

# La société et les échanges

## Résumé

Il ne peut y avoir de société sans échanges et d'échanges sans société. En effet, pour survivre l'homme a besoin de l'homme. Les hommes vont donc échanger leur travail, leur production, afin d'améliorer leurs conditions de vie. Ces échanges peuvent prendre la forme d'échanges économiques et/ou sociaux. L'essai sur le don de Mauss montre que cet échange est déterminant pour le statut et le rôle de l'individu dans la société, il révèle aussi que la conception de l'échange diffère d'une société à l'autre ; dans les sociétés traditionnelles le but de l'échange était le maintien du lien social alors que dans les sociétés capitalistes le but tend à être l'accumulation de richesse. Cependant, d'autres buts peuvent également être poursuivis, tel que la spiritualité, l'altruisme, la solidarité, l'amitié, etc.

Pour qu'il y ait l'existence d'une société, il faut une garantie du système d'échange. Ce n'est pas la concurrence qui garantit le système d'échange, mais la justice, c'est-à-dire l'instauration et l'intervention d'un système de lois au sein du marché. Sans justice, il n'y a pas de propriété privée, pas d'échanges possibles, pas de société. Un libéralisme économique sans entrave est donc une forme de totalitarisme. Si donc la loi ne limite pas la propriété, c'en est fini de la liberté individuelle, soit de la possibilité pour l'homme de vivre humainement. Le système de loi permet donc, dans l'absolu, de limiter les passions humaines, qui sont la base de l'envie d'enrichissement de l'Homme et donc des inégalités sociales. Le problème est que ce système de loi est également le fruit de rapports de force et que la loi ne permet donc pas de limiter ces inégalités ; aucun étalon définissant une base égalitaire des échanges n'a encore été trouvé. Cependant, ce système a au moins le mérite, dans certaines situations, d'instaurer un état de droit, soit un état où l'asservissement physique et moral de l'homme est interdit.

Dans un Etat de droit<sup>1</sup>, le citoyen est obligé d'obéir à la loi, mais il n'y est pas contraint. Il y a obligation et non contrainte lorsque l'obéissance a pour principe un acte libre de la volonté, lorsque la décision d'obéir n'est pas simplement extorquée par le chantage ou la violence. Dans un régime autoritaire, le tyran fait usage de la force pour contraindre les personnes assujettis à agir selon sa volonté, tout en utilisant les signes (propagande, endoctrinement, etc.) et symboles (manipulation des valeurs, identités et institutions) pour légitimer son pouvoir. En effet, si le tyran tire sa légitimité de la force (la loi du plus fort), il légitime en même temps un droit de rébellion à sa propre force, permettant à un autre de devenir lui-même tyran s'il acquière une force supérieure. L'assujetti ne l'est que parce qu'il accepte de l'être, le pouvoir en absolu n'existe pas, il n'y a que des rapports de force relatif à chaque être. L'esclave n'est esclave que s'il accepte l'aliénation de ses droits par son maître. De même, dans un Etat de droit, le citoyen accepte de se soumettre à un système de loi et donc de circonscrire ses rapports de force aux lois qui régissent la société dans laquelle le citoyen agit.

---

<sup>1</sup> Un état de droit est un état où chacun obéit à la loi parce qu'il en a reconnu la nécessité pour le bien du tout qu'il compose ainsi – en vivant selon une même loi – avec les autres hommes.

## L'action humaine

L'action humaine comprend le rapport de l'homme à la nature, le rapport de l'homme à ses semblables et le rapport de l'homme à lui-même. En effet, l'homme est le seul être de la nature qui agisse, la nature n'agit pas (Un orage n'est pas une action, c'est un effet produit dans l'enchaînement de causes tel que la pression atmosphérique, non des actes). On oppose donc en français les notions de physique et moral, qui correspondent à l'opposition entre naturel et libre. Le terme de morale désigne en son sens général tout ce qui se rapporte à l'action, et en son sens particulier à l'ensemble de nos devoirs et règles régissant l'action. La morale est donc affaire de liberté : il n'y a de morale ou d'éthique (terme qui est emprunté au grec pour dire la même chose que morale, issu du latin) que pour un être qui fait sa vie au lieu de la subir seulement : les plantes et les bêtes ne dirigent pas leur vie. Quant au physique, il ne dépend pas de nous, tandis que le moral dépend de nous : il est la volonté. Certes le moral et le physique influent l'un sur l'autre : une maladie peut pour ainsi dire tuer la volonté, et inversement un athlète peut l'emporter sur un adversaire de même condition physique par ses ressources morales, par sa volonté. Mais l'idée est claire : nous sommes responsables de nos actes car nous possédons une conscience et donc une volonté d'agir.

