

DISKUSSION

PHILIPPE LAURIA (Paris)

Valeur et responsabilité de l'homo oeconomicus

The Value and the Responsibility of Homo Oeconomicus

Abstract

The main task of the article is to propose a critical analyses of the thesis of François Flahault that homo oeconomicus – an abstract subject of the cleaved Western consciousness – is responsible of economism and its mischiefs. The author shows the positive aspects of Flahault's interpretation, but also his simplifications and errors, by traversing the historical backgrounds of the concept of homo oeconomicus (the mental anthropological revolution, which replaced the renaissance, the raise to power of the economic liberalism, the hope of a third socio-liberal path and a spiritualization of the homo oeconomicus) leading to the sophisms of the new economic doxa and its erroneous values.

Keywords: François Flahault, homo oeconomicus, philosophical anthropology, values, responsibility, positivism, pragmatism

1. Homo oeconomicus associable d'après François Flahault

La critique morale du néolibéralisme (inégalités, marchandisation des rapports sociaux etc.) pour utile qu'elle soit, ne peut tenir lieu de politique, selon François Flahault, et "l'on n'a jamais vu un mouvement politique se fonder uniquement sur un discours moral". Il vaudrait mieux se doter d'une conception de l'homme et de la société qui conteste la pertinence même du discours libéral : ne pas se demander s'il est bon ou mauvais, mais s'il est vrai ou faux.

D'après cet auteur, le choix d'une lecture sur un terrain positif – qui met de côté la question des normes morales –, s'imposerait d'autant plus que le dualisme occidental chrétien s'immiscerait dans les raisonnements. Lorsqu'on veut combattre les excès du matéria-

lisme, on tendrait à confirmer ce que l'on veut combattre, le dualisme et la conception occidentale de l'individu ("conception exorbitante à l'adversaire" [Flahault 2003, 30]).

La pensée occidentale soutiendrait l'idée que la vie en société résulte d'un sujet prêt à passer des contrats et à s'organiser en société afin de répondre à ses besoins. En bref, *dualisme plus besoin* serait le socle de la pensée et de l'imaginaire occidental qui amène à poser une question qui ne viendrait à l'esprit de personne ailleurs : pourquoi vivons-nous en société ?

À l'encontre de cette conception traditionnelle persistante, les sciences humaines seraient en train d'introduire une révolution analogue à celle que fut la théorie de l'évolution en sciences naturelles en contestant le principe fondamental selon lequel les hommes se seraient organisés en société afin de répondre à leurs besoins. L'anthropologie récuserait les bases d'une philosophie économique qui place l'économie au fondement de la société.

Plus encore, la science tendrait à prouver que la matière a des capacités proprement spirituelles en sorte que les bases d'un nouveau matérialisme semblent être jetées. Celles-ci vont permettre d'échapper à la fausse opposition matérialisme/spiritualisme qui caractérise les conflits idéologiques, notamment au XIX^{ème} et au XX^{ème} siècle. En fait, le matérialisme rejoint ici le spiritualisme en opposant l'économique aux valeurs et l'on resterait ainsi empêtré dans un système d'idées où la vie en société est une construction et le résultat d'un contrat. La révolution anthropologique actuelle se résumerait à deux formules : "La société précède l'individu, la coexistence précède l'existence de soi" (François Flahault)

Marx avait déjà entamé cette prétention d'un individu maître de soi préexistant à la société, toutefois il resterait dans le schéma occidental prométhéen et par-là, selon Flahault, il serait loin de penser que la société précède l'individu. Pour beaucoup d'auteurs critiques du libéralisme, le marxisme lui-même pêcherait à propos de la fiction occidentale d'un sujet à l'origine du contrat social. Marx se veut descriptif et scientifique, mais il introduit à côté de son matérialisme historique, une lutte du bien contre le mal, preuve qu'il est bien difficile d'échapper au dualisme millénariste. D'après Flahault, les présupposés que Marx partage avec le libéralisme concernent :

- *L'échange* : il cède à la problématique classique du raisonnement sur la valeur et le marché. En effet, Marx est centré sur les rapports d'échanges car il veut combattre "l'économie bourgeoise" sur son terrain ;
- *Le productivisme* : l'idée que la société a essentiellement pour base la production. Or, ceci n'est qu'un des aspects de la société, les rapports sociaux ne se réduisent pas aux rapports de production. Exemple : la monnaie qui implique un lien de confiance ;

- L'acceptation sans discussion de la *conscience de soi*, comme un présupposé dont le processus de formation n'a pas à être expliqué, point de vue partagé avec les spiritualistes.

C'est donc cet individu "en soi et pour soi" qui piègerait notre réflexion jusque dans les termes même du matérialisme.

Il vient ainsi à l'esprit que c'est le rationalisme occidental relayé par la doctrine chrétienne qui ont créé ce sujet philosophique abstrait à la base de la conception moderne de l'individu. De l'antiquité à l'ère moderne, Platon, Philon d'Alexandrie, Hobbes, Locke, Rousseau, se seraient succédés pour entretenir l'image d'un homme psychiquement constitué, aux prises avec la nature, et dans la nécessité de bâtir la société pour subvenir à ses besoins.

