propriétaire (ne serait-ce que de sa "force de travail"). Cette figure historique de la propriété, émancipée de toute dépendance à l'égard d'une transcendance religieuse, inaugure un mode de

socialité sui generis : la *societas* (*Gesellschaft*) par opposition à la *communitas* traditionnelle (*Gemeinschaft*). Elle fait apparaître les sujets comme étant des étrangers les uns vis-à-vis des autres. L'universalisation de ces rapports "sociétaires" (marchands) institue le règne des "besoins", lorsque la division du travail produit la nécessaire dépendance de tous vis-à-vis de tous et que cette dépendance, qu'exprime le "besoin", n'est plus alors régie que par la nécessité de l'échange marchand : l'échange généralisé des prestations privées. D'où la naissance du Travail comme institution qui consacre juridiquement le statut désormais privatif des prestations, et qui traduit les conditions dans lesquelles la richesse économique sera produite et distribuée.

Entre les sociétés primitives et archaïques, fondées sur la logique du Don, et la société moderne fondée sur le Travail, on retrouve les sociétés traditionnelles fondées sur le Service. Il s'agit de sociétés encore sous la dépendance d'un ordre culturel et qui se conçoivent en même temps au service d'une transcendance divine. L'inégalité des individus, dans l'ordre intra-mondain, y est la règle, et les divers ordres s'y emboîtent les uns dans les autres selon une hiérarchie organique (cf. la tripartition fonctionnelle de la société, par exemple). On devrait réserver le concept de "service" pour désigner en même temps le rapport que la société entretient avec son ordre transcendant, la manière dont elle se représente, et le type de rapports que les individus entretiennent entre eux. Bref, les individus ne sont pas dans des rapports de travail, mais dans des rapports de service. Cette logique du service inaugure une proto-économie : l'économie traditionnelle. La propriété traditionnelle demeure "limitée" en ce que les "droits" du propriétaires demeurent encore "enchâssés" dans la culture, si ce n'est dans les limites imposées par la doctrine religieuse. La genèse historique de l'économique doit ainsi être comprise à la lumière de ce processus de "dénormativisation", ou, mieux dit, de "dé-communautarisation" de la propriété comme institution.

C'est à partir de la conception de la nature de l'économique, que je viens de présenter très schématiquement, qu'il convient de penser son devenir dans l'ère postmoderne. La postmodernité amorce un processus de dissolution de l'économique, en tant que domaine institutionnel séparé du politique. Cette dissolution peut alors être retracée à travers l'érosion progressive de l'institution de la propriété, en tant que modalité fondamentale de régulation et de reproduction des activités économiques. Si on prend l'économie par son moment réflexif - la théorie économique contemporaine - on serait capable de montrer qu'il y a déjà à l'oeuvre un processus théorique de dissolution de l'économique. On y voit deux tendances se dessiner : l'École de Chicago (Becker) et le courant des économistes institutionnalistes (qui parlent de conventionnalisation de l'économie). Becker, par exemple, ne parle plus de la "pure rationalité" du sujet économique, telle que postulée par les néo-classiques, et qui correspondrait au "comportement" calculateur et maximisateur des sujets économiques dans une économie régie uniquement (et

principiellement) par la propriété. Il parle de "rationalité limitée". Il reconnaît que l'espace normatif que les néo-classiques essayaient d'instituer - celui de l'économie de marché - a subi une "grande transformation" pour reprendre le sens de l'argument développé par Polanyi. Becker fait le constat empirique qu'on se trouve désormais dans une "économie" d'influences et d'organisations, et que la conduite des agents économiques ne peut plus se fonder uniquement sur le droit de propriété. Le comportement économique des divers agents devient de plus en plus imprévisible, car il n'obéit plus, ni en principe, ni en fait, à une rationalité formelle et universelle. Bref, l'économique est à nouveau "ré-enchâssé" dans la société, ou plutôt dans les systèmes sociaux. Mais c'est pour aussitôt tomber sous la dépendance d'une constellation toujours mouvante de rapports de force où la rationalité des propriétaires-échangistes propre au libéralisme est progressivement absorbée par une rationalité qui relève de l'"influence", du "contrôle", de l'"organisation".