Dans cette optique, le terme de **conduite** signifie d'ailleurs que nous décidons de nos moyens d'actions, de l'orientation de notre action. Au contraire, le terme de **comportement** peut désigner un ensemble de mouvements qui ne dépendent pas d'une volonté ou d'une décision, même si, comme le vol des oiseaux migrateurs, ces mouvements sont mieux orientés que les conduites humaines. Ainsi les abeilles, que nous pouvons voir « travailler » aujourd'hui dans leurs ruches, se comportent exactement comme celles que peint au 1er siècle après J. C. le poète latin, Virgile. Ce qui prouve que leur comportement n'est pas une conduite : il ne suppose pas plus d'invention et d'intelligence que la croissance organique de chaque abeille et tout ce qu'en chacune la seule nature reproduit de génération en génération. L'instinct guide les abeilles, qui n'ont ni liberté, ni représentation ou pensée. Au contraire les hommes ont le potentiel de décider la façon dont ils construisent leurs maisons et dont ils se nourrissent ; leur habitat suppose la pensée et la liberté ; il leur faut apprendre l'architecture et le métier de maçon, alors que le comportement de bâtisseurs de certaines bêtes est inné et non acquis. Ainsi l'action (ici les techniques de construction et toutes les techniques qui se rapportent à l'alimentation, donc l'agriculture, etc.) signifie que la vie humaine est tout autre chose que la vie seulement animale. On pourrait déjà conclure qu'avoir à parler de l'action, c'est comprendre que l'homme n'est pas un animal.

Parce que l'homme a su développer une certaine forme de liberté, il résulte que le rapport de l'homme à la nature est d'un autre ordre que celui des végétaux ou des animaux à leur milieu : ce n'est pas un rapport seulement naturel (ou écologique), réglé par la nature elle-même et ses équilibres physiques ou biologiques. L'homme aménage le monde par son travail. **L'action, en tant que rapport de l'homme à la nature, est la technique** : les métiers – élevage, agriculture, artisanat – et les différentes industries. Elle suppose un apprentissage et une tradition ; elle suppose donc le langage, c'est-à-dire la société des hommes : une réflexion sur la technique est aussi une réflexion sur la coopération des hommes dans le travail, et par conséquent aussi sur les relations qu'ils ont entre eux dans cette association. On ne saurait penser la technique à part de l'organisation des rapports humains, c'est-à-dire de la politique – de l'action politique. Mais du même coup **les rapports des hommes entre eux, comme « coopérateurs » sont d'un autre ordre que celui des bêtes d'une même espèce entre elles : ils sont économiques et sociaux.**

La question de savoir quel est le sens des techniques humaines est donc inséparable de celle de l'organisation de la vie en commun et de la fin (du but) de cette organisation et de toute notre vie. Si cette fin n'est pas seulement d'assurer la vie des hommes et la satisfaction de leurs besoins, **l'action tout entière tire son sens d'autre chose que du bonheur entendu au sens de bien-être matériel. Ce bien-être n'a de sens que s'il sert de base à une vie d'un autre ordre, proprement spirituelle, tel que la pratique de l'amitié, la culture des beaux-arts et de la pensée, l'expression de notre besoin de religiosité, etc.**

La réflexion sur l'action humaine porte donc sur ceci : nous sommes les organisateurs de notre propre vie et au lieu de suivre un instinct, comme les bêtes, dans un monde qu'elles ne transforment pas, nous sommes responsables du monde hors de nous et du type de relations que nous pouvons nouer les uns avec les autres. Notre façon de vivre et d'être dépend de nous. Une vie humaine est une vie définie par l'homme même et non par la nature en lui et hors de lui, comme c'est le cas de la vie animale. **Nous sommes donc responsables non seulement chacun de nous-mêmes, mais aussi de la manière dont nous vivons avec les autres et dont nous transformons la nature.** Mais comment s'organise cette vie avec nos semblables ?

## **La société**

Par définition, la société est l'ensemble des individus entre lesquels existent des rapports durables et organisés, le plus souvent établis en institutions et garantie par des sanctions. Bergson la définit comme un groupe social limité dans le temps et dans l'espace. Ces deux définitions font appel à des notions différentes. Alors que la première introduit l'existence d'une organisation devant régir les rapports entre les individus et ayant autorité sur eux, la deuxième considère qu'une société peut être considérée dès l'instant où un groupe forme un corps social. Cette partie examine justement les éléments déterminant la vie en société.

### ***La survie, le travail et le développement du principe de propriété comme bases de la société***

Comme le remarque Hume, « l'Homme est un être dépourvu de qualités naturelles ». **Il a donc tout à la fois plus de besoins que les autres animaux (il lui faut des vêtements pour se protéger du froid, par exemple), et moins de moyens pour les satisfaire, parce qu'il est faible.** C'est donc pour **pallier cette faiblesse naturelle** que l'homme vit en société : la vie en commun permet aux individus de regrouper leurs forces pour se défendre contre les attaques et pour réaliser à plusieurs ce qu'un seul ne saurait entreprendre ; elle permet aussi de diviser et de spécialiser le travail, ce qui en accroît l'efficacité mais engendre également de nouveaux besoins (il faudra à l'agriculteur des outils produits par le forgeron, etc.). Se dessine alors une communauté d'échanges où chacun participe, à son ordre et mesure, à la satisfaction des besoins de tous (Platon, *La République*, II). La coopération suppose les échanges ; dès qu'on acquiert une certaine compétence technique, il faut une certaine spécialisation, et donc chaque artisan a besoin du travail des autres : le développement technique de l'humanité suppose la division du travail en métiers et compétences distincts, de telle sorte qu'il n'y a pas de travail sans échanges. **Il n'y a de travail que social.**