Ce schéma intellectuel fallacieux, celui d'une conscience rationnelle, et pour ainsi dire extérieure à la société, serait à l'origine du libéralisme puis de l'homo oeconomicus¹ dans ce qui s'appellera la "science économique" : une physique sociale où les unités individuelle, des atomes, recherchent leur intérêt subjectif et maximisent sans le vouloir le bien-être collectif. L'économie mathématisée aurait ici une fonction théologique en ce sens : alors que la notion de Dieu n'a pas gêné les physiciens, puisqu'en lui abandonnant la Providence on pouvait étudier les lois du monde naturel ; le mythe de l'homo oeconomicus continue à faire croire à un ordre providentiel dans l'univers social et à maintenir le discours faux d'une science économique réductrice.

Selon Flahault, les occidentaux seraient moins sûrs d'eux et de leur message universel "s'ils réalisaient que la conception de l'homme et de la société sur laquelle ils se fondent est en train de s'effondrer. Non pas que justice et liberté ne soient plus des critères fondamentaux pour une société bonne. Mais, (...), primo, la liberté ne peut plus être pensée seulement en termes de droit individuel ; secundo, le critère de justice ne suffit pas à définir le bien général" (Flahault 2003, 140).

Les socialistes eux-mêmes partagent avec les libéraux de croire qu'il suffit de distribuer les biens, en particuliers les biens collectifs non marchands (santé, éducation, loisirs), équitablement². De même des auteurs tels que Amartya Sen et John Rawls, qui font la cri-

¹ Homo oeconomicus est "une entité abstraite, infalsifiable" (Lassare) qui ne représente pas la vérité ; ce n'est qu'un outil pour rendre possible des prédictions reposant sur six hypothèses : Homo oeconomicus suit son intérêt personnel, il est rationnel, universel, parfaitement informé, son temps est linéaire (ni mémoire ni prévision dans la première théorie), enfin il est isolé, (cf. Katona 1951).

² On pourrait ici faire observer à Flahault que Von Hayek, chef de file du néolibéralisme proprement dit, se démarque de ce libéralisme-là. Il qualifie de "faux" le libéralisme interventionniste ; il le fait dériver du rationalisme cartésien, de la philosophie de Rousseau et Voltaire, mais aussi Bentham et Stuart Mill.

tique du libéralisme, restent prisonniers de cette conception individualiste de la société, puisqu'ils en restent à la répartition, maintenant l'idée que la société est un moyen pour des sujets considérés isolément. Réguler ou répartir ne suffit pas, limiter l'expansion du capitalisme c'est "...éviter que les fonctions utilitaires de la société (...) nous fassent perdre de vue la portée ontologique de la vie en société" (ibid., 146).

Si donc, l'on met de côté le reproche moral (option positive), l'erreur principale de l'Occident aurait été sa mauvaise compréhension du rapport de l'homme à la société. C'est sur cette illusion que les dérives néolibérales auraient été possibles.

Le mérite de l'approche précédente est de mettre à jour une des causes de la société dominée par les rapports marchands, celle d'un sujet privilégiant de plus en plus *l'avoir* sur *l'être*. Les explications précédentes à l'encontre du libéralisme économique ne sont pas sans pertinence, mais elles impliquent un double contresens qui procède du présupposé positiviste : la première erreur consiste à supposer une continuité là où il y a une révolution dans la conception du sujet ; la seconde à s'imaginer que l'on puisse faire disparaître le "sujet philosophique" sans conséquences politiques graves.

Nous examinerons ces deux contresens dans ce qui suit en évoquant d'abord la révolution économique, puis la révolution philosophique dans le droit naturel, avant d'arriver au quiproquo moderne sur la valeur et la responsabilité de l'homo oeconomicus, ainsi que sur

Selon Hayek, c'est une volonté, vaine et prétentieuse que de définir par la raison les traits essentiels d'un régime démocratique qui pourrait permettre un exercice harmonieux des libertés individuelles. Sans être des socialistes, les libéraux se méprendraient gravement sur les sources effectives d'un véritable régime libéral. Toujours d'après Hayek, cette conception impure du libéralisme s'est développée en Europe pour l'essentiel, tout en étant à l'origine du sens que le mot "*liberal*" a pris aux Etats-Unis. Ce terme désigne en effet les démocrates et les partisans de l'intervention de l'Etat le quel, en Amérique, doit l'existence à une révolution libérale. Les néolibéraux s'opposèrent aux économistes néoclassiques, tel Walras ou Samuelson, qui ont en commun de subordonner le "libéralisme" à la mise en place d'un marché modelé sur les exigences du modèle de l'équilibre général de concurrence parfaite. Pour Hayek la notion de "concurrence parfaite" est " totalement non-pertinente " ; il ne tolère aucune barrière à l'entrée de participants potentiels sur les marchés ; l'information est imparfaite, il faut s'en remettre à la main invisible de Smith ; il ne s'agit pas d'adopter des politiques anti-cartels, mais d'exiger seulement que l'État cesse de soutenir les monopoles. En ce sens, le supposé conflit interne au libéralisme, dont Serge-Christophe Kolm faisait état dans son livre intitulé *Le libéralisme moderne* (Kolm 1984), n'existerait pas pour les néolibéraux qui considèrent les néoclassiques comme de "faux" libéraux : la *laissez faire* et la "concurrence parfaite" constituent deux idéaux incompatibles ! Pour Hayek le vrai libéral est celui qui veut un Etat minimum, qui privilégie la négociation et le contrat, et qui pense que les institutions naissent d'un processus de sélection naturel (cf. Lagueux 2004).