Olivier Clain: ... il se débarrasse du besoin et de la propriété, il n'a plus besoin de ces deux catégories centrales.

Manfred Bischoff: C'est la propriété en tant que principe instituant le domaine des activités "totalement" libres qui s'est effritée.

L'autre courant, c'est celui que l'on pourrait appeler l'"économie des conventions". Là aussi on a fait le constat de la dissolution de l'économique. On adresse une critique aux économistes néo-classiques en disant que leur théorie a toujours été hautement normative et "volontariste", qu'elle n'est qu'une construction formelle, mathématique, qui ne correspond nullement à l'état réel du fonctionnement de l'économie (voir la critique de Galbraith, par exemple). Les théoriciens de l'économie des conventions (cf. Catherine Paradeise, notamment) constatent à leur manière que nous sommes (entrés ?) dans une société organisationnelle, une société constituée de réseaux d'influence ; qu'il y a de la "culture" partout, qu'il y a des réseaux de "micro-pouvoirs" partout, et que conséquemment, pour appréhender scientifiquement l'économie il faut à nouveau donner une place fondamentale à la dimension "sociologique" de l'économie. Si leur langage demeure économique, leur théorisation ne l'est plus. Dans un ouvrage récent, *L'esprit du don*, Godbout témoigne aussi à sa manière de cette mutation de l'économique. Si l'on a pu dire des économistes classiques (voir même néo-classiques) qu'ils appréhendaient les sociétés pré-modernes à travers les catégories économiques modernes - pour en justifier la naturalité - on peut dire que Godbout effectue en quelque sorte le chemin inverse. Il appréhende la société contemporaine, notamment son "économie", à la lumière des catégories propres aux communautés primitives, ou plutôt, à la lumière de la rationalité qui y régissait la production et circulation des prestations et biens (et personnes) : la logique du don. Il reprend de Mauss son concept de don, pour ensuite le redéfinir d'une manière suffisamment large

pour interpréter le fonctionnement "caché" de l'économie contemporaine. Il n'est pas surprenant alors que cet auteur y découvre une logique du "don et contre-don" un peu partout, à mesure que la logique de l'échange marchand succombe à la logique des relations d'influence et de "contre-influence".

Olivier Clain: Godbout voit du don partout aujourd'hui?

Manfred Bischoff: Sa thèse consiste à revenir sur l'analyse de Mauss en lui adressant la critique suivante : sa tendance à sous-estimer l'ampleur de l'existence du don dans les sociétés post-primitives. Le don, chez Mauss, reste en quelque sorte circonscrit aux communautés primitives comme logique dominante qui régit la production et l'"échange" des prestations et des "biens". En redéfinissant le don, de manière plus large, Godbout en vient à montrer que même l'entreprise la plus "industrialisée", la plus rationalisée, la plus "économisée" (i.e. capitaliste) laisse subsister une logique du don sans laquelle elle ne pourrait fonctionner, ne serait-ce que pendant une courte durée...

Stephen Schecter: Ce que je trouve intéressant dans l'exposé de Jean est que si la propriété peut paraître l'institution par excellence de l'économie moderne c'est parce qu'un fondement politique la précède. Ce n'est donc pas seulement la propriété en tant que propriété absolue comme catégorie économique qui est importante dans la genèse même de l'économie. Les mercantilistes n'étaient pas seulement ce que tu disais. Je pense à Colbert par exemple. Colbert qui fait des alliances avec tous les commerçants de Bordeaux afin précisément d'augmenter la puissance de l'État français contre les puissances intérieures qui relevaient encore de l'Ancien Régime. Ce qui ressortait de l'analyse de Jean est que, paradoxalement, pour fonder l'économie moderne il fallait préalablement pouvoir compter sur la constitution d'un pouvoir d'État qui puisse créer les conditions de l'émergence d'une subjectivité, laquelle pourtant allait complètement à l'encontre, au moins virtuellement, de la puissance de l'État.