Cela suppose également que l'homme ne peut devenir homme que par le travail. Par le travail l'homme non seulement se donne les moyens de vivre mais aménage une partie du monde pour

la rendre humaine : habiter, au sens le plus fort de ce terme, c'est plus qu'occuper une place. Ainsi le produit de son travail et la terre qu'il cultive sont avec l'homme dans une relation intime analogue à celle qu'il a avec son corps : dans la philosophie occidentale, la propriété est la partie du monde qui lui est propre et par laquelle il peut vivre humainement, qui lui assure sa liberté. Il y a donc dans la propriété privée quelque chose d'essentiel à la liberté entendue comme réalisation de l'humanité de chacun (et pas simplement comme manière de s'enrichir et d'accroître sa puissance sur les autres). L'avoir est en ce sens essentiel à l'être humain, qui est assuré par la société et donc l'ordre qui la régit. Par exemple, au fondement de la législation anglaise se trouve l'habeas corpus (littéralement que tu aies un corps) soit un corps de loi permettant au corps social et donc aux personnes d'exister. On retrouve aussi la notion d'avoir dans *habeo*, soit habiter, mais aussi habitude : par l'habitude l'esprit prend possession du corps qui, alors devenu fluide, est docile à ses volontés, comme dans la danse et la gymnastique.

### *Les échanges fondent-ils la société ?*

Selon Adam Smith, l'individu est dans l'incapacité de satisfaire tous ses besoins. Je ne peux les satisfaire que si j'obtiens qu'un autre fasse ce que je ne sais pas faire : il sera alors possible d'échanger le produit de mon travail contre le produit du travail d'un autre. Or, pour qu'autrui accepte l'échange, il faut qu'il éprouve, lui aussi, le besoin d'acquiescer ce que je produis : il est donc dans mon intérêt propre que le plus de gens possible aient besoin de ce que je produis. Comme chacun fait de son côté le même calcul, il est dans l'intérêt de tous que les besoins aillent en s'augmentant ; et avec eux, c'est l'interdépendance qui s'accroît. **Les échanges deviennent alors le véritable fondement d'une société libérale** : la satisfaction de mes besoins dépend d'autrui, mais la satisfaction des siens dépend de moi ; et chacun dépendant ainsi de tous les autres, aucun n'est plus le maître de personne.

Réunis en société, les individus deviennent **interdépendants** grâce à l'échange continu de services et de biens : dans la vie en communauté, l'homme travaille pour acheter le travail d'autrui. Chaque bien produit a donc une double valeur : **une valeur d'usage** en tant qu'il satisfait un besoin, et **une valeur d'échange**, en tant qu'il est une marchandise. Mais, ainsi que le note Aristote, comment échanger maison et chaussures ? C'est la **monnaie**, comme commune mesure instituée, qui rend possible l'échange de produits qualitativement et quantitativement différents. **La notion de marché signifie que les hommes ayant pris le parti d'échanger leurs productions, nul ne peut coopérer s'il n'est pas assuré en retour de pouvoir échanger ses produits, et par conséquent le principe du marché est, non pas la concurrence, mais la justice.** un libéralisme économique total où chacun chercherait à s'enrichir sans aucune règle et à l'emporter sur les autres est un monstre qui ne correspond à aucune société possible ou réelle ; il correspond tout au plus au mode de vie des bandits vivant en marge de la société, mais encore faut-il qu'entre eux les brigands respectent des règles de justice pour ne pas s'entre-déchirer, faute de quoi leur association n'aurait aucune efficacité.

C'est ici que Platon voit le danger d'une société fondée uniquement sur les échanges et le commerce : les individus y auront toujours tendance à profiter des échanges non pour acquiescer les biens nécessaires à la vie, mais pour accumuler de l'argent. **De moyen, la monnaie devient une fin en soi, pervertissant ainsi tout le système de production et d'échange des richesses et corrompant le lien social.** L'appropriation du sol et l'habileté qui préside aux productions n'ont en elles-mêmes aucune limite, et le plus habile ou le plus rusé peut l'emporter sur les

autres et ainsi accroître indéfiniment sa propriété, c'est-à-dire en priver les plus faibles ou les moins chanceux. Plus il devient riche, plus les autres dépendent de lui et sont à la merci de sa puissance. Ainsi, pour Hannah Arendt (1906 - 1975), le **capitalisme** (si l'on entend par là la libre entreprise sans règles) et le **communisme** (appropriation par l'État des moyens de production) sont deux systèmes d'expropriation. Elle considère que, si le **libéralisme économique** ou le **capitalisme** (ces deux expressions sont ici équivalentes) n'est pas un **totalitarisme** (la négation systématique de la liberté individuelle), ce n'est pas parce qu'il est fondé sur la liberté d'entreprendre et de s'enrichir au détriment des autres, puisque cette liberté ne peut conduire qu'à l'expropriation des plus faibles par les plus riches ; mais c'est parce qu'il est apparu et s'est développé dans des États de droit où un réel pouvoir judiciaire limite les ambitions des uns et garantit les droits des autres. Les États d'Europe occidentale et d'Amérique du Nord, par exemple, sont libres grâce à leurs institutions et leurs mœurs politiques et judiciaires, non par la vertu de leur système économique. **Le sort de la liberté et de notre société ne dépend donc pas des échanges, mais de la justice, du système de loi et d'institutions que les Hommes mettent en place pour réguler leurs actions.**