la valeur de la révolution anthropologique proposée pour sortir de l'économisme, économisme qui n'est qu'un aspect du matérialisme triomphant.

2. Usure et révolution économique

François Flahault a raison que l'ordre social marqué par la prédominance de l'individualisme économique n'est pas une règle universelle. Mais, il oublie de rappeler que le Moyen Age, c'est-à-dire un Millénum (mille ans), échappait à la logique de l'économisme pour des raisons... tout à fait normatives. C'est pourtant bien un sujet occidental et chrétien doté d'une conscience "en soi et pour soi" qui vivait dans une société davantage fondée sur la foi et l'honneur que sur l'intérêt économique. Raisonner comme s'il existait une "entité" unique qui serait le sujet occidental, notion envisagée exclusivement sous l'angle positif de surcroît, aboutit à l'omission de mille ans de civilisation occidentale fondée sur une autre normativité politique, que celle qui nous vient du libéralisme économique, une civilisation cohérente et même généreuse, loin du fameux cliché de "obscurantisme médiéval", désormais démythifié par des historiens comme George Duby et Régine Pernoud.

En réalité, là où l'on veut voir une continuité en minorant le changement, on ne peut que constater, à la fin du Moyen Age, une formidable série de ruptures et le début d'une grande révolution – dans le sens d'un long processus séculaire – aboutissant à un spectaculaire renversement des valeurs occidentales. Il n'est pas réellement besoin d'accréditer cette thèse, mais nous pouvons procéder à quelques rappels d'histoire économique, histoire dans laquelle émerge, non pas précisément l'homo oeconomicus, mais l'homo liberalis, c'est-à-dire l'homme libéral, celui du commerce, accaparé par le succès de ses affaires et de plus en plus détaché de la question de son devenir spirituel.

Si un premier prurit d'indépendance avait d'abord surgi dans l'univers de la spéculation théologique et philosophique avec la *querelle des universaux*³ qui ouvrait une brèche considérable dans la scolastique c'est sur un autre terrain spéculatif, si l'on ose dire, qu'ho-

³ Le nominalisme nie l'existence des essences en dehors des individus concrets. Saint Thomas (réalisme) ne nie pas que les essences soient inhérentes aux individus concrets, mais il refuse simplement d'y voir des conventions formées par le sujet. Le nominalisme va l'emporter car l'idée d'une réalité indépendante de l'esprit individuel va être dépouillée lambeau par lambeau par l'histoire de la philosophie moderne : l'empirisme avec son primat de l'expérience individuelle et de la matière sur l'esprit progresse sans interruption de Guillaume d'Occam à Descartes, de Hume à Kant, jusqu'à ce que l'ancien concept de nature, entièrement vidé de sa signification, serve de repoussoir aux auteurs du XXe siècle. Ces idées forces prendront corps chez les esprits pragmatiques et optimistes de l'économie, acheminant peu à peu vers le "règne de la quantité" (René Guénon), peut-être un autre nom de "l'économisme".

mo liberalis – à ne pas confondre avec l'homo oeconomicus – allait s'imposer avec un premier phénomène significatif et même décisif, qui paraît contenir la clé de l'histoire économique moderne : l'usure. Qu'est-ce que l'usure ?

L'usure, c'est la levée d'un intérêt par un prêteur dans des opérations qui ne doivent pas donner lieu à un intérêt. Ce n'est donc pas le prélèvement de tout intérêt. Usure et intérêt ne sont pas synonymes, ni usure et profit : l'usure intervient là où il n'y a pas production ou transformation matérielle de biens concrets. (Le Goff 1986, 18)

Saint Grégoire de Nysse était sans appel pour condamner l'intérêt du capital, et saint Bernard n'hésitait pas à déclarer, avant Proudhon au sujet de la propriété, que "*l'intérêt du capital est un vol*". De même, entre le milieu du XII^{ème} et le milieu du XIII^{ème}, l'Eglise prononce plusieurs condamnations dans la crainte de voir la société bouleversée par la prolifération des pratiques usuraires – on va jusqu'à craindre la désertion, le recul de l'occupation des sols et avec elle le spectre de la famine –, les condamnations ne portent que sur l'intérêt excessif⁴.