Manfred Bischoff: Mes remarques ne s'adressaient pas aux conditions politiques qu'exigeait l'institution de l'économie dans la société moderne. Dans *La philosophie du droit* Hegel développe une analyse avec laquelle je suis fondamentalement d'accord. Durkheim, dans sa critique de la conception du "contrat", telle que développée par les économistes classiques, montre comment l'État demeure la condition d'existence de l'économie moderne. Tout cela est sous-entendu dans ce que je disais...

Stephen Schecter: ... oui mais tu disais qu'il fallait le prendre par les figures soit de la société des dons, soit ensuite par l'importance de la propriété ...

Manfred Bischoff: ... lorsqu'on veut cerner la nature du domaine pratique constitué par l'économique, comme je l'ai fait en montrant comment la propriété représente son fondement, il est sous-entendu que cette institution suppose, à son tour, l'existence de l'État. Mais l'existence de l'État, ou plus généralement de la régulation politico-institutionnelle, ne nous permet pas de déduire directement, ni même d'expliquer, la genèse et la nature de l'économique. Dès qu'il s'agit de cerner ce qui, dans la société, appartient à l'ordre de l'économique, il nous faut trouver la médiation responsable de la constitution économique du sujet et de l'objet. Quelle est la normativité qui médiatise le rapport du sujet à autrui et à la nature pour en faire un sujet économique : voilà la question qui est au fondement d'une réflexion sur la nature de l'économique. Cette normativité est incarnée dans l'institution de la propriété....

Stephen Schecter: Oui, mais étant donné que toute une partie de l'exposé de Jean portait sur la genèse et non pas seulement sur ce qui la caractérise en tant que principe de normativité, je pense que cette distinction était importante. En écoutant Jean, je me disais qu'on peut mieux comprendre à partir de là ce qu'est le néolibéralisme. Le néolibéralisme est conçu comme le triomphe du projet de l'économie d'adoucir les mœurs au lieu de faire la guerre. C'est curieux mais l'idée est là! On voit la contradiction en disant à l'État que son règne est terminé et en même temps, on fait émerger une des causes de la subjectivité comme complètement triomphante. Ceci peut permettre de dire qu'à très long terme la tendance est au triomphe de l'économie sur la guerre entre les nations et entre les sociétés. Il est intéressant de noter l'inversion de sens des catégories du besoin et du désir, ne serait-ce que pour essayer de comprendre qu'il fallait faire une critique du besoin dans un double sens, c'est-à-dire que ce n'est pas parce que l'économie a produit la notion du besoin pour fonder l'importance de la subjectivité qu'il faut nécessairement donner ce sens-là au besoin. De la même manière, on peut faire la critique du désir et lui donner un autre sens que celui qui est actuellement véhiculé. Et là, on entre dans les termes de Lacan.

Olivier Clain: Ce qui me gênait, c'est le mot désir. Je veux bien qu'on parle de besoin conceptualisé de manière naturaliste par l'économie et de besoin posé normativement, socialement ...

Stephen Schecter: ... (inaudible) lui-même a utilisé le terme jouissance. Dans le même paragraphe, il analyse l'économie capitaliste comme un système de besoins qui est incapable de répondre au besoin et en même temps, il dit que c'est une société qui va inaugurer un monde de jouissance. Mais le besoin n'est pas la jouissance quand même.