Dès lors que l'échange est au principe des rapports sociaux, la question se pose de savoir comment réaliser la justice des transactions. Ni les personnes engagées dans l'échange, ni les biens échangés ne sont, en effet, équivalents. Comme l'écrit Aristote : « Ce n'est pas entre deux médecins que naît une communauté d'intérêts, mais entre un médecin par exemple et un cultivateur, et d'une manière générale entre des contractants différents et inégaux qu'il faut pourtant égaliser. C'est pourquoi toutes les choses faisant objet de transaction doivent être d'une façon quelconque **commensurables** entre elles » (Éthique à Nicomaque). Comment donc assurer la commensurabilité (une mesure équivalente) de biens différents et comment garantir la justice entre les personnes ? La question de l'échange conduit ainsi à penser la société non seulement comme une communauté d'intérêts mais aussi comme un espace où l'exigence rationnelle de justice prend sens et se trouve confrontée aux difficultés de sa réalisation.

### ***La société sert-elle uniquement à assurer notre survie ?***

Si la société n'est pas l'État, il serait tentant de la réduire à une simple communauté d'individus échangeant des services et des biens. La société aurait par conséquent une fonction avant tout utilitaire : regrouper les forces des individus, diviser et spécialiser le travail, régir les échanges<sup>2</sup> et organiser le commerce. Cela serait alors, pour reprendre Foucault, une économie politique, où **économie** est défini comme « l'organisation des divers éléments d'un ensemble » et la politique comme une forme de contrôle (ou discipline) de cette organisation. On peut douter cependant que la société se réduise à ces seules fonctions. **La politique**, en tant qu'elle est pour l'homme la pratique de la vie en commun, est une **praxis** (une activité qui a sa fin en elle-même, comme l'amitié par exemple) et non pas une **poiesis** (un travail ayant sa fin hors de lui-même ; par exemple le travail à l'usine est souvent considéré comme un travail répétitif et aliénant, n'ayant son intérêt que dans sa fonction utilitaire mais pas en soi). Lorsque la politique n'a plus pour but que l'organisation de l'économie (dans le sens de production de richesse), elle a perdu sa noblesse et ne présente plus d'intérêt car elle devient une **poiesis**, soit ici **une gestion de**

---

<sup>2</sup> Relation de réciprocité au fondement de la vie en communauté. Il y a échange de biens à partir du moment où il y a répartition des tâches, chacun ayant besoin de ce que produit l'autre.

**L'aliénation.** Voilà pourquoi la politique est supérieure à l'économie et la dirige (ou du moins devrait la diriger dans un monde sensé), pour que les Hommes puissent définir ensemble leurs rapports et éventuellement les orienter vers l'ataraxie.

En effet, l'homme est capable d'aimer et l'amitié est une des preuves que vivre en commun est une fin en soi et non pas seulement un moyen en vue de satisfaire des besoins : l'homme peut être pour l'homme un ami, c'est-à-dire autre chose qu'un collaborateur utile ou même nécessaire. Selon Aristote, la vie en communauté n'a pas pour seul but de faciliter les échanges afin d'assurer notre survie : ce qui fonde la vie en communauté, c'est cette tendance naturelle qu'ont les hommes à s'associer entre eux, **la *philia* ou amitié**. Il ne s'agit pas simplement de dire que nous sommes tout naturellement enclins à aimer nos semblables, mais bien plutôt que nous avons besoin de vivre en société avec eux pour accomplir pleinement notre humanité. Comme le remarquait Kant (cf [partie 3](#)), l'homme est à la fois sociable, et asocial : il a besoin des autres, mais il entre en rivalité avec eux. C'est cette « **insociable sociabilité** » qui a poussé les hommes à développer leurs talents respectifs et leurs dispositions naturelles, bref, à devenir des êtres de culture.<sup>3</sup>

### **Le système de lois comme fondement de la société**

L'obéissance à la loi n'est pas esclavage mais liberté. S'il est vrai que nous naissons dans un État déjà constitué avec des lois promulguées avant notre naissance, accepter d'y vivre, c'est reconnaître ses lois et c'est à travers cette reconnaissance que peut exister l'ordre juridique. Toute loi n'est une loi que dans la mesure où elle repose sur le libre consentement du peuple, ou du moins la reconnaissance de sa légitimité. Un peuple n'est un peuple, c'est-à-dire ne constitue un corps politique ou n'a d'unité que par un acte, chaque jour renouvelé, de reconnaissance du caractère sacré des lois, de la nécessité d'obéir à des lois communes. L'obligation d'obéir aux lois de son pays n'implique pas l'approbation à chacune de ces lois; au contraire elle n'a de sens que si se trouve en même temps affirmé le droit de critiquer toute loi (ce qui n'est pas désobéir : je puis considérer que la fiscalité de mon pays est aujourd'hui injuste mais continuer à payer mes impôts ) et la possibilité de transformer toute loi par le moyen que les institutions ont prévu.