Pour Jacques Le Goff, les initiateurs du capitalisme sont les usuriers et ce qui les retient encore sur le seuil du capitalisme, ce ne sont pas les conséquences terrestres des condamnations de l'usure par l'Eglise, mais "la peur angoissante de l'Enfer". Sans doute était-il inévitable que les voyages et les échanges commerciaux posent la question de l'intérêt légitime, celui de la rétribution du risque et de l'effort ; c'est pourquoi la doctrine scolastique commençait à prévoir des aménagements pour autoriser l'intérêt et pardonner à l'usurier (Le Goff 1986, 78) qui espérait échapper au purgatoire. Si la crainte des gains illicites est grande, elle s'amenuise et elle ne peut manquer de faiblir à la faveur des dépenses d'ostentation ou de guerre. Mais on ne recourt alors qu'aux seuls usuriers tolérés bien que partiellement bannis : les financiers juifs, de qui l'on obtient les prêts.

Deux siècles s'écoulent, le mercantilisme s'est installé en Europe et si l'on voit encore le financier Fugger consulter le Pape pour obtenir l'absolution concernant des affaires qui le troublent et lui font craindre l'autre-monde, les esprits sont plus que mûrs pour une révolution théologico-économique. Déjà Erasme ne condamne plus la libre entreprise qui fait fructifier le capital, mais uniquement le souci tyrannique du gain. Il est un des premiers à suggérer une intervention fiscale afin d'orienter l'activité économique vers l'agriculture plutôt que vers de futiles industries du luxe. Du frein de la conscience de chacun on passe ainsi au contrôle et à l'intervention de l'Etat. Le monde ancien est révolu...

⁴ Les textes des III^{ème} et IV^{ème} Conciles de Latran, respectivement 1179 et 1215 (cf. Le Goff 1986,77).

Mais c'est la Réforme qui sera décisive. En disqualifiant les interdits de Rome sur la lecture personnelle de la Bible et en soutenant le primat de la foi sur les œuvres, la Réforme légitime par diverses voies l'accumulation des richesses : la foi sauve aussi bien le riche que le pauvre et, d'ailleurs la richesse peut fort ressembler à une faveur divine consacrant une sagesse heureuse que maintes pages de l'Ancien Testament semblent décrire.

Si Luther veut que l'on renonce à tout pouvoir temporel et exige qu'on lui obéisse absolument, Calvin, son continuateur plus ou moins fidèle, fusionne les deux sphères, politique et religieuse, et prône un optimisme qui valorise le travail, l'esprit d'épargne, l'accumulation des richesses, signes de vertu et d'élection. Dans son enquête sur *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1905), Max Weber trouvait chez les calvinistes cette alliance entre l'esprit d'épargne, la richesse et la prédestination. L'historien de l'économie Werner Sombart identifiait de son côté le rôle des juifs espagnols qui fuyaient l'Espagne pour s'installer à Hambourg et Amsterdam et former une première classe de commerçants, de banquiers et d'industriels. Les mesures religieuses de reprise en main par l'Eglise à travers la Contre-réforme n'y firent rien, elles furent comme un fouet pour la constitution de ligues qui dans le Nord de l'Europe entendaient desserrer l'étau "dogmatique" sur l'intérêt du capital et sur les corporations, tout autant qu'en matière religieuse.

L'histoire économique montre l'importance des changements qui, à la fin du Moyen Age, ont concerné les transports et les voies de communication, le développement du commerce et de l'industrie relativement à une économie agricole ; l'ensemble faisant émerger le mode de vie bourgeois et le souci d'une exploitation individuelle de la propriété, comme on ne l'avait jamais connu auparavant (Braudel 1988). Une révolution économique s'était donc mise en marche dès la fin du XIII^{ème} siècle période pendant laquelle surviennent "les prodromes d'un mouvement général d'émancipation à l'égard de la tutelle de l'Eglise" (Lallemand 1988, 217). La ville supplante l'abbaye comme centre économique et la culture profane se développe avec une tendance au rationalisme critique et à la logique coupée de la Révélation. Les philosophes ont maintes fois relevé que l'Occident entre alors dans une conception rationaliste de l'homme et de la société. Le choix discursif et rationnel convenait aux besoins d'émancipation et d'embourgeoisement qui s'ouvrait suite aux grandes découvertes géographiques et techniques. Cette révolution théologico-économique avait sa contrepartie sur le plan politique et juridique via la philosophie du droit naturel.

3. Renversement dans la conception du droit naturel

Le droit naturel est loin d'avoir une signification univoque. En outre, de nombreux auteurs (par exemple le philosophe Etienne Gilson, le philosophe politique Léo Strauss, le

juriste Alain Sériaux) ont montré que le droit naturel avait été l'objet d'un renversement complet à partir de l'œuvre de deux philosophes anglais – ce qui n'est pas un hasard historique, l'Angleterre ayant vu naître le libéralisme économique – Hobbes et Locke.