Manfred Bischoff: Une remarque sur les besoins. Je trouve intéressant ce que Jean disait concernant la transparence des besoins dans la société moderne. C'est historiquement juste. Il est clair que jusqu'aux années 1930, les besoins apparaissent transparents pour la simple raison que, massivement, ils sont encore culturellement définis. Même si Marx avait tendance à souligner le caractère révolutionnaire du capitalisme, en se référant plus particulièrement à sa propension à révolutionner les conditions de la production (les "forces productives"). Il avait raison de souligner cette dynamique qui bouleverserait aussi complètement les modes de vie, en générant continuellement de nouveaux besoins. Mais dans les faits, si on regarde la société moderne à partir des XVIe et XVIIe siècles jusqu'à la fin du XIXe siècle, on se rend compte que l'accent est mis (par les économistes classiques et Marx) sur le moment de la production des biens, notamment des "moyens de production" - nous sommes dans la période de l'industrialisation - et non pas sur celui de la production de nouveaux biens de consommation, i.e. de nouveaux besoins. Il me semble que les penseurs néo-classiques, et plus encore Keynes, théorisent le moment où le système économique capitaliste parvient à une certaine maturité. Celui où il parvient à intégrer "systémiquement", pourrait-on dire, les deux grands moments que sont la production et la circulation. Jusqu'en 1930, moment de la grande crise, le capitalisme produit pour un système de besoins (celui des ménages) qui demeure encore largement tributaire des habitudes de vie traditionnelles : d'où la transparence, voire même la prévisibilité des besoins des "consommateurs". Tout cela disparaît avec l'avènement de la "production de masse" et son correspondant la "consommation de masse". On peut dire, à la suite de Baudrillard, dans *Le miroir de la production*, que le capitalisme en est venu à produire le consommateur, la marchandise consommateur. Ceci amorce l'entrée dans la postmodernité, et représente un élément fondamental de plus pour montrer comment l'économie - ce système visant à la satisfaction des besoins - subit une mutation. Car lorsque le système économique n'est plus un système de moyens (à économiser) pour atteindre une fin (la satisfaction des besoins), mais qu'il devient un système générant sa propre fin, sa vocation ou son caractère "instrumental" disparaissent. La transparence des besoins aussi, parce qu'ils ne sont plus culturellement prédéfinis mais commercialement élaborés.

Stephen Schecter: On est d'accord là-dessus. N'empêche qu'il y a une dimension du besoin, et parallèlement une dimension du désir, qui ne sont pas du tout celles véhiculées par ce type de société. On peut élaborer de façon critique une idée du besoin qui n'a rien à voir avec le besoin tel que produit économiquement.

En adoucissant les moeurs, dans la version néolibérale contemporaine, on y a aussi introduit des bouleversements considérables: le jour où les pays cessent de se faire la guerre, ce sont les gens qui se la font à l'intérieur même de la

société. La contradiction fondamentale est la suivante: on ne peut pas adoucir les moeurs en donnant à la subjectivité libre accès à son délire.

Dario De Facendis: Plus cette discussion s'est prolongée et plus je me sentais angoissé en ce sens qu'il est étrange d'entendre des discours aussi logique sur quelque chose qui m'apparaît comme ce qu'il y a de plus illogique au monde. Toute cette construction qu'on appelle l'économie est peut-être la forme la plus aberrante de rapport au monde que l'homme ait jamais imaginé.

J'aimerais faire une remarque sur la question du besoin. Etre réellement dans le besoin c'est, paradoxalement, se situer en même temps complètement en dehors de l'économie et complètement à l'intérieur de l'économie. Il suffit de prendre l'exemple des enfants qui meurent de faim et il y en a des dizaines de milliers chaque jour dans le monde: ce sont des êtres radicalement dans le besoin. Dans cet «être radicalement dans le besoin», ils sont radicalement hors économie et, en même temps, ils sont en plein coeur de l'économie. Telle qu'on la conçoit aujourd'hui et telle qu'elle fonctionne, l'économie ne résisterait pas 10 secondes sans poser cette réalité de la faim dans le monde comme une réalité indépassable et inhérente à son fonctionnement même. Quand on parle de besoin, de quoi parle-t-on au juste?

Troisième remarque. Si on prend l'exemple de l'Allemagne et du Japon après la Deuxième Guerre mondiale, ce sont deux nations qui se sont élevées à la puissance mondiale du point de vue économique. Ce sont deux nations qui auraient pourtant dû passer le temps qui nous séparer de la fin de la Deuxième Guerre à prier! Elles ont produit quelque chose de tellement abominable dans leur pratique que pour en prendre conscience, il aurait fallu qu'elles fassent un retour sur soi - que j'appelle prière. Je vois un rapport clair et aveuglant entre cette réussite économique et leur incapacité de retour sur soi qui aurait dû être une nécessité non pas seulement pour ces deux pays mais pour nous tous, afin que nous tirions les conséquences de l'histoire.