Cependant, l'équilibre politique des États est fragile : il faut la volonté libre et raisonnable pour qu'il y ait des lois et c'est parce que justement nous ne sommes jamais assez libres et raisonnables que nous avons besoin de lois. On peut compter sur la lâcheté des faibles et sur l'absence totale de scrupules des puissants pour rompre toujours cet équilibre. Par liberté, on entend alors cette capacité de vouloir ce qui est nécessaire, de concevoir notre volonté comme le propre de notre réflexion, et non comme une capacité totale d'agir et de désirer selon nos passions. Plus un homme a de pouvoir sur les autres, plus il est soumis à ses passions et risque de perdre sa rationalité ; il est donc impossible de séparer la morale et la politique.

### **Les échanges**

---

<sup>3</sup> Par opposition à la nature, la culture est l'ensemble cohérent des valeurs, normes, mœurs et connaissances qui caractérisent une société humaine. C'est ce à quoi nous initie l'éducation, en tant qu'elle a pour but de nous ouvrir au monde humain. À rapprocher de la notion de civilisation (ensemble de phénomènes sociaux (religieux, moraux, esthétiques, scientifiques, techniques) communs à une grande société ou à un groupe de sociétés).

## *L'échange comme définition de l'homme en tant qu'animal social*

Comme l'a montré l'ethnologue **Claude Lévi- Strauss**, on ne saurait réduire les échanges aux seules transactions économiques. En fait, il existe deux autres types d'échanges qui ont d'ailleurs la même structure : **l'organisation de la parenté, et la communication linguistique**. Une société n'est donc pas réductible à une simple communauté économique d'échange : elle se constitue aussi par l'organisation des liens de parenté (le mariage), par l'instauration d'un langage commun à tous ses membres, par un système complexe d'échanges symboliques (promesses, dons et contre-dons) qui établissent les rapports et la hiérarchie sociale, etc. Pour Durkheim (le fondateur de la sociologie), une société n'est alors pas une simple réunion d'individus : **c'est un être à part entière exerçant sur l'individu une force contraignante et lui fournissant des « représentations collectives » orientant toute son existence.**

La circulation des signes et des biens entre les hommes indique la dimension sociale ou politique de l'existence humaine. Celle-ci se déploie, et sans doute se constitue, dans sa spécificité humaine dans des rapports aux autres. Privé de toute forme d'échange et en particulier des échanges linguistiques, le petit de l'homme ne peut déployer les dispositions de sa nature. Aristote signifie cette essence sociale de l'humaine nature en faisant de la sociabilité une tendance naturelle et en distinguant l'homme, à la fois d'un dieu (un être autosuffisant) et d'une brute (un individu inapte à s'inscrire dans des relations humaines par incapacité morale d'en respecter les règles implicites). **L'homme est un animal politique, la socialité étant le signe et la condition de son humanité.**

Seules peuvent échanger des personnes. Pour qu'il y ait échange il faut deux sujets (collectifs ou individuels) capables de se projeter vers l'autre de manière intentionnelle. **Les animaux n'échangent pas car pour nouer des rapports de réciprocité, il faut se reconnaître mutuellement comme des sujets moraux. L'autre est à la fois un autre que moi et un autre moi.** L'échange implique la reconnaissance mutuelle des personnes et signifie cette reconnaissance. **Etre le sujet d'un échange c'est toujours déjà être reconnu comme une personne, même dans le cas de l'échange violent ou injuste.** La violence, l'injustice n'ont de sens qu'entre des consciences. C'est dire que l'échange s'établit originellement sur fond de communication des consciences. Il suppose l'expérience de l'intersubjectivité.

**Si les hommes coexistent dans des relations d'échange, peut-on concevoir la possibilité d'un véritable don ?** Le don semble imposer la suspension de l'échange au sens où il suggère le principe d'une offrande sans exigence de retour. Un véritable don annule l'obligation de rendre sous forme de gratitude ou de contre-don. Mais une telle expérience est-elle possible ? Les rapports de réciprocité en jeu dans l'échange n'inscrivent-ils pas nécessairement le don dans la logique des échanges ? Pour Marcel Mauss, « La raison profonde de l'échange-don vise davantage à être qu'à avoir. » L'échange est une matérialisation des relations sociales. Ceci amènera Marcel Mauss à dire que l'économique n'a de sens que comme une traduction du social. Le don est le départ d'une relation de réciprocité, le contre-don étant différé dans le temps. Ce laps de temps nécessaire est celui de la dette qui maintient le lien social actif. Marcel Mauss étudie les sociétés dites archaïques, mais il étend ces observations à la société occidentale moderne et y retrouve de nombreux exemples qui relèvent de cette « atmosphère du don », entre « obligation et liberté mêlées » : « La charité est encore blessante pour celui qui

l'accepte » ; « L'invitation doit être rendue, tout comme la *politesse* » ; L'individu paye des impôts pour la collectivité et entend recevoir une contrepartie au moment venu (retraite, frais médicaux,...), etc.