Pour Hobbes, au fondement de la société, il n'y a pas un devoir mais un droit absolu, droit dont dérivent tous les autres droits. L'Etat doit protéger le droit fondamental à la vie, mais il ne commande plus strictement les devoirs naturels des individus car ils sont devenus conditionnels et relatifs à la société.

Avec Locke, le modèle qui fonde le système politique de la liberté, c'est l'individu propriétaire, propriétaire de son corps pour commencer. Le schéma économique de l'amour de soi et de la défense de son bien, de sa propriété, propriété antérieure à la société par conséquent, organise l'existence sociale et politique. L'homme qui se socialise et apporte la prospérité serait ainsi un homme naturellement libéral⁵, un homme libéral directement créé par Dieu en quelque sorte, et dont les fins, et l'art, consistent à faire converger les biens de ce monde avec les mérites acquis pour l'autre. L'homme est libre et dispose de droits absolus : à la survie et à la résistance au pouvoir avec Hobbes, à la propriété comme condition de la liberté avec Locke, à la liberté et à l'égalité avec Rousseau. Ce que l'on appelle "la loi naturelle devient ainsi révolutionnaire et bien plus mobilisatrice que tous les devoirs moraux" (...) et "le petit catéchisme des droits de l'homme est vite appris (...)", écrit Strauss (Strauss 1986, 166).

Il est donc bien difficile de soutenir avec Flahault que le "sujet" de Platon ou de Thomas d'Aquin est aussi celui de Locke et de Rousseau. On dira que le germe était là dans la culture chrétienne, celle qui a produit un Descartes (l'homme maître et possesseur de la nature) ou un Hobbes. Comme le dit Louis Lallemand, le venin était dans le fruit car la doctrine d'Aristote, intégrée dans le christianisme par Saint Thomas, pouvait fort bien fournir "à l'antéchrist sa doctrine", étant l'équivalent d'une échelle que l'on peut parcourir dans la perspective sacrale et mystique (choix médiéval) ou dans la direction discursive et matérialiste (choix des grecs et de la modernité occidentale). De fait, l'intellectualisme thomiste et sa conception de l'accord entre la foi et la raison orientent vers un optimisme

⁵ Dans *Droit naturel est histoire* Léo Strauss présente la loi naturelle de Locke comme partielle (Strauss 1986). L'homme peut s'approprier par le travail les fruits de la terre sans se soucier des autres, cela est conforme au droit de nature (conservation de soi d'abord). Dans une réponse à Strauss qui lui avait adressé un article intitulé "La doctrine du droit naturel chez Locke", Voegelin avait répondu qu'il ne voyait pas en Locke un philosophe du droit naturel mais "un idéologue politique s'efforçant de dissimuler ses vilains tours à l'attention de ceux qui sont compétents." Voegelin n'hésite pas à dire que Locke dissimule son "nihilisme" sous un langage conventionnel et à voir en lui "l'un des premiers grands cas de pathologie spirituelle" (Voegelin 2004, 143).

qui paraît s'accorder avec le nouveau monde. En effet, pour saint Thomas d'Aquin le marchand est utile, il n'est pas suspect comme chez les grecs, qui ne le classent même pas parmi les professions libérales (au sens ancien de non manuelles) qui étaient des professions supérieures. Néanmoins, jamais le thomisme et la philosophie traditionnelle n'effectuent cette translation consistant à placer la source de la connaissance et du droit politique dans le sujet empirique comme le font Hobbes et Locke. Dans le thomisme, la raison découvre le monde et ses lois, elle n'en est jamais par elle-même la législatrice.

Il n'y a pas continuité de Platon et Saint Thomas à Hobbes, Locke et Rousseau : nous sommes dans des compréhensions diamétralement opposées du sujet et de la notion de droit naturel. Pour la philosophie et la pensée classique "la société était antérieure à l'individu" (Léo Strauss) et il en découlait un fait moral fondamental : le devoir primait les droits et on ne pouvait atteindre la perfection qu'à l'intérieur de la société civile.

"Être politique, être obligé à une vie de cité, cela, en effet, découle bien de l'essence humaine, et non point seulement, comme on a pu le prétendre, de l'accident de la chute. Saint Thomas en réaction peut-être sur ce point contre une première tradition médiévale (Alexandre de Halès, Saint Bonaventure) ne pense point que si l'homme, doit obéir au dominium de son semblable c'est parce qu'il a péché, mais parce que la nature sociale de son être le comporte" (Vialatoux 1932, 98).