J'aimerais faire une dernière remarque et revenir sur la question de l'économie comme ce mouvement mortifère de plus en plus fort. En tant qu'instinct de mort l'économie a sa contrepartie dans l'idéologie actuelle selon laquelle il faut vivre à tout prix. Il faut avoir des assurances, il faut se mettre à l'abri de tout, la vie devient notre bien le plus absolu mais de façon complètement impensée. C'était, en Grèce ancienne, la position même de l'esclave. Quand la vie est le bien absolu, au-delà de toute conscience et de tout retour critique sur soi, on a en contrepartie la mécanique mortifère dont je vous parlais au début. La seule chose qui aujourd'hui pourrait peut-être constituer une altérité à cette économie mortifère serait justement le fait de refuser cette idée selon laquelle, malgré tout et à tout prix - économique, ontologique, humain - il faut quand même vivre. Je parle pour nous et nos sociétés et non pas pour les gens qui sont pris avec les problèmes, c'est-à-dire la masse de ceux qui frappent aux portes de l'Occident.

Voilà les remarques que je voulais faire. Elles sont le produit d'une angoisse qui m'est venue en entendant cette discussion.

Michel Freitag: À propos de l'aspect critique de la remarque de Manfred vis-à-vis de Jean. Je suis entièrement d'accord avec l'exposé extrêmement clair qu'a fait Manfred, cependant, il n'y a pas nécessité à jouer sur la priorité, en ce qui concerne le fondement de l'économie, soit de l'institution de la propriété soit de la dynamique d'un lien entre étrangers. Je pense que ces deux aspects sont indissociables bien que du point de vue de la dynamique, il y ait peut-être antériorité de l'existence de l'étranger par rapport à la naissance de l'économie. J'en veux pour preuve, dans le domaine de la propriété, le fait que le concept de propriété soit relativement moderne. Même si la définition pure date seulement du IXe ou du Xe siècle, elle a été attribuée au droit romain. Le droit romain - le *corpus juris civilis* - est aussi le *jus gentium*, c'est le droit que les romains ont créé pour les étrangers et qui n'a jamais prévalu pour les Romains eux-mêmes. Dans le cadre du droit traditionnel romain, le formalisme de la «propriété» est resté lié à la mancipation, c'est-à-dire à l'autorité du père sur les choses et sur les personnes. Le modèle de la possession en était un de pouvoir et d'autorité politique. C'est donc bien pour régulariser les problèmes des rapports entre les étrangers et la tribu romaine que le droit romain a créé la notion de propriété. Ceci dit, il est vrai que c'est dans la notion de propriété, en tant qu'elle est formellement définie sur le plan juridique, qu'on lit le plus clairement la nature de l'économie, je suis d'accord avec Manfred. Je pense d'ailleurs que Jean aussi est d'accord avec ça.

Une autre remarque touche à ce qu'a dit Jacques Goguen à propos de la guerre. Tu as fait une allusion rapide au problème de la guerre à propos du doux commerce et tu as mis en relation entre le fait que les États nationaux qui se réclamaient de l'économie avaient, au XXe siècle, commis les plus grands massacres que l'humanité ait jamais connus. Je ne conteste pas cela mais il me semble important de distinguer deux niveaux de guerre, l'un et l'autre étant en relation avec l'économie mais de manière différente. Il est sûr que les guerres contemporaines ont une dimension économique. On peut discuter pour savoir jusqu'à quel point des enjeux économiques nationaux sont des motifs de guerre mais là n'est pas mon propos. Par rapport à l'essence de l'économie, puisqu'on parle de guerre, je pense qu'on ne peut pas faire abstraction du fait que l'économie, dans sa dimension mondiale, est née au moment de la conquête de l'Amérique. Si on veut parler de nombre de morts, il n'y en a jamais eu autant dans l'histoire de l'humanité qu'à cette période. Il ne s'agit pas de 25 millions de morts comme pendant la dernière guerre, il ne s'agit pas non plus de 8 millions comme pendant la Première guerre mondiale, mais de 70 millions de morts. Je vous donne 2 chiffres pour situer l'ampleur du phénomène: on estime à 80 millions la population des Amériques avant Colomb, un siècle plus tard, il en restait 10, y compris les Espagnols.