Selon Marcel Mauss, le don est *un phénomène commun à toutes les sociétés humaines passées et présentes de la terre*. C'est une morale universelle et « éternelle » : elle est associée à notre condition d'animal politique. Pour lui, l'économie de marché, très récente à l'échelle de l'histoire de l'humanité, ne trouve pas ces fondements dans le phénomène de l'échange-don archaïque : « Ce sont nos sociétés d'Occident qui ont, très récemment, fait de l'homme un « animal économique ». Le système d'échange-don est dans sa nature différent de celui d'échange marchand, même si, dans les deux cas, on retrouve la mise en jeu de stratégies et la recherche d'intérêt. **Dans les sociétés archaïques, ces stratégies visent non à la capitalisation, sinon à la circulation de la richesse. Leur but principal n'est pas l'accumulation de richesse, mais plutôt l'augmentation du prestige et de la renommée.** Ces deux systèmes diffèrent aussi par le statut conféré aux objets échangés (objets de prestige, symboliques, objets inaliénables) et par la nature de la relation partenariale créée (lien social, réciprocité, dépendance). Enfin, ce sont des groupes qui échangent et non des individus, les relations sont personnalisées et non anonymes

D'où la question, **qu'est-ce qui se joue dans les échanges humains ?** L'intérêt privé dans sa double dimension matérielle (le profit) et passionnelle (les satisfactions de l'amour propre) en est-il le seul ressort, ou bien dans l'échange des marchandises comme dans les autres types d'échange, ce qui se joue est-il d'une autre nature ? N'y est-il pas fondamentalement question **d'intérêts moraux**, ceux-ci pouvant être déclinés comme :

- La nécessité morale d'instituer le lien social en honorant l'obligation propre à un être de raison de nouer avec les autres des rapports de justice et d'amitié.
- La nécessité affective d'un être sociable s'épanouissant dans la rencontre, le goût des autres, la générosité, l'altruisme ou l'amour de l'humanité.
- Le désir d'être reconnu et honoré comme une personne. (Le statut d'un tel désir est difficile à déterminer. S'il est d'essence passionnelle il relève de l'intérêt privé au sens des satisfactions de l'amour propre; s'il est **d'essence rationnelle**, on peut lui conférer la dimension d'un intérêt moral).

### *La dimension économique des échanges*

**Pour Adam Smith**, il y a une dimension naturelle et universelle à l'échange économique. Celui-ci n'est pas un phénomène ayant un caractère historique et comme tel lié à des conditions sociales changeantes, il est inscrit dans la nature humaine. **Le penchant à échanger est commun à tous les hommes**. Il détermine le sens anthropologique de l'économie dont les lois ne sont pas tributaires des seules conventions humaines mais ont une assise naturelle. Marx dénonce avec vigueur cette propension des économistes classiques à fonder la réalité économique et sociale dans la nature : « Ils expriment les rapports de la production bourgeoise, la division du travail, le crédit, la monnaie, comme des catégories fixes, immuables, éternelles. [...] les économistes nous expliquent comment on produit dans ces rapports donnés, mais ce

qu'ils ne nous expliquent pas, c'est comment ces rapports se produisent, c'est-à-dire le mouvement historique qui les a fait naître ». Par exemple, dans les sociétés agricoles fondées sur la cellule de production familiale, les biens circulent le long des réseaux de parenté ou d'alliance selon diverses modalités. Si la circulation s'effectue de bas en haut, elle prend la forme de la corvée ou du tribut. Si elle s'effectue de haut en bas, elle prend la forme de la redistribution et si elle s'effectue entre égaux, du don.

Il faut donc la dissolution des rapports traditionnels entre les personnes pour qu'un marché émerge. Car **dans l'échange marchand, les individus n'apparaissent plus que comme vendeurs ou acheteurs, propriétaires de marchandises, ils sont devenus comme étrangers les uns aux autres**, dépourvus de lien de parenté ou d'alliance ou de subordination.

Pour que l'individu adienne comme sujet économique, les individus doivent se poser comme étrangers les uns aux autres. C'est une des manières de distinguer une société d'une communauté. Dans l'une ce qui fait lien social, c'est le statut, dans l'autre le contrat. Tönnies définit donc l'échange comme « un acte sociétaire type ». **Le principe du contrat synallagmatique (qui comporte des obligations réciproques entre les parties) exige de penser l'homme comme une personne ayant, théoriquement, une existence antérieure au social**, celui-ci n'étant pas ce qui doit subordonner l'individu dans un ordre holiste, mais ce qui résulte de l'association d'individus (prémises individualistes) entrant en rapport les uns avec les autres, non pas pour sacrifier leurs droits naturels mais pour les sauvegarder. Il s'ensuit que le développement du commerce et l'idée moderne de liberté sont intimement liés. D'un autre côté, on est tenté de croire que l'homme de la société marchande ignore le désintéressement, la possibilité du sacrifice, du don de soi, l'amour de l'humanité, la générosité. Or cela se discute.