Identifier l'homo oeconomicus et l'homme libéral est une première confusion ; situer l'origine de cet être clivé dans la philosophie occidentale prise comme un seul bloc est une seconde confusion. C'est au cours de la révolution économique, et du renversement philosophique et juridique qui la précède ou l'accompagne, que l'homo oeconomicus devient libéral. Aussi, il est inexact de confondre le "sujet chrétien" avec le "sujet cartésien", par ailleurs érigé à tort en unique sujet de la métaphysique. L'individu essentiellement préoccupé par ses besoins économiques et sa réussite mondaine est une figure qui s'impose peu à peu, à mesure que progresse le subjectivisme au plan des idées et le libéralisme en économie, avec l'émergence du mercantilisme, puis dans la formulation d'une Physiocratie (François Quesnay). Cette dernière théorie économique tendait d'ailleurs à se méprendre sur le droit naturel en défendant simultanément la liberté économique et un "gouvernement de la nature" contre les règles strictes des corporations issues du Moyen Age. Primauté du bien commun, hiérarchie de naissance et de compétences, ordre social transcendant d'un côté ; égalité des individus, poursuite de l'intérêt individuel, modèle subjectif, ordre social spontané de l'autre : tout oppose les théologiens du Moyen Age aux théoriciens libéraux (Corrieas 1998).

Au début du XIX^{ème} siècle la volonté de constituer une discipline spécifique est revendiquée par Jean-Baptiste Say et l'économie politique devient "la science économique".

Un pas de plus est franchi et le physiocrate Dupont de Nemours reprochera à Say, son élève, de vouloir "couper en deux" l'économie politique alors qu'elle est : "Cette science du droit naturel appliquée comme il doit l'être aux sociétés civilisées" (Poussin 1994, 106).

En fait, Dupont de Nemours n'était déjà plus dans l'ancienne acception du droit naturel, laquelle n'était pas une doctrine positive du laisser-faire "le gouvernement de la nature", mais une doctrine qui soumet l'ordre économique aux impératifs du Salut.

Il n'est donc pas juste d'oublier que c'est par une volonté de rupture avec l'ancien monde, puis d'affranchissement à l'égard des normes qui enserraient à juste titre l'économie⁶ que va se développer l'économisme conquérant. C'est dans l'affirmation croissante du naturalisme (le terrestre primant le céleste) et d'une liberté souvent iconoclaste que finit par s'imposer le libéralisme politique et économique. De ce renversement, de cette révolution en marche, une triple conclusion s'impose : l'Occident chrétien n'est pas un bloc et l'homo oeconomicus n'est pas nécessairement l'homo oeconomicus des auteurs libéraux, loin s'en faut ; enfin, le présupposé de méthode positiviste dont croit pouvoir se prévaloir Flahault contre le libéralisme ou néolibéralisme (eux-mêmes confondus) est très précisément son instrument favori. Libéralisme et positivisme (ou naturalisme qui en diffère peu) ne sont pas des opposés mais vont de pair et procèdent l'un de l'autre en pratique et en théorie. Avec la révolution industrielle la révolution anthropologique d'essence libérale s'installe et commence sa conquête planétaire :

Dans les tribunaux comme dans les assemblées, la politique du laisser-faire ne rencontrait plus de contradicteurs. Empirique à l'origine et pleine d'inconséquences, elle s'appuyait désormais sur les formules absolues des économistes, où elle trouvait sa justification théorique, comme elle trouvait sa force et sa pratique dans l'intérêt de la classe capitaliste. La théorie et l'intérêt alliés l'un à l'autre était irrésistibles" (Mantoux 1905).

Soit, dira-t-on, mais il s'agit désormais de sortir de l'économisme, ce mélange de prospérité boursière, de salaires exorbitants des cadres et d'injustices économiques criantes, et Flahault nous parle précisément d'une refondation anthropologique qui réintroduirait la dimension sociale de l'homme dans l'économie. Quelle est la nature de cette révolution anthropologique ?

⁶ Au Moyen Age la subordination de l'économique à la morale et à l'ordre politique, se révèle sous quatre formes : juste prix et juste salaire ; réglementation du travail ; organisation des corporations ; interdiction du prêt à intérêt avec dérogations pour les projets risqués ; devoir de charité envers les pauvres.

4. Le "dernier homme" économique

Les économistes ont tort de ne pas chercher la cause de certains phénomènes à la source même des questions de philosophie sociale, à savoir les principes sur lesquels s'enracinent les institutions et les comportements. John Maynard Keynes n'avait pas manqué de le souligner dans sa *Théorie Générale* :

Les idées des économistes et des philosophies politiques, qu'elles soient justes ou fausses, sont plus puissantes qu'on ne le croit généralement. A vrai dire, il n'y a pas grand-chose d'autres qui gouverne le monde (Keynes 375).

Cela n'a pas empêché le dandy de Cambridge d'être le maître à penser de plusieurs générations d'économistes parfaitement ignorants de philosophie et pour cause la philosophie du maître, c'était une non-philosophie de l'économie, une approche empirique mêlée d'esthétisme qui faisait mouche par sa pertinence relative : "Par ses formules mordantes et souvent outrées et un prestige fondé en partie sur son goût pour l'obscurité et les contradictions, répandait dans le public" Keynes a jeté "le doute sur les plus simples vérités économiques." (Flamant 1988, 111).