Dario De Facendis: Oui, mais ça n'a jamais été conscientisé comme guerre.

Michel Freitag: J'y viens. Donc 80 millions d'habitants en 1500, 10 millions y compris les Espagnols cent ans plus tard. Pour ce qui est du seul Mexique, les estimations les mieux étayées donnent 25 millions d'habitants vers 1500 et un siècle plus tard, 1 million. Ça fait donc 24 millions de morts qui n'ont pas tous succombé à des épidémies. Ils sont morts des massacres initiaux, puis des conditions de travail épouvantables et finalement, des épidémies qui se sont propagées dans des milieux de travailleurs affaiblis. Tout cela est en rapport direct avec l'économie et sa genèse. L'Espagne avait deux arguments en guise de justification: d'une part l'argument de la chrétienté du droit de contraindre à la conversion et d'autre part l'argument du pouvoir légitime de l'Empire et de son caractère universel. Sur le terrain, il s'agissait en fait de prendre l'or. Il se trouve que Victoria, dominicain espagnol et auteur le plus important avec Suarez de l'époque des débuts du développement de l'économie (ce sont les deux premiers théologiens qui ont officiellement justifié la théorie de l'intérêt) a fait une critique radicale de l'invocation du droit des chrétiens à dominer le monde, ainsi que du droit de l'Empire à devenir Empire universel mais par contre, il justifie radicalement le commerce en tant que devant s'imposer comme forme universelle. C'est précisément là que se trouve la distinction que je voulais faire sur le plan théorique. Comme l'a dit Dario on n'a jamais parlé de guerre à propos de la conquête Espagnole. Ça a tout simplement été du massacre. Il y a une distinction entre le massacre et la guerre et peut-être que le massacre est pire encore que la guerre. Pour en revenir à ce que disait Dario, il n'y a pas que les Allemands et les Japonais qui auraient mieux fait de prier que de continuer à se justifier par le succès économique, mais tout l'Occident.

Troisième remarque sur la problématique du besoin. Il est clair qu'elle a disparu du cœur de l'économie et qu'elle ne se trouve plus que dans son idéologie superficielle de légitimation. Si on fait une analyse critique de la théorie de Habermas, qui fait une distinction entre le monde de l'économie, du travail, etc. et le monde de la communication, il développe une logique communicationnelle dans le domaine des échanges symboliques mais une fois qu'il doit approfondir les conditions de régulation d'une pratique communicationnelle argumentative, l'argument en dernière instance qu'il ressort, est celui du besoin. Il n'y en a pas d'autre. Il retombe, à son corps défendant, sur un argument du besoin comme étant ce que les individus peuvent invoquer d'objectif dans une communication sans contrainte. Du point de vue de Habermas, la tradition est une contrainte non critiquée, l'autorité est une contrainte non critiquée et le dernier argument sur lequel les argumentateurs peuvent s'appuyer, dans le champ de la communication, pour convaincre rationnellement, est celui du besoin. Le besoin n'a donc pas tout a

fait disparu des tentatives contemporaines de théorisation. Il ressort là où on l'attend le moins, c'est-à-dire dans une tentative de penser de manière autonome le monde de la communication symbolique entre les hommes.



NUMEROS DES CAHIERS DE RECHERCHE DÉJÀ PARUS :