Pour Montesquieu, l'esprit de commerce produit dans les hommes un certain sentiment de justice exacte, opposé d'un côté au brigandage, et de l'autre à ces vertus morales qui font qu'on ne discute pas toujours ses intérêts avec rigidité, et qu'on peut les négliger pour ceux des autres ». Il note également que « si l'esprit de commerce unit les nations, il n'unit pas de même les particuliers. Nous voyons (en note il précise qu'il pense à la Hollande) que dans les pays où l'on n'est affecté que de l'esprit de commerce, on trafique de toutes les actions humaines, et de toutes les vertus morales : les plus petites choses, celles que l'humanité demande, s'y font et s'y défont pour de l'argent. **Pour Hume, l'intérêt qui pousse les hommes à échanger, à coopérer est « le sentiment de l'intérêt commun ; et ce sentiment, chaque homme l'éprouve dans son cœur ».**

Quoi que soit la nature des sentiments qui pousse l'homme à échanger des biens, il doit établir un principe régulateur des échanges. **La question est donc de savoir quelle est la règle devant présider aux échanges** et sur laquelle les hommes peuvent s'entendre antérieurement à l'acte même d'échanger afin que celui-ci puisse être légitime. Aristote répond : la règle de l'égalité mais non point de l'égalité arithmétique car ni les personnes engagées dans l'échange, ni les biens échangés ne sont égaux. L'égalité qu'il faut définir est une égalité proportionnelle ou géométrique. Dans les relations d'échange, le juste sous forme de réciprocité est ce qui assure la cohésion des hommes entre eux, réciprocité toutefois basée sur une proportion et non sur une stricte égalité. Il faut donc déterminer la valeur respective des biens échangeables, détermination épineuse car il s'agit de rendre commensurables des choses qui ne le sont pas par nature. Dans la forme première d'échange qu'est le troc, on définira combien de mesures de lait il faut pour tant de mesures de vin. Par la suite, le besoin d'égalité dans les transactions a porté

à l'établissement d'un **étalon** (représentation matérielle d'une unité de mesure). **Selon Aristote, l'étalon repose sur le besoin des hommes**, le besoin étant le lien universel (car si les hommes n'avaient besoin de rien, ou si leurs besoins n'étaient pas pareils, il n'y aurait plus d'échange du tout, ou les échanges seraient différents). Puis au fur et mesure du développement des sociétés et de leurs relations, l'argent devint un signe de valeur d'échange, la monnaie devenant peu à peu la mesure de toutes choses.

**Cependant, contrairement à ce que prétendait Aristote, la valeur des choses n'est pas mesurable seulement par leur valeur d'usage mais par leur valeur d'échange.** Si c'était seulement le besoin, les hommes en seraient toujours à une économie de subsistance, or ce qui œuvre dans la production des biens autant que dans leur échange c'est le désir humain. L'économie marchande s'étaye sur la recherche du superflu, le goût du luxe, le désir de promouvoir des conditions d'existence qui pour être artificielles n'en sont pas moins celles dans lesquelles l'homme se sent exister comme un homme. **Alors quel peut bien être l'unique étalon de mesure des biens si ce n'est pas le seul besoin ? L'économie classique et Marx répondent : le travail.** Ce qui rend commensurables toutes les marchandises, ce qui mesure leur valeur d'échange, c'est la quantité de force de travail qu'elles matérialisent. Pour Adam Smith, « le prix réel de chaque chose, ce que chaque chose coûte réellement à celui qui veut se la procurer, c'est le travail et la peine qu'il doit s'imposer pour l'obtenir ».

Mais ce nouveau fondement de la commensurabilité de biens incommensurables n'est pas plus satisfaisant que le précédent. Car pour faire du travail l'étalon de mesure de la valeur des biens, il faut faire abstraction de l'inégalité des produits du travail humain et de l'inégalité des hommes quant à leur capacité de production. **En faisant du travail conçu abstraitement la mesure de la valeur, on égalise moins les hommes et les choses qu'on reconnaît ses droits à l'inégalité de fait des hommes et des travaux.** Et cette inégalité n'est pas qu'une inégalité naturelle, elle est aussi une inégalité sociale car les hommes produisent dans une certaine organisation sociale du travail. Le travail matérialisé dans la marchandise n'est donc pas désolidarisable d'un contexte social, il est déjà la matérialisation de certains rapports sociaux. Ce qui s'oublie facilement dans la société marchande dans laquelle « les rapports entre les choses » finissent par dominer « les rapports entre les hommes ». De fait la sphère économique semblant avoir une logique autonome, coupée de tout lien avec les autres dimensions de la vie humaine (religieuse, sociale, politique), le propre des marchandises est d'apparaître comme des choses ayant de la valeur en elles-mêmes, comme si leur prix était une réalité objective au même titre que leur composition chimique. C'est ce que Marx appelle « le fétichisme de la marchandise ».

**Au terme de cette analyse, il apparaît que l'étalon de mesure nécessaire pour rendre commensurables des choses différentes ne va pas de soi.** Le système des échanges est fondé sur des conventions, « une institution imaginaire » selon la formule de Castoriadis, renvoyant à une manière de faire signifier les hommes et les choses selon une symbolique implicite. Il s'ensuit qu'il a toujours quelque chose d'arbitraire. D'autres systèmes de répartition des richesses produites par le travail des hommes peuvent toujours être envisageables. **La question de la justice absolue des échanges ne peut pas être résolue.** C'est une question aporétique (qui se heurte à une contradiction) pour le penseur et pour les sociétés une question conflictuelle.