Prenant l'exemple des pyramides d'Egypte et de la grandeur de cette civilisation, Keynes disait qu'il était possible de relancer l'économie moderne et de la tirer du marasme en faisant creuser des trous pour y enterrer des bouteilles pleines de billets puis d'employer la même main d'œuvre à les déterrer. Boutade certes, qui vise à illustrer les effets du multiplicateur d'investissement, de revenu ou de crédit, mais qui révèle l'essence de la pensée économique au XXe siècle : un pur relativisme économique, simple rejeton réformiste d'une pensée qui reste libérale en son fond. Quelque soit l'intérêt de la théorie keynésienne sur telle question particulière elle n'est qu'une variation empirique sur motif libéral, libéralisme que Keynes ne rejetait d'ailleurs pas et qui en fait le précurseur du social-libéralisme de la troisième voie actuelle :

La question est de savoir si nous sommes préparés à nous dégager de l'état de laissez-faire du XIXe siècle pour entrer dans une ère de socialisme libéral. Par ces termes, j'entends un système où nous puissions agir comme une communauté organisée pour des objectifs communs et promouvoir la justice économique et sociale, tout en respectant et en protégeant l'individu, sa liberté de choix, sa foi, son esprit et ses expressions, ses entreprises et sa propriété (Keynes, 1939 ; cf. Flamant 1988, 111).

La formule du Guépard de Lampedusa : "Il faut que tout change pour que rien ne change" est une devise qui conviendrait assez bien au keynésianisme. Si nous nous attardons sur Keynes, que d'aucuns disent périmé depuis longtemps, du moins en théorie, c'est

parce que nous cherchons à démystifier les fausses critiques adressées au libéralisme, mais c'est surtout parce que, ainsi qu'il en va du social-libéralisme de Keynes, la fameuse révolution anthropologique au fondement de l'économie n'en est pas une véritable, qu'en d'autres termes nous ne sortons pas du paradigme de la révolution libérale ou social-libéral. C'est plus qu'un parallèle qu'il faut faire entre Keynes et les suggestions modernes d'un homme social repensé, car le keynésianisme qui est susceptible d'avoir inspirer cette refondation de l'homo oeconomicus est lui-même un produit de l'habitus libéral. Le social-libéralisme n'est que le volet économique de cet espoir et de cette volonté de "spiritualiser l'homo oeconomicus", si l'on peut dire, comme si l'homo oeconomicus avait toujours été ce monstre qui nous a été décrit. Or, avant Descartes, lorsqu'il est question d'homo oeconomicus, il s'agit simplement d'une abstraction pour dire que l'homme a des besoins qu'il peut raisonnablement satisfaire. En ce sens l'homme est essentiellement "oeconomicus", c'est-à-dire qu'il ne peut vivre s'il ne travaille pas, ne consomme pas, ne prévoit pas. C'est au fond l'animal économique, mais qui reste assujéti à la vie religieuse et politique.

On pourrait montrer dans le détail la parenté du social-libéralisme et de l'anthropologie d'un homo oeconomicus spiritualisé, que l'on pourrait qualifier de dernier homme (Nietzsche) économique, nous en esquisserons simplement quelques traits. Keynes a rappelé le rôle du court terme en économie ("à long terme nous serons tous morts"), celui de l'incertitude et des anticipations individuelles, l'effectivité du déséquilibre, le poids des valeurs nominales plutôt que réelles (effet d'optique des salaires), de l'argent recherché pour lui-même qui empêche la circulation (thésaurisé), de l'intérêt voire de la supériorité capitaliste de la prodigalité et de l'ostentation sur l'épargne nocive, et tout cela dans à partir de constats positifs et factuels, avec cet a priori positiviste et sophistique que la théorie ne résiste pas aux faits. C'était presque déduire de la maladie que la santé n'existe pas, et en tout état de cause que la médecine économique n'a que des principes empiriques sur la base d'une conception de l'homme et de la valeur intrinsèque des biens économiques parfaitement relative ou relativiste. En réalité, comme la philosophie et la médecine dans leur domaine, on peut dire que l'économie positive en se calquant sur l'affaissement d'un état social, régresse par le fait même.

Que-est ce que nous proposent aujourd'hui les tenants du nouvel homme économique ? Après avoir pris la mesure de ce que l'homo oeconomicus est clivé et malade du fait de son aliénation à la marchandise et de son "oubli de l'être" (Heidegger) – qui est plutôt l'oubli de son âme –, on espère par un nouveau sophisme réinjecter du social et du spirituel dans l'homme économique, comme si tel n'avait pas été le dessein du libéralisme dès l'origine : faire fusionner le sujet véritablement transcendant (la personne) avec le sujet économique ou mondain ; rendre la vérité facultative et optionnelle le choix de vie ; enfin,

et surtout, spiritualiser la chair en sublimant la consommation. Sculpter sa statue, faire de sa vie une œuvre d'art (Michel Foucault), c'est l'idée d'un matérialisme bienfaisant, rêve foucauldien plus ou moins esthétisant ou libertaire. Ou bien, plus sagement, on envisage une nouvelle économie du salut à la Teilhard de Chardin, dans laquelle la matière, et la chair, seraient sanctifiées et l'humanité unie et réconciliée dans une religion accueillante et sensible aux différences.