- 0 - *Débats sur la Révolution*. Séminaires tenus durant l'année 1989.
- 1- *Postmodernité, compréhension, normativité : quelques propositions typologiques* (exposé de Michel Freitag et discussion). *Le pacifisme face à la guerre du Golfe* (à partir de l'exposé de Dario De Facendis, au dernier séminaire). *Média et éthique* (Michel Freitag). Séminaire du 25 janvier 1991.
- 2- *Postmodernité, théorie et rhétorique en sciences humaines* (exposé de Gilbert Laroche et discussion). Séminaire du 1er mars 1991.
- 3- *L'"histoire" de la postmodernité: modernité esthétique, postmodernisme et communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). *Analyse structurelle et historique du procès de la constitution de l'art dans la modernité* (Michel Freitag). Séminaire du 22 mars 1991.
- 4- *Analytique de la postmodernité : le paradoxe de la monnaie et le système de la dette* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). «*Abolition*», article qui traite de l'exacerbation de l'abstraction économique, permettant d'envisager, virtuellement, «une société sans argent» (tiré de L'Encyclopédie des nuisances, T.I, fascicule 11). Séminaire du 5 avril 1991.
- 5- *Juridicisation et postmodernité* (exposé de Georges Lebel et discussion). *Références bibliographiques sur la notion de postmodernité* (texte soumis par Yves Bonny). Séminaire du 10 mai 1991.
- 6- *Liotard et la condition postmoderne* (exposé de Gilles Gagné et discussion). Séminaire du 6 septembre 1991.
- 7- *Théories sur la postmodernité : Lyotard, Rorty et Agamben*. (exposé de Jacques Mascotto et discussion). *Sémiotique transcendantale, ou encore: épistémologie critique ou ontologie réflexive?* (Michel Freitag). Séminaire du 11 octobre 1991.
- 8- *Sur la philosophie contemporaine* (exposé de Olivier Clain et discussion). Séminaire du 8 novembre 1991.
- 9- *L'identité aujourd'hui* (exposé de Charles Taylor et discussion). Séminaire du 6 décembre 1991.
- 10- *Le système de stratification* (exposé de Stephen Schecter). Séminaire du 17 janvier 1992.
- 11- *Critique de la société de communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 21 février 1992.
- 12- *Le communisme et la Russie hier et aujourd'hui* (exposé de Olivier Clain et Jacques Mascotto). *Fiche de lecture: Les règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale* (ouvrage de Jean-Daniel Reynaud, commenté par Gilles Gagné). «*L'idéologie des juges*»;

remarques sur la recherche d'André Lajoie, de Régine Robin, et de Armelle Chitrit, par Gilles Gagné. Séminaire du 19 mars 1992.

13- *Lévinas: essai de reconstruction* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). Séminaire du 3 avril 1992.

14- *La famille: constitution, dissolution et enjeux normatifs liés à celle-ci* (exposé de Daniel Dagenais et discussion). Séminaire du 11 décembre 1992.

15- *La jeunesse dans la modernité* (exposé de Jacques Goguen et discussion). Séminaire du 15 janvier 1993.

16- *La possibilité de l'expérience dans le monde contemporain : sur Giorgio Agamben* (exposé de Dario De Facendis et discussion). Séminaire du 12 février 1993.

17- *Pornographie et modernité* (exposé de Bernard Arcand et discussion). Séminaire du 19 mars 1993.

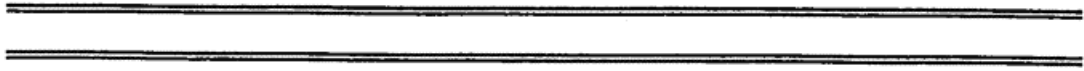
18- *La conscience* (exposé de Michel Freitag et discussion). Séminaire du 16 avril 1993.

19- *Figures de la conscience chez les Grecs de l'Antiquité* (exposé de Dario De Facendis et discussion). Séminaire du 14 mai 1993.

20- *Homo economicus, transformations historiques* (exposé de Jean Pichette et discussion). Séminaire du 11 juin 1993.

21- *La fin de l'histoire et le dernier homme* (de Francis Fukuyama). Présentation par les membres de la revue *Conjoncture* et discussion. *Quelle fin de l'histoire, ou la fin de quelle histoire? Critique philosophique et sociologique de l'ouvrage de Francis Fukuyama* (Michel Freitag). Séminaire du 17 septembre 1993.

22- *Les expressions philosophiques et esthétiques d'une crise de la civilisation moderne* (exposés de Stephen Schecter et de Jacques Mascotto, et discussion).



SOMMAIRE

L'homo œconomicus, entre conscience et inconscience
Exposé de Jean Pichette et discussion