## « L'insociable sociabilité » des hommes

« Le moyen dont se sert la nature pour mener à terme le développement de toutes ses dispositions est leur antagonisme dans la société, dans la mesure où cet antagonisme finira pourtant par être la cause d'un ordre réglé par la loi. J'entends ici par antagonisme l'insociable sociabilité des hommes, c'est-à-dire leur penchant à entrer en société, lié toutefois à une opposition générale qui menace sans cesse de dissoudre cette société. Une telle disposition est très manifeste dans la nature humaine. L'homme a une inclination à **s'associer**, parce que dans un tel état il se sent plus qu'homme, c'est-à-dire qu'il sent le développement de ses dispositions naturelles. Mais il a aussi un grand penchant à **se séparer** (s'isoler) : en effet, il trouve en même temps en lui l'insociabilité qui fait qu'il ne veut tout régler qu'à sa guise et il s'attend à provoquer partout une opposition des autres, sachant bien qu'il incline lui-même à s'opposer à eux. Or, c'est cette opposition qui éveille toutes les forces de l'homme, qui le porte à vaincre son penchant à la paresse, et fait que, poussé par l'appétit des honneurs, de la domination et de la possession, il se taille une place parmi ses compagnons qu'il ne peut **souffrir**, mais dont il ne peut **se passer**. Ainsi vont les premiers véritables progrès de la rudesse à la culture, laquelle repose à proprement parler sur la valeur sociale de l'homme ; ainsi tous les talents sont peu à peu développés, le goût formé, et même, par le progrès des Lumières, commence à s'établir un mode de pensée qui peut, avec le temps, transformer notre grossière disposition naturelle au discernement moral en principes pratiques déterminés. »

Kant, Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique

Il y a un paradoxe dans ce texte : comment concevoir un progrès alors même que les conflits sont toujours immanents à la condition humaine ? Kant montre en effet que c'est du conflit que naît le progrès : « Or, c'est cette opposition qui éveille toutes les forces de l'homme ». C'est la nature de l'homme qui le pousse au conflit. Cet antagonisme n'est pas contre nature, il est au contraire à la source même de l'existence, comme l'ont montré des positivistes tels que Newton (les forces de répulsion et d'attraction sont à la base de l'ensemble des mouvements des planètes dans l'univers). A travers cet antagonisme des forces, et donc également à travers l'antagonisme qui oppose les hommes dans leurs rapports sociaux, la nature poursuit un dessein, un but. L'antagonisme est donc une disposition pour l'accomplissement de ce but. L'homme est prédisposé à concevoir cet antagonisme, sachant que cette conception induit également une capacité à régler cet antagonisme : « cet antagonisme finira par être la cause d'un ordre réglé par la loi ». Comment le conflit génère-t-il un ordre légitime et rationnel ?

Pour Kant l'Homme a naturellement un penchant à entre en société, tout comme il a naturellement un penchant à entrer en opposition avec autrui. L'Homme a donc une sociabilité originaire, même si celle-ci a une particularité, elle est insociable. A noter la différence entre asocial et insociable: une personne asocial est une personne n'ayant pas l'aptitude requise pour établir des liens sociaux, alors l'insociabilité est un refus d'être sociable, une volonté de s'opposer à autrui. L'Homme est donc naturellement porté vers l'autre, même si sa volonté s'y refuse. Pour Kant, l'Homme est porté vers autrui car c'est l'autre qui lui permet de « se sentir plus homme ». Autrui élève son âme, il développe son être. A travers l'autre, l'homme développe son amour de soi, son plaisir égoïste. Cette inclination pousse l'homme à ne pas

pouvoir se passer des autres. A ce stade, il n'y a pas de valeur morale associée aux rapports avec autrui, c'est pourquoi la sociabilité peut être associée à l'insociabilité.

En effet, la sociabilité porte naturellement l'Homme à un désir de domination. Cette domination vise à soumettre autrui à nos lois plutôt qu'à la nécessité de la raison, ce qui génère une tendance à l'isolement afin d'éviter la souffrance. Kant met en exergue ce désir de domination instinctive de l'homme, comme le montre tout le champ lexical lié à au physique : domination, souffrance, rudesse, possession, force, appétit. C'est donc dans la nature de l'Homme de posséder et d'exprimer les passions de pouvoir, mais c'est aussi dans sa nature de développer des valeurs sociales. Cependant, Kant distingue bien ces valeurs sociales de la moralité.

La morale va cependant se développer à mesure que la société des hommes se développe. A mesure que les dispositions naturelles de l'homme se transforment en talent, soit avec le développement de la *techné*, ses goûts, sa notion du beau se forment, ce qui permet à l'homme de mieux se maîtriser car il utilise de plus en plus la raison. Le développement de la raison va permettre le développement de lois, de règles de vie et c'est ainsi que les notions de moral et de liberté vont pouvoir se développer. Kant est donc un optimiste, il considère l'idée d'un développement moral au fur et à mesure que l'Homme met en forme une civilisation. Ce n'est cependant jamais un acquis, ce n'est pas inéluctable puisque Kant prend bien soin de distinguer la pratique morale de l'ordre social existant, ce qui prouve que chaque société a sa propre dynamique. En montrant la logique à la base de la création de nos sociétés, Kant inscrit sa pensée dans une rationalité de l'histoire humaine.