Sous prétexte de dépasser le dualisme cartésien et le séparatisme libéral de Locke, la révolution anthropologique ne peut être qu'une inversion des valeurs fondamentales sans lesquelles la société fait inéluctablement naufrage ; l'"extension du domaine de la lutte" (Houellbecq 1994) n'est que l'extension du fétichisme bourgeois de la marchandise et du confort à l'ensemble des couches sociales avec une spiritualité de self-service en option. Idéologie gnostique puissante, épaulée parfois par les autorités religieuses et qui se targue de réconcilier l'esprit et la matière, l'individuel et le collectif, au risque de dissoudre la dimension spirituelle du sujet dans la pluralité des désirs et des possibilités sociales superficiellement moralisée. Qu'on ne s'y trompe pas, si cette figure d'un homme économique spiritualisé se fait plus prégnante aujourd'hui, c'est qu'elle apparaît comme la voie de survivance de l'homme libéral proposant ce nouveau programme de salut aux masses. De là, certaines harmoniques plus ou moins attendues entre hommes de gauche et hommes de droite. Les adeptes du dernier homme économique ne viennent pas des mêmes horizons, certes. Les uns viennent de la philosophie du soupçon et gardent un soupçon de nihilisme : la fin de la société est de "faire qu'il y ait quelque chose et non pas rien" ; la réponse "solide" à la question "qu'est-ce que l'homme ?" est : "la mort de l'homme" (Michel Foucault que reprend François Flahault)⁷. D'autres, tel que Ernest-Antoine Seillière en appellent à l'optimisme entrepreneurial au nom d'un "nouveau positivisme" (Seillière 2003). On ne sera donc pas surpris que des hommes apparemment si lointains sur l'échiquier en appellent ensemble au positivisme ; ce pragmatisme, cet esprit du monde, cette absence d'une philosophie économique digne de ce nom a toujours été la chose du monde libéral la mieux partagée.

Dr. Philippe Lauria, Institut des Hautes Etudes de Défense Nationale, Paris
editeur.cep[at]neuf.fr

⁷ Thèse de Flahault (dans *Pourquoi limiter l'expansion du capitalisme ?* Descartes & Cie, 2003).

Références

- Braudel, Ferdinand. *La dynamique du capitalisme*, Paris : Flammarion, 1988.
- Corrieras, Jean-Louis. *Les fondements cachés de la théorie économique*, Paris : L'Harmattan, 1998.
- Flahault, François. *Pourquoi limiter l'expansion du capitalisme ?* Paris : Descartes & Cie, 2003.
- Flamant, Maurice. *Histoire du libéralisme*, Paris : PUF, 1988.
- Houellebecq, Michel. *Extension du domaine de la lutte*, Paris : Éditions Maurice Nadeau, 1994.
- Lassare, Dominique. "L'Homo oeconomicus, un modèle psychologique", in *Psychologie sociale et économie*, Paris : Colin, 1951.
- Katona, George. "L'Homo oeconomicus, un modèle psychologique", in Lassare, Dominique (éd.) *Psychologie sociale et économie*, Paris : Colin, 1951.
- Keynes, John Maynard. *The new Statesman and Nation*, 28 janvier 1939.
- Keynes, John Maynard.
- Kolm, Serge-Christophe. *Le libéralisme moderne*, Paris : PUF, 1984.
- Lagueux, Maurice. "Qu'est-ce que le néolibéralisme ?" Montréal : Les Cahiers virtuels de l'Université de Montréal, 2004 (accès en ligne: http://classiques.uqac.ca/contemporains/lagueux_maurice/neo_liberalisme/Lagueux_neoliberalisme.pdf)
- Lallemand, Louis. *La vocation de l'Occident*, Paris : Dervy-Livres, 1988.
- Le Goff, Jacques. *La bourse et la vie*, Paris : Hachette, 1986.
- Mantoux, Paul. *La révolution industrielle au XVIII^{ème} siècle*, Paris : Société nouvelle de librairie et d'édition, 1905.
- Poussin, Philippe. *Histoires des idées économiques, de Platon à Adam Smith*, Paris : Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1994.
- Seillière, Ernest-Antoine. "Le nouveau positivisme", in *Le Monde*, mardi 9 septembre (2003), 15.
- Sériaux, Alain. *Le droit naturel*, Paris : PUF, 1999.
- Strauss, Léo / Voegelin, Eric. *Correspondance*, Paris : Bayard, 2004.
- Strauss, Léo / Voegelin, Eric. *Réflexions autobiographiques*, Paris : Bayard, 2004.
- Strauss, Léo / Voegelin, Eric. *Droit naturel et histoire*, Paris : Flammarion, 1986.
- Vialatoux, Joseph. *Philosophie économique*, Paris : Desclée, 1932.